Nuevo Diccionario de TEOLOGIA BIBLICA

Ediciones Paulinas

NUEVO DICCIONARIO DE

TEOLOGÍA BÍBLICA

dirigido por

P. Rossano / G. Ravasi / A. Girlanda

adaptó la edición española

Equipo de redacción EP

EDICIONES PAULINAS

© Ediciones Paulinas 1990 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. (91) 742 51 13 - Fax (91) 742 57 23
© Edizioni Paoline s.r.l. - Cinisello Balsamo - Milán 1988²

Título original: *Nuovo dizionario di teologia biblica*
Traducido por *Eloy Requena* y *Alfonso Ortiz*

Fotocomposición: Marasán, S. A. San Enrique, 4. 28020 Madrid
Impreso por Fareso. Paseo de la Dirección, 5. 28039 Madrid
Encuadernación: Gómez Aparicio, S. A. Astorga, 29. 28940 Fuenlabrada (Madrid)
ISBN: 84-285-1357-0
Depósito legal: M. 34.896-1990
Impreso en España. Printed in Spain

PRESENTACIÓN

EL CAMINO a seguir en la construcción de un Diccionario de teología bíblica presenta un recorrido sumamente arduo y sembrado de asperezas. El cúmulo de cuestiones que hay que afrontar tiene que ver no sólo con la dimensión cuantitativa de la empresa: pensemos en la inmensa área histórico-literaria que la Biblia abarca, con sus múltiples volúmenes a menudo estratificados en su interior. Los problemas se agudizan sobre todo en el plano metodológico y cualitativo, plano que algunos autores consideran como absolutamente infranqueable. Por algo uno de los principales historiadores del Antiguo Testamento, Roland de Vaux, en polémica con uno de los más ilustres exegetas de nuestro siglo, Gerard von Rad, autor de una encomiada *Teología del Antiguo Testamento,* declaraba la absoluta imposibilidad de construir una teología bíblica, "a no ser aceptando violentar la historia".

Sin embargo, no han faltado autores que han intentado y siguen intentando en la actualidad superar esta aporía aparentemente insoluble. Por poner un ejemplo cronológicamente lejano, ya en el 1787 un teólogo, J. Ph. Gabler, se planteaba la cuestión de la *ratio formalis,* es decir, del estatuto propio de la teología bíblica respecto al de la dogmático-especulativa; su obra se titulaba significativamente *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae.* Pero los resultados no fueron afortunados ni convincentes. Por eso, durante un par de siglos se han seguido mezclando las dos disciplinas de forma híbrida. Para los católicos la teología bíblica debía plegarse al plan ya preparado por la dogmática, a la que tenía que ofrecer tan sólo un punto de apoyo, articulado muchas veces en una lista árida de textos probatorios sacados de la Biblia. De esta forma las teologías bíblicas seguían los esquemas trazados por los tratados dogmáticos; son ejemplares en este sentido la *Theologia biblica* del dominico F. Ceuppens (1949) y la misma *Teología de san Pablo,* clásica y benemérita, del jesuita F. Prat (1920. No era distinto lo que hacían los protestantes, que, a pesar de su privilegiada atención al dato bíblico, lo organizaban e interpretaban según categorías a menudo extrañas para producir la teología sistemática.

Un tanto radicalmente, el americano J. K. McKenzie —que, sin embargo, ha escrito una *Teología del Antiguo Testamento*— observaba que "la teología bíblica es la única disciplina en el ámbito de la teología que carece de principios, de métodos y de una estructura universalmente admitidos; más aún, ni siquiera existe una definición, universalmente aceptada, de sus finalidades y de sus objetivos". Por esto, antes de recorrer las 166 voces que desarrolla este Diccionario y las 35 de referen-

cia, quizá sea indispensable que el lector emprenda el estudio preliminar de la voz *Teología bíblica,* en la que, junto a la recensión de los numerosos intentos pasados y recientes de definición y de construcción de una teología bíblica, se trazan las orientaciones actuales y las trayectorias que permiten proyectar una teología del Antiguo Testamento, una teología del Nuevo Testamento y una teología bíblica global.

Por otra parte, a pesar de múltiples dificultades, sobre todo de índole metodológica y hermenéutica, es cada vez más vivo el deseo y la exigencia de una "teología bíblica" por parte de un grupo muy amplio de estudiosos, de pastores, de religiosos, de estudiantes de teología, de personas comprometidas en la catequesis, de profesores de religión en las escuelas e incluso de simples enamorados del texto bíblico. A ellos añadimos especialmente aquellos cristianos que desean alimentar su espiritualidad en fuentes vivas, y no en aljibes agrietados (Jer 2,13) o en extraños pozos exóticos y esotéricos. Por eso las Ediciones Paulinas han recogido esta exigencia y el reto que plantea este arduo y áspero camino del que hablábamos. Y lo han hecho a través de la colaboración de 44 biblistas que han trabajado según un plan minucioso, aunque suficientemente amplio, y siguiendo un largo itinerario redaccional. Así ha nacido este proyecto concreto de teología bíblica, el mayor aparecido hasta ahora.

Dicho de un modo algo simplificado e inmediato, el principio orientador ha sido el de enlazar sin excesivas violencias o supresiones las dos coordinadas fundamentales, la "diacrónica", que sigue el devanarse del hilo de la historia bíblica y la dimensión literaria de cada texto particular, y la "sincrónica", es decir, el nudo esencial que une y engendra el cuadro teológico bíblico general. Efectivamente, histórica y literariamente la Biblia es un conjunto de unidades a menudo aparentemente monolíticas y bien compactas en su interior; sin embargo, todas ellas están unidas entre sí y abiertas a recíprocos contactos y a una redacción y canonización final. Por un lado, cada una de estas etapas tiene su propia autonomía, pero por otro se distribuyen teológicamente sobre una trama orgánica de salvación. La Biblia es historia, pero también presencia divina trascendente, es carne y Espíritu, es conjunto de palabras y Palabra única y eterna.

Siguiendo esta doble dimensión, el *Nuevo diccionario de teología bíblica* pretende ante todo ilustrar el mensaje de cada uno de los elementos del texto bíblico, es decir, los 73 libros que constituyen la Biblia; así pues, en este volumen tenemos una propia y verdadera "introducción a la Biblia", completa y puesta al día. En esta línea se coloca igualmente la galería de las figuras bíblicas dominantes, los "siervos" del Señor en la historia de la salvación: *Abrahán, Ángeles/Demonios, Apóstol/Discípulo, David, Elías/Eliseo, Jacob/Israel, Jesucristo, Juan Bautista, María, Moisés, Pablo, Pedro.* Otras figuras más genéricas y algunos comportamientos están distribuidos en un marco más vasto: *Anciano, Ateo, Enseñanza, Guerra, Mujer, Niño, Psicología, Trabajo,* etc. A ellos se pueden añadir algunos símbolos: *Agua, Animales, Comida, Corporeidad, Desierto, Jerusalén/Sión.* Esta misma distribución un tanto amplia dentro de la Biblia vale también para algunas categorías literarias: *Apocalíptica, Bienaventuranza/Bienaventuranzas, Decálogo, Evangelio, Judaísmo, Mito, Parábola/Parábolas, Pentateuco, Símbolo.*

En la vertiente más "sincrónica" hay que situar, por el contrario, aquellas categorías teológicas que constituyen la estructura del mensaje bíblico y las instituciones de la salvación; pero la presentación de cada una de estas voces se hace de tal manera que se sigue su evolución en el arco de la historia de la salvación y no solamente su valor unitario final. Es ésta la secuencia más consistente, que constituye el verdadero corazón del Diccionario: *Alianza, Bautismo, Belleza, Carisma, Confirmación, Cosmos, Dios, Elección, Espíritu Santo, Eucaristía, Evangelio, Fe, Gozo, Hombre, Imposición de manos, Ira, Jesucristo, Justicia, Ley/Derecho, Liberación/Libertad, Liturgia y culto, Luz/Tinieblas, Mal/Dolor, Matrimonio, Mesianismo, Milagro, Misericordia, Misterio, Muerte, Obras, Oración, Palabra, Pascua, Paz, Pecado, Pobreza, Política, Profecía, Pueblo/Pueblos, Reconciliación, Redención, Reino de Dios, Resurrección, Retribución, Sabiduría, Sacerdocio, Santidad, Tiempo, Tierra, Unción de los enfermos, Verdad, Vida, Virginidad, Vocación.*

Se dedica un área especial a las cuestiones metodológicas generales, decisivas para una teología bíblica correcta: *Biblia y cultura, Cultura/Aculturación, Escritura, Exégesis bíblica, Hermenéutica, Lectura judía de la Biblia, Mito, Revelación, Símbolo, Teología bíblica.* Pero el Diccionario quiere, además, ofrecer una respuesta atenta a las provocaciones que suscitan a la Biblia la cultura contemporánea, la pastoral, la catequética y las nuevas instancias teológicas. Se trata de preguntas inéditas en los manuales pasados de teología bíblica, que obtienen respuestas ancladas siempre en el texto bíblico, pero traducidas en un lenguaje nuevo y estimulante. En esta línea hay que señalar algunas voces, como *Ateo, Biblia y cultura* (en su triple articulación de *Biblia y arte, Biblia y literatura, Biblia y música), Cultura/Aculturación, Lectura judía de la Biblia, Liberación/Libertad, Psicología, Símbolo, Tiempo, Trabajo.*

Ahora el lector puede comenzar su itinerario de lectura o de consulta, consciente del carácter lineal y complejo de este instrumento analítico y sintético al mismo tiempo. Cada voz del Diccionario tiene su autonomía, y puede leerse, por tanto, para obtener una información puntual sobre el tema, para profundizar en algunas líneas o para alcanzar otros obje-

tivos teológicos, catequéticos, culturales, pastorales específicos. Sin embargo, más allá de este destino normal y del uso habitual de un Diccionario como éste, también es posible una lectura orgánica y sistemática de todo el texto y de sus diversas voces. Con este fin señalamos en las páginas siguientes un proyecto de lectura breve y esencial, que recoge la descripción hecha hasta ahora, pero ordenándola en un trazado más inmediato y esencial, articulado en los diversos terrenos y sectores de ese inmenso horizonte que es el mensaje bíblico. Estamos seguros de que la palabra de Dios será cada vez más "lluvia y nieve que descienden del cielo para empapar, fecundar y hacer germinar la tierra" del hombre, "fuego ardiente y martillo que rompe la roca", pero también alimento "más sabroso que la miel, más que el jugo de panales" (Is 55,10; Jer 23,29; Sal 19,11).

PIETRO ROSSANO
GIANFRANCO RAVASI
ANTONIO GIRLANDA

Roma, 22 de mayo de 1988

PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

EN LA YA prestigiosa y conocida colección de *Diccionarios EP* que nuestra Editorial viene publicando en su afán de brindar al público de habla hispana una serie de conocimientos competentes y actuales, a la par que accesibles, sobre las ciencias humanas y la espiritualidad cristiana, no podía faltar el *Nuevo diccionario de teología bíblica.*

En efecto, si los libros sagrados, según enseña el concilio Vaticano II en la constitución *Dei Verbum,* como palabra de Dios "puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo", enseñan sólida y fielmente la verdad que Dios quiso consignar en ellos para salvación nuestra, es claro que toda la evangelización de la Iglesia, como toda la vida religiosa, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura. Por eso el concilio insta vivamente, a los dedicados por oficio al ministerio de la palabra, a leer y estudiar asiduamente la Escritura para comunicar a los fieles la riqueza de la palabra de Dios; y a todos los fieles, a que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo.

Pues bien, precisamente la teología bíblica nos ofrece aquellas líneas de fuerza sin las cuales no es posible conocer a fondo el pensamiento bíblico. Los comentarios nos dan la comprensión directa e inmediata del tenor del texto bíblico, función sin duda básica e insustituible. Pero hay algo más; mucho más, diríamos. Bajo la letra de cada texto palpita un alma; hay una mentalidad de fondo, históricamente muchas veces multisecular. Y esa mentalidad profunda impregnó el pensamiento de los autores a través de los cuales Dios ha querido revelar a los hombres su designio salvífico. De ahí que sin el conocimiento de la teología bíblica nuestra penetración del texto sagrado sea más bien escasa y superficial. Sólo la perspectiva de la revelación total nos permite captar, en la medida de lo posible, el sentido pleno y preciso del texto; sólo la familiaridad con sus matices característicos da acceso al auténtico pensamiento bíblico, al significado y alcance de los conceptos como justicia, santidad y tantos otros básicos de nuestra fe.

A la hora de buscar un texto que poder ofrecer al lector de habla hispana con garantías de validez en este terreno concreto, hemos descubierto estas condiciones en el *Nuovo dizionario di teologia biblica,* bellamente editado por Edizioni Paoline de Italia. La obra es fruto del trabajo de un nutrido cuadro de autores. Ellos, con su competencia, han sabido concretar y expresar la amplia temática de la teología bíblica de una forma rigurosa, actual y accesible a los no especializados. Además, han enriquecido cada voz con una bibliografía adecuada, capaz de orientar a quien desee profundizar un tema determinado.

A diferencia de otros *Diccionarios EP,* en el presente la labor ha sido predominantemente de traducción. Apenas ha habido que realizar un trabajo de adaptación, ya que la misma temática, por su índole universal, ofrece una validez básicamente idéntica para personas de toda raza, lengua, pueblo y nación. En consecuencia, apenas presenta peculiaridades, que obligan siempre a una labor de adaptación.

La traducción se ha confiado a dos avezados traductores, Alfonso Ortiz García y Eloy Requena Calvo, familiarizados con los conflictos que siempre plantea la versión de textos extranjeros. Ambos se han esmerado en ofrecer una traducción íntegra y precisa del original en un castellano fluido y correcto.

El trabajo de adaptación se ha centrado en dos puntos. En la voz *Biblia y cultura* se ha refundido íntegramente la segunda parte de la misma: "Biblia y Literatura". Luis Vázquez, especialista en poesía clásica y moderna, amén de otros numerosos títulos, nos permite ver, a través de una panorámica de la literatura española, cómo ya desde sus albores la temática bíblica ha estado siempre presente en ella y ha sido fuente constante de inspiración de los maestros de nuestra lengua.

El segundo punto —el más laborioso— se ha centrado en la revisión de la bibliografía. La del texto original es suficientemente amplia —quizá a alguno se le antoje un tanto excesiva— y actual; pero es prácticamente toda de obras escritas en otros idiomas. A fin de prestar una ayuda y una orientación positiva a nuestros lectores, los revisores han dado, siempre que existía, la versión castellana correspondiente. Además se han citado obras originales españolas, ateniéndose a las principales, para no alargar la ya abundante reseña bibliográfica, e indicando las últimas novedades. Con estos retoques creemos que la bibliografía puede prestar una ayuda positiva. Julián Ruiz Martorell ha colaborado con los miembros de nuestra redacción en esta ingente tarea del cuidado de la bibliografía.

Al poner en manos de nuestros amigos los lectores este *Nuevo diccionario de teología bíblica,* confiamos ofrecer un instrumento de trabajo útil y apto que les facilite la tarea de conocer mejor y con mayor profundidad la palabra de Dios; más aún, según el deseo del padre Santiago Alberione (1884-1971), apasionado difusor de las Sagradas Escrituras, la de "vivirla en la mente, en el corazón y en las obras".

EDICIONES PAULINAS

Madrid, 5 de junio de 1990

DIRECCIÓN Y COLABORADORES

DIRECTORES

PIETRO ROSSANO
Rector magnífico de la Pontificia Universidad Lateranense (Roma)

GIANFRANCO RAVASI
de la Facultad teológica de Italia septentrional (Milán)

ANTONIO GIRLANDA
experto en ciencias bíblicas (Roma)

SECRETARIOS DE REDACCIÓN

BERETTA Piergiorgio: Redacción EP (Milán): *Organización general*
CLERICO Marino: Redacción EP (Milán): *Redactor-jefe*
ARES Francisco: Redacción EP (Madrid): *Edición española*

COLABORADORES

ADINOLFI Marco, ofm: Profesor de teología bíblica en el Pontificio ateneo "Antonianum", Roma. Voz: *Mujer.*

BARBAGLIO Giuseppe: experto en ciencias bíblicas, Roma. Voces: *Hombre, Psicología.*

BETORI Giuseppe (Foligno): profesor de sagrada Escritura y exégesis del NT en el Instituto teológico de Asís. Voz: *Mito.*

BONORA Antonio (Mantua): profesor de exégesis del AT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; director de "Rivista Biblica". Voces: *Alianza, Cosmos, Decálogo, Desierto, Justicia, Liberación/Libertad, Mal/Dolor, Muerte, Pentateuco, Redención, Retribución, Teología bíblica III, Trabajo.*

CAVEDO Romeo (Cremona): profesor de sagrada Escritura en el Estudiantado Capuchino de la Región lombarda, Cremona. Voces: *Anciano, Corporeidad, Niño, Vida.*

CIMOSA Mario, sdb: profesor de ciencias bíblicas y de lengua hebrea en la Universidad pontificia salesiana. Voces: *Mesianismo, Pueblo/Pueblos.*

CIPRIANI Settimio, mons. (Fiesole): profesor de sagrada Escritura en la Facultad teológica de Italia meridional, Nápoles, y en la Pontificia universidad lateranense de Roma. Voces: *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Imposición de manos, Matrimonio, Unción de los enfermos.*

CITRINI Tullio (Milán): profesor de teología fundamental en el Seminario arzobispal de Milán. Voz: *Escritura.*

CORSANI Bruno: profesor del NT en la Facultad valdense de teología, Roma. Voz: *Palabra.*

DE LORENZI Lorenzo, osb: profesor del NT en el Instituto superior de ciencias religiosas "Ecclesia Mater" de la Pontificia universidad lateranense, Roma; director de la revista "Benedictina". Voces: *Elección, Iglesia, Virginidad, Vocación.*

DUPONT Jacques, osb: profesor de la Abbaye de Saint-André (Bélgica); fue profesor en el Pontificio ateneo "San Anselmo"; miembro de la Pontificia comisión bíblica, Roma. Voz: *Bienaventuranza/ Bienaventuranzas.*

FABRIS Rinaldo (Udine): profesor de exégesis del NT en el Seminario teológico de Udine. Voces: *Evangelio, Jesucristo, Juan (Cartas de), Judas (Carta de), Pascua, Pedro, Pedro (I carta de), Pedro (II carta de), Resurrección, Santiago (Carta de), Timoteo (Cartas a), Tito (Carta a).*

FUSCO Vittorio (Campobasso-Boiano): profesor de exégesis del NT en la Facultad teológica de Italia meridional, sección "San Luis", Nápoles. Voces: *Evangelios, Hechos de los apóstoles, Lucas I-II, Marcos, Mateo, Parábola/ Parábolas.*

GALLARANI Massimo: profesor de cultura musical general en el Conservatorio de música "G. Verdi", Milán. Voz: *Biblia y cultura III, Biblia y música.*

GAROFALO Salvatore, mons. (Roma): profesor jubilado de exégesis bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma; ex consultor de la Pontificia comisión para los estudios bíblicos. Voces: *Gozo, Jerusalén/ Sión, Tierra.*

GILBERT Maurice, sj: profesor de exégesis del AT en el Pontificio instituto bíblico, Roma; director del Pontifical biblical Institute, Jerusalén. Voz: *Sabiduría.*

GIRLANDA Antonio, ssp: licenciado en teología y ciencias bíblicas; ex profesor de introducción bíblica en la Pontificia facultad teológica "San Buenaventura", Roma; codirector del Diccionario. Voz: *Agua.*

GIRONI Primo, ssp: licenciado en teología y ciencias bíblicas. Voces: *Lucas III, Luz/ Tinieblas.*

GRECH Prosper, osa: profesor de exégesis del NT en el Instituto patrístico "Agustinianum", Roma; profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad lateranense y de hermenéutica en el Pontificio instituto bíblico. Voz: *Hermenéutica.*

JOSSA Giorgio: profesor de historia de la Iglesia antigua en la Facultad de letras de la Universidad de Nápoles. Voz: *Política.*

DE LA POTTERIE Ignace, sj: profesor de sagrada Escritura (NT) en el Pontificio instituto bíblico, Roma. Voces: *María B, Verdad.*

LEONARDI Giovanni (Padova): profesor de sagrada Escritura (NT) en la Facultad teológica de Italia septentrional, sección de Padua. Voz: *Apóstol/ Discípulo.*

LOSS Nicoló Maria, sdb: profesor de exégesis bíblica y de lengua hebrea en la Universidad pontificia salesiana, Roma. Voces: *Guerra, Paz.*

MAGGIONI Bruno (Como): profesor de exégesis del NT en el Seminario de Como y en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; profesor de teología bíblica en la Universidad católica del Sagrado Corazón, Milán. Voces: *Exégesis bíblica, Liturgia y culto, Oración, Revelación.*

MARANGON Antonio (Treviso): profesor de exégesis bíblica en el Estudio teológico interdiocesano de Treviso y en el Instituto de liturgia pastoral de Padua. Voces: *Ateo, Dios, Tiempo.*

MARCONCINI Benito (Volterra): profesor de exégesis del AT y de lengua hebrea en el estudio teológico florentino, Florencia; vicepresidente del mismo. Voces: *Fe, Obras.*

MORALDI Luigi: ex profesor de filología semítica comparada en la Universidad de Pavía. Voces: *Abdías, Ageo, Daniel, Ezequiel, Habacuc, Joel, Jonás, Josué, Judaísmo, Jueces, Ira, Levítico, Ley/ Derecho, Malaquías, Miqueas, Reconciliación, Reyes (Libros de los), Rut, Zacarías.*

ODASSO Giovanni, crs: profesor de ciencias bíblicas y de lengua hebrea en el Pontificio ateneo "San Anselmo", Roma; profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma. Voz: *Santidad.*

PANIMOLLE Salvatore Alberto, osb: profesor de exégesis y filología neotestamentaria en la Universidad de Sassari; profesor de teología de las religiones en la Pontificia universidad gregoriana, Roma. Voces: *Amor, Pobreza, Reino de Dios.*

PENNA Romano (Alba): profesor de exégesis del NT en la Pontificia universidad lateranense, Roma. Voces: *Colosenses (Carta a los), Cultura/ Aculturación, Efesios (Carta a los), Espíritu Santo, Misterio.*

RAVASI Gianfranco (Milán): profesor de exégesis del AT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán; miembro de la Pontificia comisión bíblica, Roma; codirector del Diccionario. Voces: *Amós, Baruc, Biblia y cultura, Biblia y cultura I: Biblia y arte, Cantar de los Cantares, Crónicas (libros de las), Deuteronomio, Esdras/ Nehemías, Ester, Éxodo, Génesis, Isaías, Jeremías, Job, Judit, Lamentaciones, Macabeos (Libros de los), Nahún, Números (Libro de los), Oseas, Proverbios, Qohélet, Sabiduría (Libro de la), Salmos, Samuel (Libros de), Sirácida, Sofonías, Tobías.*

RIVA Raimondo (Milán): profesor de hermenéutica y exégesis bíblica en la Pontificia universidad gregoriana, Roma. Voz: *Símbolo.*

ROSSANO Pietro: obispo titular de Diocleziana; rector magnífico de la Pontificia universidad lateranense, Roma; obispo auxiliar de Roma para la pastoral de la cultura; codirector del Diccionario. Voz: *Pablo.*

SACCHI Alessandro, pime: profesor de sagrada Escritura en el Seminario teológico del PIME y en la Universidad católica del Sagrado Corazón, Milán. Voces: *Animales, Comida, Enseñanza.*

SAVOCA Gaetano, sj: profesor de sagrada Escritura en el Instituto superior de ciencias humanas y religiosas, Messina, y en la Facultad teológica de Italia meridional, Nápoles. Voz: *Profecía.*

SEGALLA Giuseppe (Padua): profesor del NT en la Facultad teológica de Italia septentrional, Milán, y sección de Padua; miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas, Oxford, y de la Pontificia comisión bíblica, Roma. Voces: *Juan (Evangelio de), Teología bíblica I-II, IV.*

SERRA Aristide, osm: profesor de exégesis bíblica en la Pontificia facultad teológica "Marianum", Roma. Voz: *María A.*

SISTI Adalberto, ofm: profesor de teología bíblica en la Pontificia universidad urbaniana, Roma. Voces: *Ángeles/ Demonios, Belleza, Misericordia.*

BVC	Bible et Vie Chrétienne (París)
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1971)
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca (Turnhout 1977)
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout 1954)
CIC	Codex Iuris Canonici (1983)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bolonia 1962²)
Con	Concilium
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (París-Lovaina 1903)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément (París 1928ss)
DCBNT	Dizionario dei concetti biblici del NT (Bolonia 1976)
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum...
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité, Ascetique et Mystique (París 1932ss)
DTAT	Diccionario teológico del Antiguo Testamento I (Botterweck J., Cristiandad, Madrid 1978)
DTMAT	Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento (Jenni E.-Westermann C., Cristiandad, Madrid 1978-1985)
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique (París 1903-1970)
DTNT	Diccionario de Teología del Nuevo Testamento (Sígueme, Salamanca 1980)
EB	Enchiridion Biblicum (Roma 1956)
ET	Expository Times
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
GLNT	Kittel, Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia 1965ss)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1897)
Greg	Gregorianum
HTR	Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (Friburgo i. B. 1965²)
Mansi	J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, reimpresión anastática (Graz 1960-1962)
NDE	Nuevo Diccionario de Espiritualidad
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NTS	New Testament Studies
PG	J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (París 1857-1866)
PL	J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (París 1844-1855)
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Griffin-F. Nau (París 1903)
PS	Patrologia Syriaca, ed. R. Griffin (París 1894-1926)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique (París)
RBit	Rivista Biblica italiana (Roma)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RQ	Revue de Qumran
RSR	Revue de Science Religieuse
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RTL	Revue Théologique de Louvain
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie

ScC	La Scuola Cattolica
SCh	Sources Chrétiennes (París 1942)
ST	Studia Theologica
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TS	Theological Studies
TTZ	Trier Theologische Zeitschrift
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1933)
TZ	Theologische Zeitschrift
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum. Supplément
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Otras abreviaturas

a.c.	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
c., cc.	capítulo(s)
ca.	*circa* (alrededor de)
CD	Documento de Damasco
cf	*confer* (véase)
D	Tradición deuteronomista
Fs	Festschrift
E	Tradición elohísta
ib ibid	Ibidem
id	idem
J	Tradición Yahvista
LXX	Setenta (traducción griega del AT de los Setenta)
n., nn.	número(s)
NT	Nuevo Testamento
o.c.	obra citada
P	Tradición sacerdotal *(Priestercodex,* en alemán)
par	paralelo(s)
1QH	Hôdayôt, Himnos
1QM	Regla de la guerra
1QS	Regla de la Comunidad
s.	santo/a
TM	texto masorético
v., vv.	versículo(s)
vol.	volumen
Vat.II	Concilio Vaticano II
/	señal de reenvío a otras voces del Diccionario

Otras abreviaturas de los textos clásicos del hebraísmo, que aparecen ocasionalmente, se encuentran en / Lectura judía de la Biblia VIII.

Transcripciones

Alfabeto griego

Las palabras griegas se transcriben al alfabeto latino según el siguiente esquema:

α = *a*		ζ = *z*		π = *p*	
β = *b*		η = *ē*		ρ = *r* (ῥ = *rh*)	
γ = *g* (*ga, gue, gui, go, gu:* siempre gutural)		θ = *th*		σ, ς = *s*	
		ι = *i*		τ = *t*	
γγ = *ng*		κ = *k*		υ = *y*	
γκ = *nk*		λ = *l*		φ = *ph*	
γχ = *nch*		μ = *m*		χ = *j*	
δ = *d*		ν = *n*		ψ = *ps*	
ε = *e*		ξ = *x*		ω = *ō*	
		ο = *o*			

El espíritu áspero (῾) se transcribe por *h-*: *ó*, *oí* = ho, hoi.
El espíritu suave (᾽) se omite.

Los diptongos se representan así:

αι = *ai*	αυ = *au*	ᾳ = *āi*	ηυ = *ēu*
ει = *ei*	ευ = *eu*	ῃ = *ēi*	ωυ = *ōu*
οι = *oi*	ου = *ou*	ῳ = *ōi*	

El acento, que puede ser agudo, grave o circunflejo, permanece tal como está en griego, incluso sobre los diptongos (se señala en el segundo elemento, pero se pronuncia en el primero):

αί = *aí*	εί = *eí*	οί = *oí*
αῖ = *aî*	εῖ = *eî*	οῖ = *oî*, etc.

Pero: ᾷ = *âi*, ῇ = *êi*, ῷ = *ôi*.

Si una vocal tónica lleva acento circunflejo, esto significa además que esa vocal es larga: ῆ = *ê*; pero ή = *é*.

Alfabeto hebreo

'alef	= ' (espíritu suave)	heth	= *h* (fuertemente aspirada)
beth	= *b*	teth	= cf *tau*
g(h)imel	= *g* (siempre gutural)	yod	= *y*
daleth	= *d*	kaf	= *k*
he	= *h* (ligeramente aspirada)	lamed	= *l*
wau	= *w*	mem	= *m*
zain	= *z* (suave)	nun	= *n*

samek	= *s* (áspera)	reš	= *r*
'ayin	= ' (espíritu áspero)	śin	= cf *samek*
pe	= *p*	šin	= *š* (schi)
ṣade	= *ṣ* (enfática)	tau	= *t*
qof	= *q* (enfática)		

Vocales largas: *ê, î, ô, û;* otras (incluido el *šewà*): *a, e, i, o, u.*

Las citas bíblicas están sacadas normalmente de la Santa Biblia, Ediciones Paulinas, Madrid 1988; de la misma se saca también la grafía de los nombres propios bíblicos (de personas y de localidades).

PROPUESTA DE LECTURA SISTEMÁTICA

Premisa

Es indispensable una lectura previa de la voz *Teología bíblica*. Muchas de las voces se citarán en varios contextos por las diversas dimensiones que encierran.

I. METODOLOGÍA Y CUESTIONES GENERALES

a) Dimensiones y método teológico: *Revelación, Escritura, Exégesis bíblica, Hermenéutica, Lectura judía de la Biblia.*

b) Géneros literarios: *Símbolo, Mito, Parábola/Parábolas, Apocalíptica, Bienaventuranza/Bienaventuranzas.*

c) Relación Biblia-historia: *Tiempo, Cultura/Aculturación, Mito, Biblia y cultura.*

II. INTRODUCCIÓN AL MENSAJE DE LOS LIBROS BÍBLICOS

a) Los grandes sectores: *Pentateuco, Profecía, Sabiduría, Judaísmo, Evangelios.*

b) Libros diversos: todos los libros del AT y del NT reciben una exposición en la que se afrontan todas las cuestiones histórico-literarias y se centra especialmente la atención en su mensaje bíblico específico, esforzándose en vincularlo a las respectivas áreas de pertenencia (Pentateuco, libros históricos del AT, libros proféticos, libros poéticos y sapienciales, evangelios, corpus paulino, corpus joaneo, cartas católicas).

c) Textos de especial relieve: *Decálogo, Bienaventuranza/Bienaventuranzas, Evangelios.*

III. FIGURAS E IMÁGENES BÍBLICAS

a) Figuras de la historia de la salvación: *Abrahán, Jacob/Israel, Moisés, David, Elías/Eliseo, Juan Bautista, María, Jesucristo, Pablo, Pedro, Apóstol/Discípulo, Ángeles/Demonios.*

b) Modelos generales de la historia: *Niño, Anciano, Hombre, Mujer, Pueblo/Pueblos, Ateo, Enseñanza, Trabajo, Política, Guerra, Paz, Pobreza.*

c) Los grandes símbolos: *Símbolo, Cosmos, Tiempo, Tierra, Jerusalén/Sión, Desierto, Agua, Comida, Animales, Corporeidad, Psicología, Palabra, Hombre.*

IV. TEOLOGÍA BÍBLICA

a) Las categorías teológicas fundamentales:

1. Los protagonistas de la salvación: *Dios, Jesucristo, Espíritu Santo, Hombre, Tiempo, Cosmos.*
2. Los grandes actos de Dios: *Palabra, Alianza, Amor, Misericordia, Reino de Dios, Misterio, Evangelio, Redención, Resurrección, Liberación/Libertad, Verdad, Vida, Elección, Milagro.*
3. Las grandes respuestas humanas: *Fe, Amor, Obras, Reconciliación, Justicia, Ley/Derecho, Misericordia.*
4. La espiritualidad bíblica: *Espíritu Santo, Santidad, Amor, Verdad, Vida, Oración, Pobreza, Virginidad.*
5. La creación: *Hombre, Tiempo, Cosmos, Belleza, Vida, Paz.*
6. La salvación mesiánico-escatológica: *Mesianismo, Resurrección, Paz, Gozo, Luz/Tinieblas, Justicia, Liberación/Libertad, Retribución.*
7. El misterio del mal: *Mal/Dolor, Pecado, Muerte, Luz/Tinieblas, Ira, Justicia, Ángeles/Demonios.*

b) Las estructuras de la salvación:

1. *Iglesia, Pueblo/Pueblos, Tierra.*
2. *Fe, Elección, Vocación, Carisma, Apóstol/Discípulo.*
3. *Liturgia y culto, Pascua.*
4. *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Reconciliación, Matrimonio, Sacerdocio, Unción de los enfermos, Imposición de manos.*

A

ABDÍAS

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo.* II. *El escrito.*

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Abdías (en hebr. *'Obadyah*, "siervo de Yhwh") es uno de los doce profetas menores; no sabemos de él nada concreto. Se le atribuye un libro, que es el escrito profético más breve que conocemos: consta de un solo capítulo de 21 versículos. Según una antigua tradición judía, el profeta habría sido un idumeo convertido al judaísmo, que se habría puesto luego a seguir al profeta Elías. Se trataría entonces del profeta mencionado repetidas veces en la corte del rey Ajab (874-853), cuya impía conducta, sin embargo, no compartía, apoyando más bien la línea religiosa del gran Tesbita. Sería, pues, éste el Abdías del que se habla en 1Re 18,2ss. En realidad, esta identificación es inverosímil, como se deduce del escrito que lleva su nombre.

II. EL ESCRITO. Según algunos críticos, se trata de fragmentos que se remontan a autores y tiempos distintos; según otros, se trata de un escrito al que luego hizo algunos añadidos su propio autor. El escrito es realmente demasiado breve y se presta mal a subdivisiones artificiosas, aunque se pueden distinguir en él dos secciones: 1-14 y 15-21.

En la primera sección tenemos una amenaza contra Edón por la actitud que mantuvo en la época de la destrucción de Jerusalén (en el 587 a.C.). Puesto que hasta diez de sus versículos se leen con pocas variantes en Jer 49,7-22, cabe preguntar cuál de los dos textos es el original. No se excluye, sin embargo, que los dos dependan de otro texto que no ha llegado a nosotros; en aquella época eran muy frecuentes los oráculos contra Edón. En efecto, muchos judíos buscaron entonces refugio en Idumea (cf Jer 40,11), pero no fueron bien acogidos, ya que los idumeos eran aliados de Nabucodonosor (2Re 24,2); se alegraron de la derrota de sus vecinos (Lam 4,21), se dirigieron hacia el Negueb y ocuparon la parte sur del territorio del reino de Judá (Ez 35,10-12). En esta sección contra Edón leemos también una bella, aunque muy breve, descripción de Petra —que fue luego la capital de los nabateos— y de sus rocas características. Otros textos contra los edomitas, que se remontan al mismo período, se leen en Jl 4,19; Ez 25,12-14 y 35-36; Is 34 y 63,1-6.

En la segunda sección (vv. 15-21) el profeta, o el redactor, extiende su horizonte al "día de Yhwh" y encuadra dentro de él el oráculo pronunciado con ocasión de unos sucesos históricos concretos, poniéndolos en una perspectiva apocalíptica; este método aparece también en otros profetas (por ejemplo, Joel e Is 13).

Las dos partes de este breve escrito son intensamente nacionalistas: la primera lanza maldiciones contra el odioso vecino, y la segunda le desea que quede borrado de la faz de la tierra el "día de Yhwh", es decir, cuando Yhwh haga justicia a Israel y condene a sus opresores.

Según el profeta, todos los pueblos están sometidos al gobierno universal del Señor, que aplica a todos ellos la medida rigurosa de su justicia, cuya manifestación más espléndida se realizará en "el día de Yhwh" (v. 15). La justicia divina es ecuánime, y por eso sabrá descubrir el orgullo en cualquier sitio que anide (Edón, el enemigo clásico de Israel). Esta certeza en la acción justa de Dios se transforma en raíz de esperanza para Israel, oprimido y pisoteado (vv. 19-21).

BIBL.: Alonso Schökel L.-Sicre Díaz J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 995-1006; Bernini G., *Sofonia, Gioele, Giona,* Paoline, Roma 1983³; Deissler A.-Delcor M., *Les petits Prophètes,* París 1964; Elliger K., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten,* Gotinga 1964⁵; Rinaldi G., *I profeti minori* II. *Osea, Gioele, Abdia, Giona,* Marietti, Turín 1959; Wolff H.W., *Dodekapropheton: Obadia und Jona,* Neukirchen 1977.

L. Moraldi

ABRAHÁN

SUMARIO: I. *Los patriarcas y el período patriarcal:* 1. Las historias patriarcales; 2. Las diversas tradiciones escritas: *a)* La tradición J, *b)* Las tradiciones E y P, *c)* Trasfondo antiguo; 3. Datación de las tradiciones orales; 4. Su origen. II. *Abrahán en el AT:* 1. El ciclo genesíaco de Abrahán: *a)* La tradición J, *b)* La tradición E, *c)* La tradición P, *d)* Fundamento histórico, *e)* El Dios de Abrahán; 2. Abrahán en los otros libros del AT. III. *Abrahán en el NT:* 1. En la literatura no paulina; 2. Relectura paulina: *a)* Carta a los Gálatas, *b)* Carta a los Romanos.

La historia de los orígenes de Israel está dominada por la figura de Abrahán, considerado como el padre del pueblo elegido (Is 51,2). También los cristianos lo consideran su padre en la fe (Rom 4,11). Los musulmanes llaman a Abrahán *el-Khalil,* el amigo de Dios.

I. LOS PATRIARCAS Y EL PERÍODO PATRIARCAL.

Entre la historia primitiva (Gén 1-11) y el éxodo de Egipto (Éx 1-15) se leen en Génesis unos cuarenta capítulos (11,10-50,26) relativos a los antepasados del pueblo de Israel, llamados patriarcas: Abrahán (11,10-25,30), Isaac, Jacob (25,11-36,43) y José (37-50). Su historia tiene una importancia capital para el pueblo de Dios, ya que explica los presupuestos que condicionan la / alianza establecida por Dios con el pueblo de Israel asentado en la tierra de Canaán. En los relatos de los patriarcas destacan los temas principales de la religión de Israel: el culto a un único / Dios, la / revelación, la / elección, la promesa, el don de la / tierra.

1. Las historias patriarcales. Los capítulos relativos a los patriarcas propiamente dichos (Abrahán, Isaac y Jacob) describen los viajes y las emigraciones de los padres, sus ocupaciones, sus vicisitudes familiares, sus matrimonios y sus fallecimientos, así como sus relaciones con los vecinos. Se trata de la historia clánica de un grupo sólidamente ligado por vínculos de sangre. Las narraciones son breves y episódicas, en conexión con los diversos lugares cultuales de Palestina. Abundan las genealogías, las etimologías populares de nombres de lugares y de personas, los relatos dobles. El conjunto da la impresión de ser un engarce de anécdotas autónomas. Son frecuentes las intervenciones de Dios, que se manifiesta para hacer promesas. El hilo conductor que une los episodios es la promesa de un hijo o de una numerosa descendencia y el ofrecimiento de la posesión de la tierra de Canaán. Se pone de relieve la actitud

religiosa de los patriarcas. La historia de José [/ Génesis III] presenta una estructura unitaria y continua, y la acción de Dios se revela a través del juego normal de las causas naturales.

2. Las diversas tradiciones escritas. El conjunto narrativo sobre los patriarcas, en su forma actual, se fijó por escrito después del destierro de Babilonia. Teniendo a su disposición varias fuentes escritas (J, E, P) [/ Pentateuco II-V], el redactor final hizo una selección de episodios, destacando la tradición yahvista, insertando las anécdotas en la cronología sacerdotal y yuxtaponiendo los diversos relatos sin preocuparse de su armonización.

a) *La tradición J.* En el siglo X el autor yahvista fue el primero que recogió las tradiciones existentes en estado oral y les dio una interpretación religiosa. Deseando legitimar la institución monárquica en un momento en que el paso a esta nueva forma de gobierno suponía serios problemas religiosos, el autor reunió materiales preexistentes de distinto origen y finalidad, procedentes del norte y del sur del país, insertándolos en un cuadro unitario y aplicándolos a todo el pueblo de Israel gracias a la unidad realizada por la monarquía; en efecto, la dinastía davídica era considerada como la realización de las promesas hechas por Dios a los patriarcas y al mismo tiempo como la institución que había de procurar la salvación de las naciones.

b) *Las tradiciones E y P.* En el siglo VIII a.C. el autor elohísta, perteneciente al reino del norte, recogió y fijó por escrito las tradiciones patriarcales, especialmente las relativas a la Palestina central, con la finalidad de legitimar la alianza del Sinaí, amenazada por el sincretismo cananeo. El autor presenta a sus contemporáneos la figura de los patriarcas como modelos de fidelidad al Dios de la alianza. Durante el destierro de Babilonia los sacerdotes y los teólogos de Jerusalén interpretaron a su modo las antiguas tradiciones patriarcales con la intención de infundir ánimo en los desterrados, sumergidos en la apatía y en la desesperación. Las promesas de la descendencia numerosa y de la posesión de la tierra habrían de realizarse una vez más, ya que la palabra de Dios se cumple infaliblemente.

c) *Trasfondo antiguo.* En tiempos de su fijación por escrito y en el momento de su redacción final las tradiciones patriarcales se vieron sometidas a un evidente proceso de actualización. Los pueblos vecinos y adversarios de los patriarcas fueron identificados con las tribus y los pueblos sometidos por el rey David: arameos, moabitas, amonitas, edomitas, filisteos. Las tradiciones de Abrahán, que se habían conservado hasta entonces dentro del grupo tribal de la Palestina meridional, se integraron en el patrimonio narrativo de todo el pueblo de Israel. De esta forma Abrahán se convirtió en el ancestro de la genealogía de los patriarcas. No hay que excluir, sin embargo, que la emigración de Abrahán de Mesopotamia, con etapas en Siquén y en Betel, represente una reivindicación de las tradiciones relativas a Jacob-Israel en favor del antepasado.

Sin embargo, la actualización de las tradiciones, realizada en tiempos de David y en los siglos sucesivos, no afectó a la solidez sustancial de las tradiciones preexistentes. Dentro de la tradición escrita se advierte una convergencia fundamental sobre la trama y la naturaleza de los relatos patriarcales. El contexto religioso y social en que se desarrollan los acontecimientos patriarcales es muy distinto del contexto del Israel histórico.

Los clanes patriarcales son grupos nómadas que no poseen tierras. El poder del padre es absoluto; la religión del Dios de la promesa y del Dios de los padres es muy distinta del yahvismo mosaico y de la religión popular cananea. Los santuarios frecuentados por los patriarcas no comprenden los lugares de culto que surgieron después de la ocupación de Palestina (Guilgal/Gálgata, Silo, Mispá, Jerusalén), y se identifican con los santuarios reprobados en el Deuteronomio. Los patriarcas son considerados por el pueblo de Israel, no como héroes populares y proféticos o como jefes carismáticos, sino como padres y antepasados del pueblo de Dios (cf Os 12 y el conocimiento de los diversos episodios patriarcales del ciclo de Jacob). Como descendientes de los patriarcas, los hebreos se sienten comprometidos en las vicisitudes y en las promesas que forman el objeto de los relatos de Génesis.

3. DATACIÓN DE LAS TRADICIONES ORALES. La formación de las tradiciones orales relativas a los patriarcas se sitúa en el segundo milenio a.C., antes del asentamiento de los hebreos en Canaán (s. XIII). Es verdad que ningún texto extrabíblico y ningún testimonio arqueológico confirman explícita o implícitamente la existencia histórica de cada uno de los patriarcas. No se encuentran fuera de la Biblia alusiones a personas, grupos o tribus pertenecientes a la época patriarcal. Ni aparecen en Génesis nombres, fechas o acontecimientos que permitan datar con precisión la época histórica de los antepasados de Israel. Ni siquiera nos sirve de ayuda el capítulo 14 de Génesis, que presenta diversas dificultades literarias e históricas. Sin embargo, se puede afirmar que los nombres propios contenidos en Génesis, la geografía supuesta, las costumbres practicadas, la historia posterior de las tribus inducen a situar a los patriarcas entre los siglos XIX y XIV del segundo milenio a.C. Algunos autores se inclinan por el siglo XIX (R. de Vaux), otros en favor del siglo XIV (C.H. Gordon). Los nombres de los patriarcas se encuentran en los textos mesopotámicos de la primera mitad del segundo milenio (Mari, Chagar Bazar) y en los textos egipcios de execración. Se trata de nombres semíticos, que no pertenecen al tipo ordinario de la onomástica acádica y recuerdan a los nombres israelitas de persona más antiguos. Hay que admitir que se ha conservado históricamente el recuerdo de los que llevaron esos nombres. Las costumbres patriarcales y los usos jurídicos que se suponen en los relatos de Génesis —por ejemplo, el estatuto del concubinato y de la adopción— guardan relación con los textos descubiertos en Mari y en Nuzu (s. XV) y con las leyes hititas (s. XV). Pero estos textos recogen concepciones jurídicas difundidas por todo el antiguo Oriente, desde comienzos del segundo milenio hasta la época neobabilónica; por eso no ofrecen argumentos seguros para fechar con precisión los relatos de Génesis.

4. SU ORIGEN. Las antiguas tradiciones orales se referían a los jefes de cada clan seminómada, que vivían independientemente unos de otros. La cultura era la de los pastores de pequeños rebaños, interesados por las trashumancias, que ofrecían la posibilidad de utilizar pozos y terrenos húmedos. La religión era la del Dios de los padres, basada en el culto a un Dios personal, que prometía la fecundidad, la descendencia y la posesión de la tierra en el contexto de un pacto al que tenía que permanecer fiel el clan. En un segundo tiempo estas figuras de los jefes se confundieron con las tribus, que los consideraron como antepasados; las tradiciones de los jefes se adornaron con los rasgos característicos de cada grupo. A continuación, los antepasados y las tribus que se sedentarizaron fueron localizados en varios centros: en Mesopotamia, en torno a Jarán, patria de la parentela de los tres patriarcas; en Galaad, más allá del Jordán; en la Palestina central (Siquén, Betel); en la Palestina meridional (Mambré, Hebrón), y en el Negueb (Berseba). Las tradiciones se enriquecieron con rasgos culturales sacados de los pueblos vecinos, asumiendo formas literarias, jurídicas y religiosas de cuño amorreo, hurrita y cananeo. El Dios de los padres fue identificado con *'El-'Elyôn, 'El-Roy, 'El-'Ôlam*, y se adoptaron las formas cultuales de los diversos santuarios cananeos. Se desarrollaron las etimologías populares, las etiologías locales y las leyendas cultuales. Con el transcurso de los años surgieron ciclos literarios en los que se estructuraron orgánicamente las antiguas tradiciones tribales. Las relaciones existentes entre los clanes particulares y los diversos grupos más amplios se expresan mediante el procedimiento de la genealogía. De este modo se llega desde Abrahán hasta los héroes epónimos de las tribus de Israel.

Los relatos patriarcales no son biografías, sino una colección de materiales variados, que surgieron de forma autónoma y se reunieron luego en ciclos y en tradiciones durante un largo período de transmisión oral. En torno a los jefes clánicos, de cuya historicidad sustancial no es razonable dudar, se desarrollaron sagas y leyendas, cuyo valor tiene que sopesarse en cada caso. Por eso es imposible reconstruir detalladamente la figura de los patriarcas. Estos personajes podían ser incluso contemporáneos, como lo atestigua su origen, los itinerarios, los lugares visitados y los motivos de las narraciones, muchas veces análogos y a veces paralelos.

II. ABRAHÁN EN EL AT.

Abrahán es el primero de los patriarcas, y su historia se nos narra en catorce capítulos de Génesis.

1. EL CICLO GENESÍACO DE ABRAHÁN. Los capítulos 11,10-25,10 de Génesis presentan un cuadro relativamente orgánico de la figura de Abrahán. Son el resultado de la fusión y yuxtaposición de las tradiciones J, E y P, que se derivan a su vez de una larga tradición oral. En el transcurso de este proceso secular, la figura de Abrahán se enriqueció con narraciones de diverso origen y orientación. En los capítulos del Génesis se encuentran tradiciones etnológicas (16,12; 19,36-38), listas de tribus (25,1-4), etimologías populares (16,11.14; 17,5; 21,6.31), sagas relativas a la fundación de cultos locales (12,7-8; 14,18-20), relatos de teofanías (15,1-11; 16,13; 18). Pueden distinguirse dos ciclos de narraciones: el ciclo de Abrahán propiamente dicho y el de Lot. El núcleo primitivo de la historia de Lot es una tradición popular relativa a un cataclismo que sacudió el sur y el sudeste del mar Muerto (c. 19). Al menos para algunos detalles, como los episodios de la mujer de Lot y el origen de los moabitas y amonitas (19,26.30-35), se trata de un relato etiológico de origen trasjordánico, integrado en la historia de Abrahán. Lot es sobrino del patriarca (12,5), que compartió con él el país y lo salvó de la catástrofe (19,29). La historia alude al parentesco de origen entre los israelitas y sus primos de Trasjordania.

a) *La tradición J.* Esta tradición es la que se impone en la narración del Génesis sobre Abrahán. Se abre con un solemne preámbulo de gran

relieve teológico (Gén 12,1-3). Invitado a dejar el país de sus padres, Abrahán recibe la promesa de una descendencia. Después de atravesar Siquén y Ay, el patriarca pasa a Egipto (c. 12) y, una vez de vuelta a Canaán, se separa del sobrino Lot (c. 13). El nacimiento de Ismael no soluciona el problema del hijo prometido. En Mambré, donde establece su residencia, Abrahán recibe una nueva promesa de descendencia. Convertido en el amigo de Dios, intercede en favor de Sodoma (c. 18) y salva a Lot cuando es destruida Sodoma, mientras que las hijas de Lot, mediante un incesto, dan origen a las tribus moabita y amonita (c. 19). Nace el hijo prometido, Isaac (21,1-7), que, junto con Ismael, se establece en Berseba (16,14; 24,62). Los últimos episodios yahvistas del ciclo de Abrahán son: el pacto establecido con Abimelec en Berseba (21,32-34), el sacrificio de Isaac en el monte Moria (22,16) y el envío del criado a Jarán para preparar el matrimonio de Isaac (c. 24).

El punto de vista teológico que predomina en la presentación yahvista de la figura de Abrahán es la dialéctica entre promesa y cumplimiento y el tema de la bendición. Llamado por Dios en un mundo pagano, Abrahán es el depositario débil y amenazado de las promesas divinas sobre la prole y la tierra. Dios vela por él, y progresivamente va haciendo que los hechos rubriquen sus palabras. Abrahán anciano y Sara estéril se convierten en los padres de Isaac, y el patriarca va tomando poco a poco posesión de la tierra de Canaán. Cuando el tema de la descendencia se relacionó con la constitución del pueblo de Israel y el de la posesión de la tierra con el tema del éxodo, se amplió la promesa hecha a Abrahán y se la relacionó con el crecimiento global de su estirpe (16,1-16; 21; 15,1-6), mientras que la toma de posesión de todo el territorio de Canaán se desplazó en el tiempo (15,7-21).

La bendición se comprendió como una fuerza interna que irrumpe en la estirpe de Abrahán, desemboca en la constitución del pueblo de Israel y se extiende a todas las naciones que tienen alguna relación con el pueblo de Dios (12,2-3; 26,3). Abrahán intercede por los que están sometidos a la ira divina (18,17-18), se alía con los que eran sus enemigos (26,29) e interviene favorablemente en el sector de la prosperidad material (c. 20).

Para la tradición J, Abrahán es un modelo de vida religiosa y moral. A pesar de las dificultades, se somete a Dios con una fe a toda prueba. Es totalmente obediente a las indicaciones del cielo, invoca el nombre de Dios y erige memoriales para recordar las apariciones divinas y las promesas acogidas con heroica confianza.

b) *La tradición E.* Está representada en el ciclo de Abrahán de forma fragmentaria. Gén 15, que trata de las promesas y de la alianza, y el capítulo 24, que narra el matrimonio de Isaac, están compuestos de fragmentos enlazados con la tradición J. En Gén 15,6 es donde se lee la célebre frase: "Creyó al Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo". Gén 15 termina con el recuerdo de la estancia de los descendientes del patriarca en Egipto y de su instalación en Canaán, después de haber llegado a su culminación la iniquidad de los amorreos. Los hechos principales de la vida de Abrahán están localizados en Berseba: el rapto de Sara por el rey Abimelec (c. 20), el pacto establecido con dicho rey (21,22s), la expulsión de Agar y de su hijo Ismael (21,6.8-21) y el sacrificio de Isaac (c. 22). La figura de Abrahán es idealizada. En el episodio de Abimelec se ve exonerado de la mentira, al haber

entregado su mujer al rey no por fragilidad humana, sino por obediencia a Dios; es un profeta y un modelo de confianza en Dios (15,6). Gracias al temor de Dios supera la terrible prueba del sacrificio de su hijo, reconociendo la misteriosa y exigente autoridad de Dios y fiándose por completo de su voluntad. Abrahán es el prototipo del hombre justo, que tiene una fe inquebrantable en la palabra de Dios.

c) *La tradición P.* Son propias de esta tradición algunas noticias topográficas y biográficas, como el detalle de que Abrahán salió de Ur hacia Canaán, y no sólo de Jarán (11,31), y de que tenía setenta y cinco años cuando dejó Jarán (12,4). Gén 17 describe la alianza que Dios estableció con Abrán, el cambio de este nombre por Abrahán y la imposición de la circuncisión. Hay noticias particulares relativas a la separación de Lot, al nacimiento de Ismael y de Isaac. En Gén 23 se narra la compra de la cueva de Macpela en Hebrón para el sepulcro de su esposa y el suyo propio.

Los círculos sacerdotales del tiempo del destierro subrayan el compromiso que Dios asumió con Abrahán y sus descendientes *(berît* = alianza) y la observancia de la ley por parte del patriarca, que se sometió a la circuncisión como signo de la pertenencia al pueblo de Dios. De forma legal, Abrahán se convierte en propietario de un pequeño trozo de aquella tierra que Dios le había prometido a él y a sus remotos descendientes. Los datos cronológicos de la tradición P no son fiables. Sara habría tenido setenta y cinco años cuando fue deseada por Abimelec (c. 20); Agar habría cargado sobre sus espaldas a su hijo Ismael de diecisiete años (21,14).

d) *Fundamento histórico.* El nombre de Abraham parece ser una forma abreviada de Abîram, que significa "mi padre es excelso". Es un nombre teofórico, ya que "mi padre" designaría al Dios protector. La forma *Abrahán,* de la que Gén 17,5 ofrece una explicación popular (padre de la multitud), es simplemente una variante dialectal del nombre Abrán, y está atestiguada en los textos egipcios de execración (siglo XVIII a.C.) bajo la forma de Aburah(a)ma. La patria del clan de Abraham parece que ha de buscarse alrededor de Jarán, una región llamada "Arán de los dos ríos" (Aram Naharaim: 24,10) o llanura de Arán (Padán Arán: 25,20), identificada con el valle de Balih situado entre el Tigris y el Éufrates. En esta región están localizados varios nombres de los antepasados del patriarca, como Téraj (11,26), Najor (11,22s), Sarug (11,21s). Como seminómadas, Abrahán y su clan transmigraron a la tierra de Canaán, plantando sus tiendas al sur de Palestina, en Mambré. Aquí el patriarca erigió un altar (13,18 J), recibió la visita divina (c. 18) y adquirió una cueva (c. 23 P).

e) *El Dios de Abrahán.* El clan de Abrahán pertenecía al grupo de semitas noroccidentales, que a comienzos del segundo milenio tuvieron un papel político importante en el cercano Oriente (cf Hammurabi en Babilonia), y que suelen llamarse amorreos o protoarameos, para distinguirlos de los arameos del primer milenio a.C. Abrán adoraba a un Dios personal, que acompañaba al clan durante las emigraciones y había hecho algunas promesas relativas a la descendencia y a la posesión de la tierra. Era un Dios siempre y solamente protector, que no castigaba nunca al favorito. En Canaán este Dios entró en relaciones con el Dios 'El, el ser supremo del panteón cananeo, conocido bajo los diversos títulos de *'El-'Elyôn, 'El-'Ôlam, 'El-*

Šadday. Abrahán se adhirió a este Dios con lealtad y confianza.

2. ABRAHÁN EN LOS OTROS LIBROS DEL AT. Como clara demostración de la realización de las promesas divinas, Abrahán es considerado también como el progenitor de los israelitas, llamados "raza de Abrahán" (Is 41,8; Jer 33,26). El patriarca vivió como monoteísta en medio de una sociedad pagana (Jos 24,3), fue escogido (Neh 9,7), redimido (Is 29,28) y bendecido por Dios (Miq 7,20). Después del destierro se subraya su perfecta observancia de la ley. Según Si 44,19ss, fue Abrahán el que estableció una alianza con Dios, y las promesas que recibió son un premio por su fidelidad de hombre obediente y circunciso. En 1Mac 2,52, la fe que justificó a Abrahán se presenta no como confianza en la promesa divina, sino como fidelidad práctica a la orden de sacrificar a su hijo Isaac. En el / judaísmo intertestamentario la fe de Abrahán es considerada como una acción meritoria según la lógica de la retribución *(Libro de los Jubileos* 24,11; 12,19; Flavio Josefo, *Antiquitates judaicae* I, 10,3).

III. ABRAHÁN EN EL NT. 1. EN LA LITERATURA NO PAULINA. El patriarca no sólo se presenta como antepasado del pueblo de Israel (Mt 3,9; Jn 8,53.56; He 7,2; 13,26), sino también como progenitor del sacerdocio levítico (Heb 7,5) y del mesías (Mt 1,1). El "seno de Abrahán" es una imagen de la felicidad ultraterrena (Lc 16,22-23), y el cielo es el lugar donde se celebra el banquete de Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11; Lc 13,28). En Sant 2,21-23, Abrahán es considerado como el tipo del hombre que es justificado gracias a las buenas obras que ha realizado.

2. RELECTURA PAULINA. En Gálatas y en Romanos Pablo utiliza el ejemplo de Abrahán para probar, en contraste con el judaísmo intertestamentario, que el patriarca obtuvo la justificación no por medio de las obras, es decir, de las observancias mosaicas consideradas como prestaciones autosuficientes y que exigían una recompensa, sino por medio de la fe, que implica una absoluta confianza en la palabra y en la obra de Dios.

a) *Carta a los Gálatas.* Utilizando con pericia consumada el método rabínico como clave de interpretación del AT, Pablo demuestra en Gál 3,6-18 que la justificación de Abrahán se realizó por la fe, como se lee en Gén 15,6. Por eso hijos de Abrahán son solamente aquellos que imitan la fe del padre. Además, Abrahán fue proclamado fuente de bendición para todos los pueblos, como atestigua Gén 12,3; 18,18.

Siendo el patriarca el creyente por excelencia, se participa de su bendición únicamente a través de la fe. Las promesas hechas a Abrahán se extendieron también a su descendencia (semilla); pues bien, el término "descendencia" está en singular y se refiere a una sola persona, que es Cristo (Gál 3,16). Por eso solamente creyendo en Cristo se entra en posesión de los bienes anunciados y se hereda la promesa. Dado que esta promesa es gratuita y compromete sólo a Dios, hay que excluir que los herederos de los bienes prometidos sean los que observan la ley.

En Gál 4,21-31, el apóstol ofrece una explicación alegórica del texto del Génesis sobre Sara y Agar y sus hijos Isaac e Ismael, el uno fruto de la promesa y el otro de la naturaleza. Los que observan la ley reflejan la condición de Ismael, hijo de la esclava, mientras que los que creen en Cristo apelan a la mujer libre y al hijo de la gracia [/ Jerusalén IV, 4].

b) *Carta a los Romanos.* En el *midraš* exegético contenido en Rom 4,1-25 el apóstol interpreta la historia de Abrahán a la luz de Cristo y al servicio de su profunda teología de la historia de la salvación. Abrahán no tiene por qué jactarse ante Dios, ya que se ha hecho justo por fe y por pura gracia. En efecto, fue justificado antes de estar circuncidado; por eso su relación con Dios no depende de las obras. Como beneficiario de la promesa divina basada en la fe, Abrahán tiene por herederos a los creyentes. La fe de Abrahán, profesada en una situación desesperada, es una prefiguración de la fe de los creyentes en Cristo, resucitado de entre los muertos.

En la figura articulada de Abrahán, el apóstol Pablo encuentra los motivos fundamentales de su teología de la justificación, que se realiza independientemente de las obras de la ley y de la circuncisión, mediante la fe sola, de forma gratuita, que excluye toda discriminación entre judíos y paganos. En la relación con Dios no hay nada que se deba, no hay ninguna razón para exaltar la propia suficiencia y el propio mérito; todo parte de la gracia divina, a la que uno se adhiere por medio de la fe. Abrahán es el modelo histórico y el preanuncio profético de esta economía de la fe y de la gracia.

BIBL.: ALT A., *Der Gott der Väter,* C.H. Beck, Munich 1953, 1-78; BONORA A., *Recenti studi storiografici sui racconti patriarcali (Gén 12-36),* en "Teologia" 8 (1983) 83-108; CAZELLES H., *Patriarches,* en "DBS" VII (1966) 81-156; CLEMENTS R., *Abraham,* en *Theologisches Wörterbuch zum AT* I, Kohlhammer, Stuttgart 1973, 53-62; ID, *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition,* SCM Press, Londres 1967; COLLIN M., *Abrahán,* Verbo Divino, Estella 1987; DE VAUX R., *Les Patriarches hébreux et l'histoire,* Cerf, París 1967, 175-185; ID., *Historia Antigua de Israel* I, Madrid 1975; GORDON C.H., *The Patriarchal Narratives,* en "Journal of Near Eastern Studies" 13 (1954) 56-59; KILIAN R., *Die vorpriesterlichen Abrahamüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich Untersucht,* Peter Hanstein Verlag, Bonn 1966; JEPSEN A., *Zur Ueberlieferungsgeschichte der Vätergestalten,* en "Wissenschaftliche Zeitschrift Lipsia" 3 (1953/54) 265-281; OHFINK N., *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15,* Katholisches Bibelwerk Verlag, Stuttgart 1967; MARTIN-ACHARD R., *Actualité d'Abraham,* Delachaux, Neuchâtel 1969; MICHAUD R., *Los patriarcas,* Verbo Divino, Estella 1976; THOMPSON T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham,* Walter de Gruyter, Berlín 1974; VAN SETERS J., *Abraham in History and Tradition,* Yale University Press, New Haven-Londres 1975; VESCO J.L., *Abraham: Actualisation et relectures. Les traditions vétérotestamentaires,* en "RSPT" 55 (1971) 33-80; VIRGULIN S., *La sequela di Abramo,* en *Parola, Spirito e Vita* 2, Dehoniane, Bolonia 1980, 7-24; ID, *La speranza della terra e della numerosa discendenza nel libro della Genesi,* en ib 9, Dehoniane, Bolonia 1984, 13-26; WALIS G., *Die Tradition von den drei Ahnvätern,* en "ZAW" 81 (1969) 18-40; WILCKENS U., *Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen, Fs G. von Rad,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1961, 111-127.

S. Virgulin

ADOPCIÓN FILIAL

/ Bautismo IV, 2

AGEO

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo.* II. *El escrito:* Textos particulares.

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Ageo (en hebr. *Ḥaggaj:* "nacido en día de fiesta") es uno de los doce profetas menores, el primero de los llamados "profetas de la reconstrucción", junto con Zacarías y Malaquías. Las breves secciones de este libro datan del mes de agosto al mes de diciembre del año 520 a.C. Sobre

la persona del profeta sólo sabemos lo que podemos deducir de la lectura de su escrito. Por la cualificación de "profeta" que se le da en el título se puede fácilmente pensar que estaba dedicado al culto, es decir, a la liturgia oficial en el templo (donde el año 538 se había erigido el altar de los holocaustos).

Los acontecimientos políticos cooperaron al despertar religioso de este período. Al morir Cambises, hijo de Ciro, el 522, estallaron violentos desórdenes en todo el imperio persa; sólo en Babilonia aparecieron sucesivamente tres impostores como pretendientes a la sucesión; pero hubo otros más en las provincias hasta el 520, cuando Darío tomó sólidamente en sus manos las riendas del imperio. El profeta Ageo ve en estas agitaciones no sólo los signos premonitores del final del imperio, sino también los signos del grande y decisivo renacimiento de los judíos. Y ante todo, ante la inminencia de la inauguración del reinado de Yhwh, es preciso que no falte el templo. Junto a Ageo aparece el profeta Zacarías, y, gracias a la exaltación de las esperanzas mesiánicas, sigue adelante la reconstrucción del templo.

Pero al mismo tiempo se agudizan las tensiones con los samaritanos. Por otra parte, el sátrapa de la provincia transeufratina quiere ver claro en esos movimientos subversivos, que le parecen ligados a la reedificación del templo. Se dirige a Jerusalén; los judíos apelan a la autorización de Ciro (del 538), y él extiende un informe a Darío (Esd 5,3-17). Respetando la voluntad de Ciro, Darío aprueba la reconstrucción y exige que en el nuevo templo se ofrezcan sacrificios y se eleven oraciones por él y por sus hijos. Sin embargo, los persas tomaron la precaución de alejar del gobierno de Judea a todos los descendientes de la familia real de David, aunque no sabemos cómo lo consiguieron; quizá destituyeron a Zorobabel, o a su muerte no le dieron un sucesor de sangre real. Lo que está claro es que el último oráculo de Zacarías, de noviembre del 518, no habla ya de Zorobabel, a pesar de la promesa de Ageo de diciembre del 520. Se sabe que desde agosto del 520 a marzo del 515 se terminó el templo, sin que se realizase la gran esperanza de la liberación y de la salvación. Las vicisitudes del templo y la situación política y social, así como la actividad de Ageo, están además ilustradas por su contemporáneo, el profeta Zacarías (cc. 1-8), que comenzó su misión dos meses después (octubre-noviembre del 520), y por el libro de Esdras (5,1; 6,14), que menciona expresamente a los dos profetas.

El libro se refiere sólo al breve período (apenas cuatro meses) en que Zorobabel y el sumo sacerdote Josué estaban al frente de los "retornados" del destierro de Babilonia.

II. EL ESCRITO. El brevísimo texto de Ageo puede dividirse en cinco secciones:

— 1,1-11: exhortación a Zorobabel —gobernador de Judea— y a Josué, para que lleven a cabo la reconstrucción del templo (cuyos fundamentos se habían puesto el año 537; cf Esd 3,8; 5,16). La lentitud, dice el profeta, es la causa de que no vaya bien la situación: se está echando el dinero en una bolsa con agujeros.

— 1,12-15: respuesta de Zorobabel, de Josué y del pueblo a la llamada del profeta, y reanudación de los trabajos de reconstrucción.

— 2,1-9 (octubre del 520): profecía dirigida a los dos jefes y al pueblo: la gloria de este segundo templo superará a la del primero, ya que en virtud de una inminente transformación política afluirán a él todos los tesoros de las naciones.

— 2,10-19: la cosecha y los frutos han sido escasos hasta ahora e inmaduros, ya que eran impuros los sacrificios y las ofrendas al Señor; si cambian, el Señor les bendecirá.

— 2,20-23: dirigiéndose a Zorobabel, el profeta anuncia que Dios derribará pronto los reinos enemigos y las potencias paganas, y hará de él un "anillo-sello". Como en las palabras introductorias a los dos capítulos (1,1 y 2,1), así como en el cuerpo de la narración (1,12; 2,10.13.14.20), se habla del profeta en tercera persona, es probable que el escrito sea obra de un discípulo, aunque no puede excluirse que esta forma de expresión corresponda a una preferencia expresiva de Ageo para dar la impresión de la objetividad más completa hacia la palabra de Dios.

TEXTOS PARTICULARES. En 2,7 se dice, según el texto hebreo, que afluirán a Jerusalén "los tesoros de todas las gentes", y que así el nuevo templo se llenará de gloria. Pero la versión latina, la Vulgata, tiene una frase que se ha hecho célebre: "Et veniet desideratus cunctis gentibus" ("Vendrá el esperado de todos los pueblos"), dándose de este modo al versículo un sentido claramente mesiánico. Más que de una versión equivocada, se trata de una interpretación deliberada.

En 2,23 el profeta dice directamente a Zorobabel (de parte de Dios): "Mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar, porque te he elegido". En la antigüedad, el sello se llevaba al cuello o en el dedo de la mano y nunca se separaban de él; en este pasaje es evidente que Ageo trata a Zorobabel como rey mesiánico. Pero Zorobabel desapareció de la escena poco después del año 520, quizá incluso antes de que se acabara el segundo templo en el año 515 [/ Zacarías].

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1129-1140; ACKROYD P.R., *Studies in the Book of Haggai*, en "Journal of Jewis Studies" 2 (1951) 173-175; 3 (1952) 1-13; ID, *The book of Haggai and Zechariah* I-VIII, ib, 151-156; BERNINI G., *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Ed. Paoline, Roma 1985[5]; BEUKEN W.A.M., *Haggai, Sacharja*, Assen 1967; CHARY Th., *Aggée, Zacharie, Malachie*, París 1969; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes*, París 1964; RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Marietti, Turín 1969.

L. Moraldi

AGUA

SUMARIO: *Introducción.* I. *El agua, elemento de la creación:* 1. El agua para la vida; 2. El agua para la purificación. 3. Las grandes aguas. II. *El agua como signo y como símbolo:* 1. El agua para la sed del alma; 2. El agua para la purificación del corazón; 3. "Como las grandes aguas". Conclusión.

INTRODUCCIÓN. La voz "agua" (hebr. *mayîm,* siempre en plural; gr. *hýdōr)* aparece más de 580 veces en el hebreo del AT y cerca de 80 veces en el griego del NT, de las cuales casi la mitad en los escritos de la tradición joanea. Pero en torno al término agua aparece toda una constelación de términos (el más frecuente es "mar", hebr. *yam,* 395 veces; gr. *thálassa,* 92 veces en el NT), que expresan más directamente la experiencia humana del agua. Así pues, en la Biblia se encuentra: *a)* la terminología meteorológica: lluvia (de otoño, de invierno, de primavera), rocío, escarcha, nieve, granizo, huracán; *b)* la terminología geográfica: océano, abismo, mar, fuente (agua viva), río, torrente (inundación, crecida); *c)* la terminología del aprovisionamiento: pozo, canal, cisterna, aljibe; *d)* la terminología del uso del agua: abrevar, beber, saciar la sed, sumergir (bautizar), lavar, purificar, derramar.

Dada la inseparable conexión con todas las formas de vida y con la existencia del hombre en particular, el agua asume en todas las áreas geográfico-culturales un valor simbólico-evocativo, que en el mundo bíblico reviste tonalidades propias. En conjunto, para el AT el tema del agua afecta a unos 1.500 versículos, y a más de 430 para el NT. Es una masa enorme de textos, que atestigua la casi continua presencia de ese elemento en la Biblia, en sus diversas expresiones y valoraciones.

En este artículo podemos solamente dar algunas indicaciones y orientaciones generales sobre el tema del agua como elemento de la creación y como elemento simbólico, indicando que no todos los textos se pueden catalogar exclusivamente bajo una u otra categoría.

I. EL AGUA, ELEMENTO DE LA CREACIÓN. La Biblia se abre y se cierra sobre un fondo de "visiones", en donde el agua es un elemento dominante. Las dos tradiciones del Pentateuco (P: Gén 1,1ss; J: Gén 2,4bss), que se remontan a los orígenes —aunque desde puntos de vista correlativos y diversos—, ponen en escena el agua como elemento decisivo de la protología; lo mismo hace el Apocalipsis con la escatología (Ap 21-22), inspirándose, por lo demás, en temas de la escatología profética (cf Ez 47,1-12; Jl 4,18; Zac 14,8...). Parece como si la protología y la escatología no pudieran pensarse para el hombre bíblico sin asociar de algún modo a ellas este elemento que envuelve y transmite sensaciones y exigencias, problemas y afanes encarnados en él a lo largo de siglos de historia, vivida en una tierra sustancialmente avara de agua, en donde su búsqueda y su aprovisionamiento era un problema constante y una cuestión de vida o muerte.

En estas visiones de los orígenes y del cumplimiento, el agua está presente en las dimensiones fundamentales en que las percibe el hombre bíblico: *a)* el agua que depende de la iniciativa de Dios y del hombre; el agua benéfica, condición de bienestar y de felicidad, indispensable a la vida del hombre, de sus ganados y de sus campos, necesaria para las abluciones profanas y rituales; el agua doméstica, que éste está en disposición de dominar; el agua a medida del hombre, podría decirse (cf Gén 2, 6.10; Ap 22,1-2); *b)* el agua del océano terrestre y celestial [/ Cosmos II,2], del mar, de los grandes ríos con posibles inundaciones, o sea, el agua no sólo está fuera del poder del hombre, sino que es además una amenaza potencial y puede convertirse en agua de muerte y no de vida, de devastación y no de fecundidad y crecimiento (cf Gén 1,2.6-10; 6,11.21-22).

1. EL AGUA PARA LA VIDA. "Indispensables para la vida son el agua, el pan, el vestido y una casa" (Si 29,21; en 39,26 añade otros alimentos, pero el agua sigue siendo lo primero); "El que camina en justicia... tendrá pan y no le faltará el agua" (Is 33,15-16). El pan y el agua representan una asociación espontánea para indicar garantía de vida en regiones áridas. En nuestras regiones de clima templado el agua es sustituida fácilmente por el "acompañamiento" o por el "vino", o es omitida ("ganarse el pan"), puesto que normalmente no constituye ningún problema para la vida. En Éx 17,1-7; Núm 20,2-11 (período de la peregrinación por el desierto) se leen páginas que atestiguan de forma dramática la necesidad de agua para la supervivencia misma de Israel. En el episodio de Éx 17, Israel, exasperado por la sed, se pregunta: "¿Está o no está el Señor en medio de nosotros?" La falta de agua, que pone en peligro la supervivencia del pueblo recién liberado de la esclavitud del faraón, pone también en cuestión la presencia providencial de Yhwh, su poder salvador y el sentido mismo de la liberación; pero, en realidad, lo que pone en cuestión es la falta de fe de Israel, su manía de tentar a Dios (Dt 6,16; Sal 95,9), a pesar de la reciente liberación prodigiosa.

Mas también la vida en la tierra de Canaán imponía la búsqueda, la recogida y la atenta conservación del agua procedente de la lluvia o de las fuentes. La arqueología ha puesto de manifiesto sistemas hidráulicos a veces imponentes y complejos, construidos para asegurar el agua a la ciudad, sobre todo en caso de asedio. Los más grandiosos son los de Jerusalén, Gabaón, Meguido (cf J.B. Pritchard, *Agua,* en *Enciclopedia de la Biblia* I, Garriga, Barcelona 1963, 243-252). La Biblia alude sólo ocasionalmente a estos sistemas, el más conocido de los cuales es ciertamente el que forma un túnel de unos 540 m. en forma de S, excavado en tiempos de Ezequías bajo la colina Ofel, para llevar el agua de la fuente de Guijón, en el valle del Cedrón, hasta dentro de Jerusalén, en el estanque o piscina de Siloé (cf 2Re 20,20; 2Crón 32,30). Una famosa inscripción en la pared del túnel —conservada actualmente en el Museo Arqueológico de Estambul— exalta la obra realizada por las escuadras de excavadores, que partieron de los dos extremos del túnel hasta encontrarse. La excavación de pozos es muy conocida desde el tiempo de los patriarcas (cf Gén 26,18-22.32; Núm 21,17s), aun cuando del célebre pozo de la samaritana (Jn 4,5-6.12) no hay ninguna alusión en la historia patriarcal de Jacob.

Para la vegetación en general, y especialmente para el cultivo, la situación de Palestina está bien caracterizada por Dt 11,10-12: "La tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la tierra de Egipto..., donde echabas la semilla y la regabas con tu pie, como se riega una huerta. La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra de montes y de valles que riega la lluvia del cielo. Esta tierra depende del cuidado del Señor; sobre ella tiene fijos sus ojos el Señor desde el comienzo hasta el final". El texto continúa exhortando a la fidelidad a la alianza, que garantizará la lluvia a su tiempo y la abundancia, y poniendo en guardia contra la infidelidad, que obligaría a "cerrarse los cielos" y provocaría "la carestía y la muerte" (vv. 13-17; en Palestina las precipitaciones anuales apenas son suficientes para la agricultura). En el texto del Deuteronomio se siente el eco de situaciones como la que describe 1Re 17,1-16 (la sequía en tiempos de Elías), vividas dramáticamente por Israel en su tierra, y de las que el Deuteronomio hace una lectura teológica.

Dada la conformación geográfica de Palestina, la promesa de una tierra en la que "mana leche y miel" (Éx 3,8; Núm. 13,27) —aun cuando la expresión idealice esta tierra, especialmente para los que entraban en ella después de varios años de desierto, como las tribus de Josué— tenía que incluir alguna referencia a la lluvia fecundante, como parte integrante del don de la tierra, uno de los pilares de la alianza. En efecto, la lluvia y la sequía son uno de los elementos de las bendiciones y maldiciones que forman parte del "protocolo" de la alianza (cf Lev 26,34.19-20; Dt 28,12.22-24; cf también la oración de Salomón: 1Re 8,35s; 2Crón 6,26s). El texto de Dt 8,7s ofrece una descripción idílica de la tierra prometida, "tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas", que revela el afecto y desea suscitar el entusiasmo de Israel por su tierra, más que reflejar una situación objetiva; por eso la describe como un jardín de Dios (cf Gén 13,10). Más realista es Sal 65,10-14, que describe la fiesta de

la tierra cuando Dios "abre su maravilloso tesoro, los cielos" (Dt 28,12): sólo entonces "las praderas se cuajan de rebaños y los valles se cubren de trigales", ya que la lluvia es una visita de Dios, signo de su benevolencia y complacencia. Los territorios montañosos de Samaría y de Judea no conocen otros modos de vestirse de fiesta.

En el NT el agua en este sentido es mencionada muy raras veces, y siempre en función de otros temas determinantes; recordemos el vaso de agua fresca ofrecido al discípulo de Jesús, que no quedará sin recompensa (Mc 9,41); la lluvia que manda el Padre misericordioso (junto con el sol) para la vida de buenos y malos (Mt 5,45); el agua que la samaritana tiene que sacar del pozo cada día, porque nunca apaga plenamente la sed (Jn 4,13).

2. El agua para la purificación. El agua como medio de limpieza y de higiene es recordada pocas veces en la Biblia. Aparte de la escasez, que imponía restricciones en todo lo que iba más allá de las necesidades fundamentales para la vida de las personas y de los animales, y aparte de la mentalidad y de las costumbres en cuestiones de higiene, el carácter profano de este uso del agua no presenta en sí mismo ningún interés. Se leen luego algunas indicaciones ocasionales sobre el ofrecimiento de agua a los huéspedes para lavar y refrescar los pies cansados del viaje (cf, p.ej., Gén 18,4), práctica que seguía vigente en tiempos del NT (cf Lc 7,44; Jn 13,5). Por otros motivos siguen siendo famosos los baños de Betsabé (2Sam 11) y de Susana (Dan 13), ¡que tuvieron algún espectador de más!

El empleo del agua como medio de purificación ritual está presente en casi todas las religiones y se relaciona con lo que es considerado "impuro" y debe volver al estado de pureza, es decir, purificado para ser empleado en el culto, mediante abluciones realizadas según determinadas modalidades y normas rituales.

La normativa que más interesa atañe a las personas que pueden ponerse voluntariamente, o incurrir involuntariamente, en situaciones que las hacen "impuras", es decir, indignas de estar en la presencia de Dios en el templo, en la asamblea sagrada, en la guerra santa. El documento P ha recogido y codificado normas de purificación por medio de abluciones para los sacerdotes (Éx 29,4; 30,18-21), para el sumo sacerdote el día del *kippur* (Lev 16,4.24), para impurezas derivadas de fenómenos sexuales normales o patológicos (Lev 15), para impurezas contraídas al tocar un cadáver (Núm 19,2-10), para purificar el botín de guerra (Núm 31,23-24)... El agua de los celos (Núm 5,11-31) no se refiere a un rito de purificación; obligaban a tragarla a la mujer sospechosa de adulterio para revelar su inocencia o su culpabilidad. Era una especie de ordalía o juicio de Dios. La expresión "agua santa" (única en el AT) indica quizá que el agua era sacada de una fuente sagrada, o más simplemente que era de un manantial, es decir, que se trataba de agua viva.

En el NT son raras las alusiones a estas abluciones rituales. La tradición sinóptica (cf Mc 7,2-4; Mt 23,25; Lc 11,38) alude a ellas en tono polémico contra la proliferación e imposición de lavatorios y de abluciones en detrimento de una religiosidad más auténtica o comprometida. Jn 2,6 tiene una indicación aparentemente ocasional ("Había allí seis tinajas de piedra para los ritos de purificación de los judíos..."), pero que dentro de su estilo caracteriza a un mundo que está para acabar frente a la irrupción de la nueva era mesiánica, representada por el vino que aparece

de pronto prodigiosamente en aquellas vasijas. El gesto de Jesús que lava los pies a "los doce" (Jn 13,1-15) va ciertamente más allá del significado de un acto de caridad humilde que se propone como ejemplo. Este lavatorio no tiene ningún carácter ritual; es un servicio; sin embargo, el signo orienta hacia una purificación. Las palabras de Jesús contienen una referencia al bautismo ("el que se ha bañado...": 13,10) como purificación, que es el camino normal en la Iglesia de acoger el servicio que hizo Jesús a los suyos, aun cuando la purificación sea una de las categorías —no la única— en el NT para la comprensión de la realidad cristiana del / bautismo (cf Jn 3,5; Rom 6), y para Juan lo que purifica radicalmente es la palabra de Jesús (15,3) acogida con fe.

3. Las grandes aguas. Esta expresión hebrea *(mayîm rabbîm* = lit. las muchas aguas) es una fórmula fija, que indica el agua cósmica que rodea y envuelve al mundo (a menudo en paralelismo con *yam,* el mar, y *tehôm/tehôm rabbah,* el abismo, el gran abismo, el *mabbûl,* el océano celestial que rodea y pende sobre la tierra), y también las aguas de los grandes ríos. Esta concepción del cosmos implica una amenaza constante para la vida del hombre. En la Biblia está presente esta concepción, pero las reacciones que suscita asumen tonalidades propias; efectivamente, también esta realidad es percibida, casi filtrada, a través de la fe que hunde sus raíces en la experiencia histórico-religiosa original que Israel como pueblo realizó en el mar Rojo. No es fácil reconstruir qué es lo que sucedió concretamente, pero en aquel acontecimiento fundador para la fe de Israel (Éx 14,31) —cuyos ecos se perciben en toda las Biblia, incluido el NT, hasta el Apocalipsis (15,3)— el pueblo constató el poder de su Dios frente a las grandes aguas. Una experiencia análoga se registró para la entrada en la tierra prometida con el paso del Jordán durante la época en que iba lleno (Jos 3,15). Así, la marcha del pueblo elegido desde la tierra de la esclavitud hasta la tierra de la libertad queda encuadrada por las gestas del poder de Yhwh sobre las grandes aguas: realmente "el Señor hace todo lo que quiere en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos" (Sal 135,6).

Esta fe influyó sin duda, aunque de diversas formas, en el doble lenguaje que se observa en la Biblia en conexión con el agua cósmica: un lenguaje más imaginativo, emotivo y poético, que recurre a expresiones de la mitología medio-oriental; y otro lenguaje desmitificado, que podría llamarse más teológico. Se leen, por consiguiente, textos que aluden a una lucha victoriosa de Yhwh con las aguas cósmicas, personificadas a menudo en monstruos del caos primordial (cf, p.ej., Sal 74,12-14; 77,17-19; 89,10-11; Job 7,12; 26,13; Is 51,9), y otros textos que eluden esta escenografía y hablan de las aguas del mar o del abismo como de cualquier otro elemento de la creación (Gén 1,1-9-10.20-21; Sal 29,10; 33,6-7; 104,24-26; Prov 8,28-29; Job 38,16). El lenguaje que utiliza imágenes de la mitología reevoca a menudo de forma explícita o alusiva el acontecimiento del mar Rojo (cf, p.ej., Sal 74,13-14; Is 51,9-10). El recurso a imágenes mitológicas aparece siempre como un artificio literario para exaltar el poder de Yhwh; por eso la coherencia de las imágenes es secundaria, como puede verse en la alusión al Leviatán de Sal 74,13s, donde el monstruo, compendio de todo lo que es hostil a Dios, queda despedazado y destruido; y en Sal 104,26, donde aparece como una criatura de Dios, igual a las demás, que se divierte en el mar, que es también obra de Dios.

El lenguaje más desmitificado aparece de manera inesperada más a menudo en conexión con el vocablo *tehôm* (36 veces, traducido normalmente al griego por *ábyssos).* A pesar de la semejanza fonética, los filólogos niegan la derivación directa de *tehôm* del acádico *Tiamat,* el caos primordial en lucha con Marduk, el campeón de los dioses del orden (cf C. Westermann, *tehôm* en *DTAT* II, 1286-1292). En la Biblia, *tehôm* designa la gran masa de agua del mar, su inmensa superficie o su insondable profundidad, como dato geográfico en un sentido puramente objetivo, sin personificación alguna. En el judaísmo indicará también la profundidad de la tierra (o *še'ol),* independientemente de la presencia o no del agua. Es interesante ver cómo esta palabra, a pesar de ser tan afín a la *Tiamat* babilonia, no se utiliza nunca en el sentido de una potencia hostil a Dios, ni siquiera con motivo literario de antítesis para exaltar la fuerza de Yhwh; en Is 51,10 su uso parece ser un correctivo de la imagen mitológica del dragón Rajab despedazado. La *tehôm* es un elemento de la creación, y está tan lejos de indicar una fuerza hostil a Dios que es más bien una fuente de bendiciones, ya que está también en el origen de las fuentes de agua de la tierra firme (cf Gén 49,25; Dt 8,7; Sal 78,15; Ez 31,4). También el relato del diluvio —independientemente de la mezcla de fuentes y de su incongruencia— puede ser ejemplar en este sentido: la narración presenta al gran abismo *(tehôm rabbah)* y al océano celestial (el *mabbûl)* como masas de agua de las que Yhwh dispone a su gusto y según su voluntad (Gén 7,11; 8,2). La misma solemne *berît* pactada con Noé es un signo de este dominio pacífico (Gén 9,11). El hombre bíblico evoca con frecuencia las tradiciones del diluvio; pero no se siente amenazado por las aguas, a pesar de que la tierra está rodeada y envuelta por ellas. La experiencia histórico-religiosa que está en la base de su fe engendra la convicción más profunda de que la relación hombre-Yhwh e Israel-Yhwh es la realidad primera y decisiva para la seguridad de su existencia respecto a la relación hombre-creación. Esto se expresa de forma casi didáctica en el libro de la Sabiduría, último escrito del AT: en la lectura midrásica que el autor hace de algunos momentos del éxodo (Sab 10-12; 16-19) descubre en los acontecimientos el orden admirable de la Providencia, que coordina los elementos creados por ella para la salvación de Israel y el castigo de sus opresores (en particular para el agua, cf, p.ej., 11,6-14).

En el NT, si exceptuamos algunos recuerdos del AT (mar Rojo) y el uso simbólico que hace de él el Apocalipsis, el mar está presente en algunos momentos de los Hechos (viajes de Pablo) y en los evangelios, que (excepto Lucas) utilizan este nombre para el lago de Genesaret. Algunos episodios, como la tempestad calmada (Mc 4,36-41 y par) o los puercos invadidos por los demonios que se precipitan en el mar (Mc 5,11-13 y par), pueden presentar el "mar", en la intención de los evangelistas, como la sede de las potencias hostiles al reino de Dios, de los demonios, sobre los cuales Jesús tiene de todas formas el poder soberano de Yhwh (cf Sal 65,8: "Tú, que acallas el estruendo de los mares"; cf también Sal 89,10; 107,29). Pero éste es también el mar en el cual y del cual vivían varios discípulos, a los que Jesús había llamado de las barcas para que lo siguieran; es el mar por el que camina con menos peligro que por los senderos de Palestina (Mt 14,25-27) y por el que también Pedro puede caminar mientras confíe en Jesús (vv. 28-31); es el mar donde tiene lugar la pesca milagrosa (Lc 5,4-11; Jn 21,1-14). Los episodios evangélicos que tienen como escenario el "mar" de Galilea podrían eventualmente indicar la situación de la comunidad de Jesús en el mundo, con las fatigas, los peligros y también los éxitos que esa situación habrá de suponer.

II. EL AGUA COMO SIGNO Y SÍMBOLO. Para las indicaciones conceptuales y terminológicas relativas a "signo y símbolo" en la moderna antropología, cf / Símbolo. El uso simbólico de una realidad natural tiene una función cognoscitiva y comunicativa: más que una ayuda, es una condición para expresar percepciones o experiencias interiores que el sujeto intenta formularse a sí mismo, aun antes de comunicárselas a los demás, captando en los objetos de su conocimiento sensible ciertas sintonías y correspondencias con esas personas y experiencias. En la concepción bíblica, toda la creación y la historia vivida por Israel están en estrecha dependencia de Dios; por consiguiente, todo (cosas, personas, acontecimientos) puede convertirse en signo de su presencia, en instrumento de su acción, en indicio de algún aspecto de esa relación tan compleja y no siempre fácilmente descifrable de Dios con el hombre. El agua en sus diversos valores se ha convertido fácilmente en símbolo de realidades más profundas, que Israel vivía como pueblo de Dios. La abundancia de aguas con que se describen la protología y la escatología representa ya atávicas nostalgias y aspiraciones, temores y repulsas del hombre bíblico (y en general del medio-oriental), pero interpretadas a la luz de su relación con Yhwh, con el Dios de la alianza, que da un colorido particular a este elemento simbólico fundamental.

1. EL AGUA PARA LA SED DEL ALMA. La protología y la escatología enmarcan la historia, y especialmente la historia del pueblo de la alianza con Dios, llamado a vivir cada día de una realidad que deduce toda su necesidad del simbolismo del agua, comprendida su penuria. Los hebreos tenían que comprar también el agua (Is 55,1; cf Lam 5,4), lo mismo que se compraban normalmente otros alimentos; pero el profeta invita: "¡Id por agua, aunque no tengáis dinero!" El agua que Dios ofrece por labios del profeta no se compra realmente con dinero; la invitación a coger agua es una invitación a escuchar: "Prestad oído..., escuchad, y vivirá vuestra alma" (Is 55,3). El agua es la "palabra", que es verdaderamente la vida de Israel (Dt 8,3; 32,47), sin la cual ni siquiera existiría. De la palabra de Dios dirigida a Abrahán, de la palabra que le promete una descendencia, nace Israel (Gén 12,1-2). En un tiempo en que esta "palabra", que no sólo dio origen, sino que acompañó a Israel a lo largo de su historia, todavía no había sido fijada ni codificada, sino que resonaba en la viva voz de los hombres de Dios, su falta provocaba "hambre y sed", lo mismo que la falta de pan y agua. Amós amenaza con esta "carestía y sequía", por la que las "bellas muchachas y los jóvenes apuestos" se marchitarán por la sed e irán vagando anhelantes en busca de esa agua (Am 8,11-13). El silencio de Dios forma parte de su castigo, es una especie de destierro del alma de Israel alejada de la "palabra" por haber prestado oídos a otras palabras, por haber buscado otras aguas. Algunos decenios después de Amós, Isaías en el reinado de Judá se lamentaba de que el pueblo hubiera "despreciado las plácidas aguas de Siloé" (Is 8,6), para recurrir a las aguas impetuosas y abundantes del río por antonomasia, el Éufrates. La humildad y la placidez de las aguas de Siloé (la fuente que aseguraba el agua, y por tanto la vida, a Jerusalén) y la masa de aguas caudalosas del gran

río señalan la desproporción de poder y de seguridad, por motivos políticos, entre una "palabra" fiable y la alianza con un gran imperio como el asirio de aquellos tiempos, frente a la coalición siro-efraimita que preocupaba a Ajaz (734). Vendrá el emperador Teglatfalasar y aniquilará a Efraín y a Damasco; pero será como una inundación también para Judá, según las palabras de Isaías (Is 8,7-8). Unos decenios más tarde, Jerusalén pudo constatar también la eficacia infalible de la "palabra" que garantizaba su salvación frente a Senaquerib (701 a.C.), siempre con la condición de un acto de fe, que esta vez no vaciló en hacer Ezequías, sostenido una vez más por Isaías (cf Is 37). La fuente de agua viva, abandonada por Judá, volverá otra vez bajo la pluma de Jeremías, en contraposición a las cisternas resquebrajadas, rotas, que no contienen agua (Jer 2,13); estos símbolos se aclaran unos versículos más adelante. Judá ha abandonado al Señor, su Dios, y va intentando beber de las aguas del Nilo y del Éufrates (2,17-18), buscando su seguridad en unas alianzas que se revelarán siempre inútiles y desastrosas, hasta la tragedia del 586 a.C. No cabe duda de que el anónimo profeta del final del destierro, el Déutero-Isaías, se inspiraba también en la experiencia profética de su gran maestro y modelo del siglo VIII y de otros profetas, cuando afirmaba la eficacia infalible de la palabra de Dios, parangonándola con la lluvia: después de caer, produce infaliblemente sus efectos sobre la tierra que la acoge (Is 55,10-11).

Estos versículos situados al final del Déutero-Isaías parecen ser el sello de todo lo que había ido anunciando apasionadamente a lo largo de 16 capítulos: el final del destierro y el retorno a la patria de los desterrados será como un nuevo éxodo. Su lenguaje, rico en imágenes deslumbradoras y de un intenso *pathos,* está totalmente orientado hacia una reactivación de la fe en el Dios de los padres, presente y de nuevo en acción para rescatar a su pueblo y conducirlo otra vez a su tierra; invita a mirar hacia adelante, al futuro; el sentido del retorno a la tierra de los padres está precisamente en el hecho de que la historia de la alianza entre Dios y su pueblo no se ha agotado, sino que ha de continuar. La imagen del agua, que aparece con frecuencia, va acompañada del motivo del camino que hay que recorrer para regresar: habrá que recorrer regiones desiertas, pero éstas se transformarán en tierras surcadas de arroyos, y por tanto ricas en vegetación y en frutos, dispuestas a ofrecer solaz y descanso a los desterrados en marcha: "Sí, en el desierto abriré un camino y ríos en la estepa..., para abrevar a mi pueblo, a mi elegido" (Is 43,19-20; cf Is 41,17-20; 44,3-4; 48,21; 49,10; 51,3: "Hace el desierto como al Edén..., la estepa como el jardín del Señor"). También Is 35 se inspira en el Segundo Isaías, representándose el retorno de los "rescatados" del Señor como una solemne procesión litúrgica que se desarrolla por la vía sacra que conduce a Sión a través de un desierto transformado por fuentes y arroyos (35,6-7). El agua, condición de vida de las caravanas, que programaban su recorrido según la distancia de los oasis y de los pozos, sigue siendo el símbolo de una palabra que garantiza lo que anuncia, que crea condiciones de vida y la renueva incluso donde parece imposible y destinada a extinguirse.

En la línea de este simbolismo se sitúan los textos que se refieren al individuo, concretamente al "justo", el hombre que asume la posición justa delante de Dios: es como los árboles plantados junto a las corrientes de agua, que están en condición de sobrevivir incluso en tiempos de sequía

(Sal 1,3; Jer 17,8; Is 58,11; Ez 19,10...). A la imagen estática del árbol acompaña la dinámica del rebaño, al cual el pastor proporciona agua guiándolo a las fuentes (Sal 23,2; Jer 31,9; cf Ap 7,17). El agua está siempre entre las primeras realidades que afloran a la fantasía como símbolo de vida segura y feliz, tanto presente como futura. Por eso el salmista percibe el deseo del encuentro con Dios, de vivir cerca de su santuario, como una sed ardorosa (Sal 42,2-3: "Como la cierva busca corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente..."; Sal 63,2: "¡Oh Dios, tú eres mi Dios..., mi alma tiene sed de ti...").

La literatura sapiencial conoce y utiliza el agua como símbolo de la sabiduría. Está presente en algunas sentencias proverbiales (cf Prov 13, 14; 18,4; 20,5; Si 15,3; 21,13), que de ordinario ponen en primer plano al sabio, más que la sabiduría. Sólo en Si 24,23-32 encontramos de forma más amplia y refleja el uso simbólico del agua. Después de identificar la sabiduría con el libro de la ley del Altísimo, el Sirácida dice que la ley contiene tanta sabiduría como agua hay en los ríos del paraíso (Gén 2,10-14), que más allá del jardín riegan toda la tierra (¡añadiendo a ellos el Jordán y quizá el Nilo!). De esta abundancia Ben Sirá ha sacado un canal para regar su huerto... Pero la imagen no prosigue coherentemente; dice que este canal se ha convertido en un río y un mar..., ¡y no se sabe ya qué habrá podido suceder con su huerto! La fantasía se ha detenido en el agua, que pasa a ser símbolo de toda la sabiduría recogida en su libro como fruto de su estudio, de su meditación y de su reflexión sobre la *tôrah,* además de la oración al Altísimo y de la observación del mundo (cf Si 39,1-3.5-8: ¡el autorretrato del autor!).

En el NT la presencia del agua con este valor simbólico aparece solamente en los escritos de la tradición joanea. Si en el Apocalipsis hay una perspectiva escatológica (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17), la del cuarto evangelio es claramente actual o eclesial. En el diálogo con la samaritana (Jn 4,7-15), el agua simboliza un don no muy precisado, que parece posible identificar con la revelación de Dios, del Padre, que Jesús hace a los hombres. En la invitación dirigida a la gente en la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,37-39), el agua se identifica con el Espíritu que recibirían los creyentes en Cristo desde el momento de su "exaltación", según el comentario del evangelista en 7,39. Es conocida la doble posibilidad de lectura de Jn 7,37b-38, tomando como base la puntuación adoptada: *a)* "El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba, como dice la Escritura..."; *b)* "El que tenga sed, que venga a mí y que beba el que cree en mí. Como dice la Escritura, de sus entrañas brotarán ríos de agua viva". Las dos lecturas encierran algunas dificultades sintácticas (cf G. Segalla, *Giovanni,* Ed. Paoline 1976, 262s); de todas formas, la interpretación más joanea es ciertamente la cristológica en los dos casos, ya que es de Jesús de donde brota el agua viva y es él quien la da. Jn 19,34 es el texto que en la óptica de Juan parece dar cumplimiento a los demás que hablan del don del agua viva como revelación suprema y definitiva de Dios en Jesús levantado en la cruz y como Espíritu, dones que están ligados a la muerte de Jesús (Jn 7,39; cf 8,28). La simbología más directamente sacramental parece secundaria o implícita en el agua viva que Jesús da y que sale al encuentro de la sed de conocimiento y de salvación definitiva: "El que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás" (Jn 4,14). Las modalidades concretas a través de las cuales se

recoge esta agua no se excluyen en el texto, pero no se muestran en primer plano.

2. EL AGUA PARA LA PURIFICACIÓN DEL CORAZÓN. También como elemento esencial de muchos ritos de purificación, el agua sufre un proceso de simbolización a medida que el conocimiento de Israel, sobre todo bajo el impulso de la predicación profética, profundiza en el concepto de pecado y en la idea de que la impureza de la criatura humana o su indignidad para estar en presencia de Dios es una situación interior, esto es, "del corazón", más que exterior: no hay ningún agua natural ni rito alguno que pueda purificarlo. De todas formas, el agua seguirá siendo el símbolo evocativo más inmediato y comprensible de una intervención que sólo Dios puede realizar. Por eso el orante de Sal 51 pide directamente a Dios la purificación: "Lávame..., purifícame" (v. 4), "purifícame..., lávame" (v. 9), y concreta luego su sentimiento invocando a Dios para que quiera crear en él un corazón nuevo (v. 12). Aparece aquí el verbo *bará,* que la Biblia reserva para la acción de Dios; el verbo de la creación (Gén 1,1), de donde se deduce la convicción de que una verdadera purificación interior, una verdadera liberación del pecado, equivale a una creación y que esta operación es únicamente obra de Dios. Resuena en estas expresiones del salmista su meditación sobre algunos textos proféticos, como los de Is 1,18; Jer 31,33-34; sobre todo Ez 36,25-27 (cf también Zac 13,1: "En aquel día brotará un manantial..., para lavar los pecados e impurezas"), los textos clásicos que anuncian una nueva relación con Dios, que originará una purificación interior, un cambio del corazón, ese corazón nuevo que será el único capaz de acoger por entero una nueva alianza.

3. "COMO LAS GRANDES AGUAS". El agua del océano o de los grandes ríos, exorcizada en el plano cosmológico, sigue siendo la imagen simbólica de los grandes peligros que acechan la vida del pueblo o del individuo, frente a los cuales uno es tan impotente como la barquilla a merced del mar tempestuoso o un territorio ante una inundación que lo derriba y lo sumerge todo. Esta imagen aparece en los / Salmos de lamentación (cf Sal 18,4.5.16; 69,2-3.15-16; 88,17-18; 124,4) para presentar a Dios una situación sin otra salida que la intervención de su omnipotencia misericordiosa.

A veces la imagen de las aguas desbordadas aparece en los profetas para indicar la invasión de una nación por los enemigos. La llegada ya recordada de los asirios, llamados por el rey de Judá, Ajaz, será como una inundación del gran río (Is 8,6-8): Samaría se verá arrastrada por poderosas aguas que la anegarán, contra las que no servirá ningún refugio (Is 28,2.17; véase esta misma imagen para la región de los filisteos en Jer 47,2 y para Babilonia en Jer 51,52).

La corriente apocalíptica remitifica a su vez el mar en cierto sentido, enlazando con la mentalidad semítica ancestral. La masa caótica de las aguas vuelve a ser la morada terrible e insidiosa de las potencias enemigas de Dios. De ella suben los monstruos de la destrucción (cf Dan 7,3ss; Ap 11,7; 13,1; 17,5.8-18), que tienden a destruir o impedir el "cosmos" que Dios va realizando en la historia de la salvación ("el cielo nuevo y la tierra nueva", Ap 21,1; cf Is 65,17; 1Pe 3,13), el pueblo nuevo que él se va formando ("el resto de la descendencia de la mujer", Ap 12,17, contra el que el dragón vomita su riada de agua). El "Sitz im Leben" de este género es la lucha, la persecución contra el pueblo de Dios, los santos del Altísimo

(Dan 7,25). La transposición simbólica hace de ella un combate cósmico entre dos campos claramente contrapuestos. La escenificación utiliza algunos elementos que en la tradición anterior de Israel habían servido como motivo literario para exaltar la potencia de Yhwh, y que ahora se convierten en símbolo de personas, de acontecimientos, de instituciones que forman el "campo enemigo" de Dios y de su pueblo. Por eso el mar con sus monstruos, símbolo una vez más de toda entidad que en el curso de los siglos se ha opuesto al designio de Dios, desaparecerá (Ap 21,1), mientras que seguirá vigente el don de aquel agua que es símbolo de todo lo que Dios ha creado para la vida y la felicidad plena de las criaturas que han acogido su propuesta de salvación, su amor redentor (cf Ap 22,1-2, que recoge el tema del agua que devuelve la salud y da la vida, de Ez 47,1-12).

Otros simbolismos secundarios, podríamos decir ocasionales, aparecen también en la Biblia en relación con el agua: en Prov 5,15-18 ("Bebe el agua de tu propia cisterna..."); el sabio exhorta a apreciar el amor conyugal, poniendo en guardia contra la infidelidad; en 2Sam 14,14 la mujer de Técoa apela al agua derramada en tierra como imagen de la vida que transcurre inexorable e irrecuperable. Está claro que este último simbolismo está ligado a la característica de la "liquidez" más que al agua en sí misma; además el Cantar prefiere el vino al agua como imagen del amor entre los esposos (cf Cant 1,4; 2,4), o la miel y la leche (4,11), pero sin olvidar el agua (4,15).

Un gesto simbólico ligado más propiamente al agua es el "lavarse las manos" para declarar la propia inocencia en hechos de sangre (Dt 21,6; cf Sal 26,6), gesto que hizo célebre Pilato en otro sentido, sustrayéndose a su obligación concreta de juez, que le imponía dejar en libertad a un acusado reconocido como inocente (Mt 27,24).

CONCLUSIÓN. Es significativo que en la Jerusalén celestial el vidente de Patmos no vea ningún templo ni fuente alguna de luz, ya que Dios y el Cordero son su templo y su luz (Ap 21,22-23), mientras que se le muestra el río de agua viva (Ap 22,1-2). Siguiendo en la tradición joanea, podemos recordar que el cuarto evangelio identifica a Jesús con la luz (Jn 8,12) y, de algún modo, con el templo (Jn 2,19-23), pero no lo identifica con el agua; el agua pertenece, en su realidad creada, así como en su valor simbólico, a la categoría del "don", incluso del don por excelencia, el Espíritu derramado en los que creen en Cristo (7,39; cc. 14 y 16, *passim;* Rom 5,5; 2Cor 1,22; Gál 4,4-7). La presencia del agua en la visión de Juan sirve para significar —al parecer— que la vida eterna con Dios y en Dios existe como don perennemente acogido, que no anula, sino que supone la alteridad entre el que da y el que recibe, entre el Dios de Jesucristo, el Padre, y sus hijos, hechos definitivamente conformes con la imagen del Hijo mediante este don del Espíritu (Rom 8,16ss.29). El misterio de la paternidad de Dios envolverá a sus hijos, sin anularlos, sin absorberlos o consumirlos en sí, como en cierto sentido las misteriosas e insondables aguas cósmicas envuelven también el universo en la perspectiva bíblica.

BIBL.: AUDET J.P., *La soif, l'eau et la parole,* en "RB" 66 (1959) 379-386; BOISMARD, M.E., *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., VII,38),* en "RB" 65 (1958) 523-546; BRAUN F.M., *L'eau et l'esprit,* en "Revue Thomiste" 49 (1949) 5-30; CASADO CONTRERAS C., *Las aguas bíblicas,* Analecta Calasanctiana 14, Madrid 1972; DAMBRINE L., *L'eau et l'Ancien Testament,* Cahiers bibliques 7, París 1969; DANIÉLOU J., *Le symbolisme de l'eau vive,* en "RSR" 32 (1958) 335-346; ELIADE M., *Las aguas y el simbolismo acuático,* en *Tratado de Historia de las religiones*

I, Cristiandad (Epifanía 7), Madrid 1974, 222-252; GOPPELT L., *Hýdōr*, en *GLNT* XIV, 53-91; GRELOT P., *L'interpretazione penitenziale della lavanda dei piedi*, en *L'uomo davanti a Dio*, Ed. Paoline, Roma 1966, 93-118 (con amplia y documentada panorámica sobre las diversas interpretaciones de Jn 13,1-17); GRELOT P., *"De son ventre couleront des fleuves d'eau". La citation scripturaire de Jean VII, 38*, en "RB" 66 (1959) 369-374 (observaciones sobre el mencionado artículo de Boismard, seguidas de una réplica del mismo Boismard, ib, 374-378); KAISER O., *Die mystische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel*, Beihefte ZAW 78, 1962²; LUCIANI F., *L'acqua nel mondo antico*, en "Parole di vita" 13 (1968) 200-208; MARTON J.L., *A Study of the Significance of Water in Biblical Literature*, Dissertatio, Melbourne 1972; MAY H., *Some cosmic connotations of Maym rabbim "many waters"*, en "JBL" (1955) 9-21; NOLA A. DI, *Acqua*, en *Enciclopedia delle Religioni* I, Vallecchi, Florencia 1970, 22-32; RAYMOND P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, en *VTS* VI, Leid 1958.

A. Girlanda

ALIANZA

SUMARIO: I. *El tema de la alianza hoy.* II. *Antiguo Testamento:* 1. La promesa a los padres; 2. La alianza sinaítica (Éx 19-24): *a)* Alianza y banquete sagrado (Éx 24,1.9-11), *b)* La sangre y el parentesco (Éx 24,3-8), *c)* Alianza y palabra (Éx 19,3-8); 3. El tratado de alianza en el Deuteronomio; 4. La liturgia de la alianza (Jos 24); 5. La alianza real con David; 6. Alianza de amor en los profetas; 7. La alianza de Dios con el mundo; 8. La época posexílica; 9. Conclusión. III. *Nuevo Testamento:* 1. Eucaristía y alianza; 2. Pablo y la alianza; 3. Carta a los Hebreos. IV. *Alianza y creación.*

I. EL TEMA DE LA ALIANZA HOY. En el lenguaje común de hoy, alianza es un término que evoca ordinariamente situaciones políticas o bélicas. Muchas veces expresa un estado de pacificación entre dos o más partes que antes eran enemigas o estaban en conflicto. También a veces alianza indica un "pacto de guerra" entre sujetos (naciones) que se unen contra un enemigo común. Esta acepción del término puede crear dificultades en la comprensión del tema bíblico de la alianza. Para superar estas posibles dificultades de comunicación entre el lenguaje bíblico y el de la gente de hoy, quizá convenga insistir en dos aspectos del término-concepto de alianza: *a)* la alianza es una superación de un estado de hostilidad y de división mediante un acto de pacificación y de reconciliación; *b)* la alianza es siempre, de diversas formas, una situación de comunión o de unión en cierto modo "fraternal".

Parece ser que hoy existe una notable apertura y sensibilidad respecto a estos dos aspectos. En efecto, está muy difundida —aunque a menudo mezclada con ambigüedades y contradicciones— la aspiración a la pacificación, a la superación de las enemistades. Además, el tema de la fraternidad entre los hombres es incluso un tema de conversación habitual.

Lo que hace antipático a la cultura contemporánea el concepto bíblico de alianza parece ser, más bien, la idea de que Dios haga alianza con un hombre. Se trata de una dificultad que no depende de las resonancias eventuales del término "alianza", sino más bien de la idea de Dios que prejuzga la comprensión del mensaje bíblico.

Entre las dificultades del lector moderno de la Biblia está también el debate exegético que, sobre todo por los años sesenta de nuestro siglo, enfrentó a muchos eruditos y produjo una copiosa literatura. Desde 1931 V. Korošec había dirigido la publicación de "tratados" políticos hititas del segundo milenio a.C., que luego comparó con el derecho de Israel y con el relato de los acontecimientos sinaíticos el escritor americano G. Mendenhall (en el 1960). El alemán Kl. Baltzer afinó la investigación, llegando a señalar (1960), también en la

Biblia, un *Bundesformular* (formulario de la alianza). Los estudios de E. Kutsch (a partir de 1973) pusieron en discusión la versión tradicional del término hebreo *berît* por "alianza", proponiendo en su lugar el sentido de "obligación-compromiso" de una sola de las partes contrayentes. A su vez, L. Perlitt, en un brillante estudio de 1969, se ocupó del problema de la datación del uso teológico de *berît*, sosteniendo que no era anterior al movimiento deuteronomista del siglo VII a.C.

Desde el punto de vista de la teología bíblica, W. Eichrodt dio un impulso a la investigación sobre la "alianza" con su *Teología del A.T.* (1933¹), estructurada en torno al tema de la alianza como "categoría" adecuada para unificar el mensaje teológico veterotestamentario.

Mientras que los tratados hititas del segundo milenio a.C. les parecían a algunos demasiado alejados cronológicamente de la época de la formación de los textos bíblicos, llegó un nuevo impulso gracias al reciente descubrimiento (1955) de los tratados de vasallaje de Asaradón y del tratado de vasallaje entre Assurbanipal y las tribus de Kedar (publicado en 1968), todos ellos del período neoasirio, y por tanto contemporáneos del movimiento deuteronómico. Una obra fundamental, que tiene en cuenta todo el debate contemporáneo sobre "alianza y tratado", es el estudio de D. McCarthy (1963¹; 1978², completamente reelaborada), que seguimos en nuestro estudio.

La Biblia presenta una compleja tipología de la alianza, y tanta variedad de formas y de tipos hace difícil una definición que las abarque a todas. Asumimos como concepto heurístico el hecho de que la alianza es un estado o situación de unión entre dos o más partes, sin que sea necesaria una expresión verbal. Finalmente, es importante tener en cuenta que la realidad de la alianza es operante y tiene vigencia incluso en donde no se usan los términos *berît* o *diathēkē*, con tal que se indique una comunión o una relación unilateral que está pidiendo una respuesta.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. Nos ocuparemos tan sólo del ámbito teológico en que se utiliza el término-concepto de "alianza", pero no del ámbito de las relaciones interhumanas que también se definen en el AT como "alianza" en muchas ocasiones, como, p.ej., el pacto entre Isaac y Abimelec (Gén 26,28), entre Josué y los gabaonitas (Jos 9,8.11), el pacto de amistad entre Jonatán y David (1Sam 18,3) o el pacto entre Salomón y el rey Jirán de Tiro (1Re 5,26).

Mantenemos constantemente el término "alianza" para traducir el hebreo *berît;* aunque de hecho la palabra hebrea toma connotaciones variadas y diferentes (juramento, promesa, compromiso, tratado), se trata siempre —intencionalmente— de una relación entre las partes entendida como totalidad, y el juramento, la promesa, etc., son uno de sus elementos o acciones constitutivas, no el todo. El término "alianza" permite no reducir el todo, es decir, la relación entre las partes, a un elemento parcial.

1. LA PROMESA A LOS PADRES. Siguiendo el orden establecido por la Biblia, comenzamos por la alianza con / Abrahán, documentada en un texto (Gén 15,18) atribuido por muchos a la tradición yahvista. En Gén 15 se refiere un rito muy extraño para nosotros. Abrahán, cayendo en un profundo sueño —obviamente, no un sueño natural, sino una condición extática en la que recibe una revelación divina—, tiene la visión de unos animales partidos por la mitad y colocadas una parte frente a otra; por en medio de los animales pasa "una

hornilla humeante y una llama de fuego" (v. 17), símbolo de Dios. El misterioso rito de los animales partidos se explica en Gén 15,18: "Aquel día el Señor hizo (partió) un pacto con Abrán en estos términos: 'A tu descendencia doy esta tierra' ". Se trata de una promesa hecha con juramento. Sin embargo, la promesa expresa también un compromiso vinculante de Dios, que quiere establecer con Abrahán y su descendencia un vínculo estable, dándole una tierra.

La división de los animales tiene un sentido simbólico, recordado también por el verbo "partir la *berît*". Como si se dijera: "Que me suceda lo mismo que ha ocurrido con estos animales si soy infiel a la promesa hecha". La promesa divina compromete a Abrahán y a su descendencia a la fidelidad, instituye una vinculación y una obligación.

Abrahán no realiza ninguna acción, no hace ningún gesto y no dice ni una palabra para expresar este compromiso de su parte. Se le invita a contar las estrellas, es decir, a reconocer que es una pobre criatura incapaz de enumerar y de contar las obras de Dios. Así pues, la promesa de Dios es pura gracia, entrega sin límites ni condiciones; pero además entrega totalmente inmerecida, que no presupone absolutamente nada en Abrahán.

La alianza con Abrahán se menciona también en un texto de la tradición sacerdotal (Gén 17). Se trata siempre de una iniciativa de Dios, que dice: "Éste es mi pacto contigo" (v. 4). La alianza implica tres compromisos de Dios para con Abrahán: *a)* "Te multiplicaré inmensamente; yo haré que de ti salgan pueblos y nazcan reyes" (v. 6); *b)* Yo te daré a ti y a tu descendencia después de ti en posesión perpetua la tierra en la que habitas ahora como extranjero, toda la tierra de Canaán" (v. 8); *c)* "Yo seré vuestro Dios" (v. 8). Abrahán es el destinatario de un don gratuito de amor de Dios, que no solamente promete dones, sino que promete una relación personal con él mismo. Es la alianza de Dios, y no la alianza de Abrahán.

Dios mismo, además, quiere y ordena que Abrahán y su descendencia realicen un signo de su alianza, la circuncisión (Gén 17,9-14), puesto el cual se realiza la alianza con Dios, que permanece ya irrevocable para siempre (*'ôlam*, v. 13). La circuncisión no es una prestación de uno de los contrayentes, ni una condición querida por Abrahán, sino un signo querido por Dios; de forma que cuando los israelitas lo practiquen, expresarán su voluntad de ser partícipes de la alianza de Yhwh.

La alianza con Abrahán se menciona, finalmente, en Neh 9,7-8: Dios escogió a Abrahán, lo hizo salir de Ur, le dio el nombre de Abrahán en vez de Abrán, lo encontró fiel y estableció con él una alianza, es decir, la promesa de darle la tierra de Canaán.

En la raíz de la alianza con Abrahán está, por consiguiente, la voluntad amorosa y magnánima de Dios, o —por decirlo en otras palabras— su entrega gratuita para la salvación de los hombres, a los que desea situar en una relación de proximidad y de comunión con él.

2. LA ALIANZA SINAÍTICA (ÉX 19-24). Los relatos del Éxodo relativos a los acontecimientos localizados en el monte Sinaí son ciertamente el testimonio más denso y más antiguo del concepto de alianza. Los capítulos 19-24 del Éxodo son literaria y teológicamente muy complejos, reflejando diversas tradiciones de tiempos y de lugares diferentes. Aquí nos ocuparemos de ellos tan sólo en lo que se refiere al tema de la alianza.

El término *berît* aparece solamente en Éx 19,5 y 24,7 en la locución *sefer habberît* (rollo de la alianza). Este rollo o código de la alianza (Éx 20,22-23,19) contiene una serie de prescripciones o mandamientos divinos que el pueblo se compromete a observar. Parece suponer una situación sedentaria de Israel, y por eso es probablemente de época tardía, cuando Israel vivía ya en Canaán. En este contexto, "código de la alianza" no designa propiamente la alianza, sino una serie de obligaciones para Israel.

Estos capítulos de Éxodo ofrecen una visión compleja de la realidad de la alianza, expresada en formas diferentes, y no sólo mediante el término *berît*. La alianza es realmente una condición, ¡no una palabra!

a) *Alianza y banquete sagrado (Éx 24,1.9-11).* Consideremos en primer lugar este trozo, que es sin duda el más antiguo y no puede atribuirse a ninguna de las fuentes tradicionales del Pentateuco. Moisés, junto con Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos, representantes de todo el pueblo, "vieron a Dios, comieron y bebieron".

La idea de la adoración de Dios en la montaña corresponde a una tradición bíblica muy extendida (cf Jue 5,4-5; Abd 3,3) y guarda relación con el tema de la peregrinación (p.ej., 1Re 19). Recordemos además que es una característica de los nómadas sellar una alianza con un banquete. Después de que Isaac y Abimelec decidieron establecer un pacto entre sí, el patriarca "les dio un banquete, y comieron y bebieron" (Gén 26,30). Del mismo modo el pacto entre Jacob y Labán lleva consigo un banquete: "Jacob ofreció un sacrificio sobre el monte e invitó a su gente a comer; comieron y pasaron la noche en el monte" (Gén 31,54).

Celebrar un banquete en presencia de Dios es la señal de que uno está en comunión con él y se pone bajo su protección. Es una forma de comunicación no verbal. Dios es el que hace vivir al que está en su presencia, estableciendo con él una relación vital simbolizada en la comida.

En este texto se presenta la alianza como una relación entre el dueño de casa y sus amigos, a los que invita y admite a comer en su presencia. El monte se presenta como un templo, en donde se celebra el banquete sagrado con el que Dios acoge a sus fieles como protector y como padre. En este trozo la alianza se caracteriza como un vínculo casi familiar, sin necesidad de estipulaciones con unas condiciones concretas.

b) *La sangre y el parentesco (Éx 24,3-8).* Moisés construye un altar al pie del monte Sinaí, y luego encarga a unos jóvenes que ofrezcan sacrificios de comunión. Moisés derrama parte de la sangre de los animales sacrificados sobre el altar y con la otra parte rocía al pueblo, diciendo: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (v. 8). Se alude aquí a las palabras del Señor (v. 3), proclamadas por Moisés ante el pueblo, que respondió a una sola voz: "Cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor y obedeceremos".

El rito se describe según la costumbre antigua de una cultura agrícola, puesto que no se alude a los sacerdotes, sino más bien a los jóvenes que ofrecen el sacrificio. Por otra parte, aparecen algunos elementos de época tardía, como la mención del altar estable y la terminología sacrificial que se utiliza. Parece tratarse de un trozo independiente de las tradiciones clásicas (J-E) del / Pentateuco.

Adquiere un significado particular el rito de la aspersión del altar —símbolo de Dios— y del pueblo con la sangre de los sacrificios. La sangre, que entre los israelitas simbolizaba la vida, une a Dios y al pueblo en una inaudita comunión de vida, en un vínculo casi familiar. El vínculo que

así se establece no es natural, de naturaleza biológica. En efecto, la lectura del rollo de la alianza da a conocer las condiciones para que subsista y permanezca la comunión de Dios con su pueblo. La palabra interpreta y confirma el rito. Por tanto, el rito no es un acto mágico, sino que adquiere valor solamente en el contexto de la proclamación del código de la alianza; el rito y la palabra constituyen una unidad indisoluble. La sangre, como símbolo de vida, pertenece a Dios que, mediante Moisés, hace al pueblo partícipe de ella: también los sacrificios de comunión (v. 5) crean una unión entre Dios y el pueblo. La alianza se establece bien a través del rito de la sangre, bien a través de la aceptación de la palabra de Dios.

El carácter personal de la alianza se pone de manifiesto en el compromiso explícito del pueblo (v. 3). La comunión con Dios se significa visiblemente en la ofrenda de los sacrificios (v. 8).

Resumiendo, podemos decir que los elementos constitutivos de la alianza son: la palabra de Dios, la acogida por el pueblo de esa palabra, el rito de los sacrificios y de la aspersión con la sangre. Pero estos elementos no son únicamente una premisa o un presupuesto, sino que son constitutivos de la misma relación de Dios con su pueblo. La alianza sinaítica, en este trozo, no se presenta como un tratado, sino como un vínculo casi familiar: Yhwh y el pueblo están unidos por la misma sangre, es decir, por la misma vida; son como miembros de una sola familia. La alianza crea realmente un vínculo de fraternidad. Los "hijos de Israel" (v. 5) se convierten, en virtud de esta unión, en *'am,* que significa propiamente, no "pueblo", sino "familia". Es la familia de Yhwh.

c) *Alianza y palabra (Éx 19,3-8).* Se trata de un trozo de estilo hierático, solemne, finamente estudiado, que supone ciertamente una profunda reflexión sobre el sentido de los acontecimientos sinaíticos. Es un trozo de poesía litúrgica, probablemente anterior a la obra deuteronomista, pero que se resiente ya del estilo del Deuteronomio. Es dominante el motivo de la terrible presencia de Yhwh en un marco litúrgico. En efecto, la delimitación del recinto sagrado, los ritos de purificación (lavar los vestidos, abstención de las relaciones sexuales), el sonido del *šôfar* y del cuerno evocan el ambiente cultual. La nube, signo de la presencia divina, evoca la nube de incienso del templo; el fuego, símbolo de Dios, recuerda el que se encendía sobre el altar del templo; el *šôfar* y el cuerno son instrumentos litúrgicos. La misma introducción del versículo 1 ("en aquel día") hace referencia a un día concreto de fiesta. El acontecimiento del Sinaí se piensa a partir de la experiencia cultual, para decir que el sentido del acontecimiento no está lejos, cerrado en el pasado, sino que es también el sentido de la celebración continua del culto, en donde se revive y se actualiza la alianza sinaítica como vínculo entre Dios y su pueblo, a través de la palabra de Dios.

Este trozo se diferencia de los demás porque falta en él todo tipo de acción (sacrificio, rito de la sangre, banquete sagrado). La presencia de Dios se identifica en su palabra dirigida a Moisés que, en su calidad de profeta, la anuncia al pueblo. La acción divina está totalmente absorbida en la palabra dirigida al pueblo, que a su vez responde con la palabra. Podríamos decir que se trata de una "liturgia de la palabra".

En los versículos 7-8 leemos: "Moisés vino, llamó a los ancianos del pueblo y les expuso todas estas cosas que el Señor le había ordenado. Y todo el pueblo, a una, respondió: 'Nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho'. Moisés refirió al Señor las palabras del pueblo". Se trata de una alianza constituida por la palabra de Dios, acogida y asumida por los israelitas y referida a Dios como palabra del pueblo. El término *berît,* que aparece en el versículo 5, no designa un pacto o una alianza, sino que, como está en paralelismo con "mi voz", indica las exigencias de la palabra de Dios, que promete a Israel hacerlo propiedad suya particular, un reino con una función sacerdotal respecto al mundo entero, un pueblo consagrado a él. Pero se trata de una promesa condicionada: "Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza *(berît)"* (v. 5). La condición que hay que cumplir no es una prestación del hombre para equilibrar la promesa divina; es simplemente acogida de la voz de Dios y adhesión a su promesa.

También el / Decálogo de Éx 20,1-17 debe relacionarse con las "palabras" pronunciadas por Dios a través de Moisés; en efecto, en el versículo 1 se introduce de este modo el Decálogo: "Dios pronunció todas estas palabras". Por tanto, no parece plausible que el Decálogo tenga que entenderse, como han propuesto algunos autores, a la luz de los tratados hititas del segundo milenio a.C. Ha de colocarse más bien en el marco de la teofanía (Éx 19), en la que Dios manifiesta al pueblo su voluntad. La estructura del Decálogo puede explicarse también sin recurrir a la analogía con los tratados de vasallaje; ni éste es de suyo suficiente para constituir el formulario completo del tratado, ya que falta un auténtico prólogo histórico, no hay bendiciones ni maldiciones, ni la fórmula apodíctica ("no hacer... esto y lo otro") pertenece exclusivamente a la tradición de los tratados.

En conclusión, podemos decir que el acontecimiento sinaítico que se narra en Éx 19-24 —que es probablemente la síntesis de diversas experiencias religiosas hechas por grupos y en tiempos distintos— no tiene la estructura del tratado; sin embargo, la realidad de la alianza está ciertamente presente, tanto en la forma de un banquete sagrado como en la unión de la sangre y en la del compromiso-promesa mediado por la palabra. La palabra y los gestos rituales-simbólicos remiten aquí a la celebración cultual, con la que se actualiza y se vive de nuevo el vínculo estable y la relación vital con Dios. La experiencia vivida de la liberación del éxodo y la celebración cultual de la misma se unen entre sí en la conciencia de una permanente relación de comunión de Dios con su pueblo.

3. El tratado de alianza en el Deuteronomio. En el período que va de la caída de Samaría (722 a.C.) a la muerte de Josías (609 a.C.) nace y se desarrolla la corriente de pensamiento que dio origen al Deuteronomio y a la escuela deuteronomista, que continuaría luego dando también sus frutos en la época del destierro de Babilonia. Era la época (s. VII a.C.) del dominio asirio y de la decadencia progresiva del reino de Judá, que solamente bajo Josías —cuando ya Asiria daba los primeros signos de su incipiente ocaso— conoció un respiro y un desahogo, que en realidad se agotó muy pronto.

Enfrentada con la cultura asiria que la oprimía despóticamente, la teología deuteronómica es la empresa atrevida —¡auténticamente teológica!— de asumir una categoría y un formulario típicamente asirios para reafirmar y al mismo tiempo reformular la fe de Israel, y por tanto su identidad específica. Efectivamente, en el mundo asirio se había convertido en una costumbre muy difundida hacer juramentos y estipular contratos: era una característica de la cultura asiria. La idea del "tratado"

se transfirió también al ámbito de las relaciones entre los reyes, entre el pueblo y la divinidad. "Que los autores del Deuteronomio estaban influidos en su teología de la alianza por esquemas de pensamiento y por instituciones asirias, está suficientemente demostrado por muchos paralelismos en la terminología y por la dependencia directa de Dt 28,28-33 de un tratado asirio. Tenemos aquí el fenómeno de una reorganización de las antiguas tradiciones de Israel con la ayuda de un sistema que proviene de la cultura enemiga dominante" (N. Lohfink).

La sección central del Deuteronomio, es decir 4,44-28,68, que es el segundo discurso de Moisés, constituye el núcleo primitivo y fundamental, al que se añadieron luego las otras partes. Pues bien, todo este segundo discurso mosaico está estructurado sobre el esquema de los tratados asirios. Pero la voluntad de seguir este esquema es también evidente en las otras partes.

La estructura es la siguiente: 1) ambientación (4,44-49); 2) prólogo histórico-parenético (5-11); 3) estipulaciones (12,1-26,15); 4) invocación-declaración (26,16-19); bendiciones y maldiciones (28,1-46).

Hoy se conocen unos treinta tratados de vasallaje diseminados cronológicamente entre los siglos XVIII y VII a.C. y procedentes de Siria y de los países vecinos (hititas e imperio asirio). La estructura referida anteriormente es considerada por muchos como común a todos los tratados, aunque no en todos aparezca siempre con claridad en todas sus partes. De todas formas, parece cierto que, al menos para el Deuteronomio, se da un vínculo muy estrecho con los tratados asirios, que utilizan un formulario muy diferente del de los tratados hititas.

El esquema del tratado hace resaltar la iniciativa y la soberanía de Yhwh sobre su pueblo: Dios y el pueblo se comprometen recíprocamente, aunque no en el mismo plano, como si fuesen contratantes iguales, y se intercambian las declaraciones con que sellan esta alianza, como en Dt 26,17-19: "Hoy has comprometido al Señor para que sea tu Dios, a condición de seguir sus caminos, guardar sus mandamientos, leyes y preceptos y obedecer su voz. Y el Señor te ha comprometido a ti para que seas su pueblo propio, como te ha dicho, a condición de que observes sus mandamientos. Él te elevará sobre todas las naciones —como ya lo ha hecho— en gloria, fama y honor, y serás un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, como él te lo ha dicho".

La traducción anteriormente propuesta pone de relieve la doble y recíproca acción-compromiso. La alianza es un compromiso-obligación bilateral libremente asumido y sellado con una solemne declaración.

El esquema del tratado se sigue igualmente en Dt 29-30: 1) ambientación (28,69); 2) prólogo histórico (29,1b-8); 3) lista de las partes (29,9-14); 4) estipulación (29,15-18); 5) maldiciones (29,19-27); 6) bendiciones (30,1-10); 7) exhortación (30, 11-14); 8) maldición-bendición (30, 15-19); 9) testigos (30,19); 10) exhortación (30,19b-20).

En el esquema del tratado, según Dt 29-30, se han introducido algunos elementos extraños, sobre todo la parte exhortativa, en la cual se ofrece una esperanza en el caso de que el tratado quede roto; en efecto, la ley es accesible y practicable (30,11-14), e Israel tiene siempre la posibilidad de elegir de nuevo a Yhwh, su vida, escuchando su voz y adhiriéndose a él (30,19b-20).

En Deuteronomio el tratado de alianza se inserta dentro de un discurso persuasivo y exhortativo, que apela a las emociones, a los recuerdos del pasado y al "corazón" de Israel

para inducirlo a un consentimiento interior, convencido y obediente. La misma forma de "testamento espiritual" de Moisés le quita al esquema jurídico del contrato toda apariencia de fría declaración legal.

En el contexto del tratado se explica además cómo el amor al Señor, entendido como lealtad y fidelidad, puede ser objeto de un mandato y por qué se insiste tanto en el servicio exclusivo al Señor. El amor y el servicio exclusivo son temas básicos de la teología del Deuteronomio. Pero hay igualmente otros términos-conceptos que resultan más comprensibles si se los coloca dentro del esquema del tratado.

Aun utilizando el esquema del tratado, Deuteronomio no ve nunca la relación entre Dios y el hombre de una forma puramente legalista o con mentalidad leguleya. El tratado se refiere a una relación personal, interior y social, entre Dios y su pueblo. El tratado nace de la libertad amorosa y acogedora de Dios, como se afirma en Dt 7,7-9: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento hecho a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha liberado de la casa de la esclavitud, de la mano del faraón, rey de Egipto. Reconoce, por tanto, que el Señor, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos".

La forma del tratado pone también de relieve la responsabilidad del pueblo y de cada uno de sus individuos, el libre compromiso asumido mediante juramento y hasta invocando maldiciones en el caso de infidelidad a las promesas hechas. La alianza como tratado de un vasallo (Israel) con su Señor (Yhwh) hace comprender que Israel es una sociedad de hermanos bajo un solo Señor, el cual demuestra su amor en la elección de tal pueblo como aliado "suyo". Israel se convierte, por tanto, en una sociedad consagrada a Yhwh, puesta aparte por él; en un modelo alternativo y contrapuesto de sociedad para todos los pueblos.

4. LA LITURGIA DE LA ALIANZA (Jos 24). En Siquén, donde ya los cananeos adoraban al Dios de la alianza *('El-berît)*, se celebra una asamblea popular dirigida por Josué. El relato tiene la forma de un "diálogo" entre Josué y el pueblo. El acento recae con insistencia en los motivos del servicio exclusivo a Yhwh. Es un discurso dirigido al "corazón", con la finalidad de persuadir y de mover a hacer una opción existencial por Yhwh. Se trata de un texto muy parecido a la mentalidad y al estilo deuteronómico, no sólo por el predominio del tono parenético, sino también por los elementos del género alianza-tratado que están presentes en él (prólogo parenético, amenaza y promesa, estipulación). Sin embargo, resulta difícil ver en él la estructura completa del tratado. Podría hablarse más bien de la forma de un compromiso: "Escoged hoy a quién queréis servir" (v. 15). Como si dijera: Escoged con quién queréis comprometeros. Y el pueblo responde por tres veces: "¡Queremos servir al Señor!" (vv. 19.21.24).

Josué describe las consecuencias del compromiso asumido por el pueblo: "Si abandonáis al Señor para servir a dioses extraños, él se volverá contra vosotros y, después de haberos hecho tanto bien, os hará el mal y os exterminará" (v. 20). El pueblo sabe que se compromete con plena conciencia y libertad; él mismo se convierte en testigo de que ha realizado una opción por Yhwh (v. 22).

El signo visible y el testimonio inconfundible del compromiso del pueblo es una estela: "Esta piedra será testigo contra vosotros, porque ella ha oído todas las palabras que el Señor nos ha dirigido; será testigo contra vosotros para que no neguéis a vuestro Dios" (v. 27).

La hipótesis de que Siquén era el santuario central de la anfictionía de las tribus suele rechazarse actualmente por casi todos los autores. Por eso no puede aceptarse que la asamblea de Jos 24 tenga que entenderse como celebración anfictiónica de la alianza. Tampoco es probable que el llamado "credo histórico" (Jos 24,2-13) sea un dato litúrgico antiguo, ya que refleja con claridad una hechura deuteronomista. Se trata de un texto de carácter litúrgico, proto-deuteronomista, que refleja algunos elementos de la tradición de la alianza como tratado. Pero en el versículo 25 el término *berît* no parece designar más que el juramento ritual del pueblo: "Aquel día Josué hizo un pacto con el pueblo, le impuso leyes y preceptos en Siquén". Sin embargo, no hay que considerar solamente el término *berît,* sino todo el campo semántico presente en la perícopa examinada. La elección del pueblo no es más que la respuesta a una elección por parte de Dios de Israel (vv. 2-13); más aún, es la recepción de una gracia concedida gratuitamente, sin que añada a ella nada positivo. La elección de Dios no se realiza sin el consenso de la libertad humana, pero no es de la libertad humana de donde viene la determinación positiva de la relación con Dios, sino exclusivamente de la iniciativa divina.

5. La alianza real con David. Yhwh le hace a David una promesa mediante el profeta Natán: "Te hago saber, además, que te daré una dinastía" (2Sam 7,11). En la profecía de Natán no aparece el término *berît;* pero basta con leer el Sal 89,27-38 para ver cómo interpretó Israel este oráculo: Dios es el gran rey, que hace una concesión al rey inferior, el cual se compromete a guardar fidelidad a su soberano y a observar determinadas normas. Natán hace una promesa a la dinastía davídica, mientras que el salmo aplica a David las mismas promesas.

La promesa divina a David se define como *berît* en 2Sam 23,1-7; Sal 89,4.29.35.40; 132,12; Jer 33,20-21; Is 55,1-5. En los libros de las Crónicas la alianza con David se relaciona con la alianza con los patriarcas y con la del Sinaí; se trata, evidentemente, de una "promesa" o de un "compromiso unilateral" de Dios con el rey elegido y con el pueblo del que es responsable ese rey.

En el trasfondo de la alianza real con David está ciertamente la ideología real, que veía al rey como representante de la divinidad, de la que recibía el encargo y la fuerza de gobernar y de establecer en el mundo el orden cósmico. En efecto, el rey era considerado como mediador entre Dios y el pueblo.

La utilización simultánea tanto de la ideología real como de la teoría de la alianza es característica de la concepción israelita de la realeza. La alianza con David tiene la función de legitimar su dinastía y la vida misma de la nación, hasta el punto de que los libros de las Crónicas, cuando ya no había rey, no se refieren ni a la ideología real ni a la alianza sinaítica ya rota, sino que apelan a la promesa hecha a David como garantía permanente de la continuidad de la vida religiosa y nacional.

Con ocasión de la investidura de un nuevo rey se renovaba la celebración de la alianza, como se dice en 2Re 11,17: "Yehoyadá selló un pacto entre el Señor, el rey y el pueblo, por el cual se comprometían a ser el pueblo del Señor". Estaba previsto un rito particular: "Luego (el rey), de pie en el estrado, selló ante la presencia del Señor el pacto de seguir al Señor, guardar sus mandatos, sus instrucciones y sus leyes con todo el corazón y toda el alma, y de cumplir las cláusulas de la alianza escritas en aquel libro. Y todo el pueblo ratificó la alianza" (2Re 23,3).

La alianza real no se identifica simplemente con un tratado de vasallaje; sin embargo, el redactor deuteronomista ha visto sin más en el rey un vasallo aliado con Yhwh. A diferencia de la tradición del tratado, la alianza real es una promesa de Dios, que se compromete y garantiza su protección, incluso en el caso de que el rey no permanezca fiel. Esto significa que el redactor deuteronomista no hace coincidir al "pueblo" con el "Estado": Yhwh es un Dios no ligado a un Estado, no es un Dios nacional. La promesa divina no se refiere a la perennidad del Estado de Israel, sino a la protección y al compromiso divinos en favor de la sociedad de Dios, que se edifica sobre la base de la *torâh.* También cabe pensar que la alianza de David se concibió, por parte del mismo David, como un instrumento de propaganda de su concepción de unión e identificación entre el pueblo de Dios y el Estado. Sin embargo, en los textos actuales del AT se trata de una alianza de Dios con su pueblo: el rey mismo no es más que un hermano entre los hermanos (cf Dt 17,14-20), cuyo "derecho" está sometido a la *torâh.*

6. Alianza de amor en los profetas. En la literatura profética, el término *berît* se evita normalmente, ya que podía entenderse de modo equivocado, es decir, como una garantía de estabilidad que librase de las responsabilidades y del compromiso de fidelidad y de obediencia. Los profetas desarrollan una "teología del corazón", con la finalidad de inducir a sus oyentes a un asentimiento interior, convencido y personal, de amar a Yhwh y de seguir sus caminos.

La idea de alianza aparece por primera vez, y bien destacada, en el profeta Oseas. Compara la relación entre Yhwh e Israel con el vínculo esponsal entre él mismo y su esposa infiel. Lo mismo que él permanece fiel, así también Dios mantiene su amor a Israel.

El matrimonio israelita era un verdadero contrato, y por eso el parangón entre alianza y matrimonio está dominado por la idea de contrato. Sin embargo, la alianza está constituida para Oseas por un "amor de alianza" *(hesed),* no contradice ni es inconciliable con la naturaleza del contrato. El amor de Dios a Israel es la "razón" y el fundamento por el que Dios aguarda de Israel una respuesta de amor. En Oseas *berît* no tiene aún el sentido concreto de "tratado", que adquirirá, como se ha visto, en Deuteronomio.

El término *berît* aparece en Os 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2. Nunca se especifica a qué alianza se refiere. Pero cuando Oseas denuncia la ruptura de la alianza con Yhwh parece referirse a todo el conjunto de relaciones entre Yhwh y su pueblo. Israel ha abandonado a su Dios: "Han violado mi alianza, han quebrantado mi ley" (8,1). La alianza consiste en la elección de Israel por pura gracia de Dios, pero también en la entrega exclusiva de Israel a Yhwh. Oseas denuncia la ruptura de esta mutua pertenencia.

Es necesario enfrentarse aquí con otro texto profético muy importante: Jer 11 y 31. Jer 11,1-14 es un pasaje redactado en el estilo deuteronomista y concebido a la luz de la teología deuteronomista. La fórmula "las prescripciones de esta alianza" (vv. 2. 3.6.8) tiene que interpretarse en el sentido de Dt 28,69; 29,8; 2Re 23,3, esto es, designar la ley deuteronómi-

ca, que se puso en vigor con la reforma de Josías (2Re 23). Aparece también la fórmula de la alianza: "Entonces seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (v. 4). La obediencia de Israel es la condición para que se realice la relación de la alianza. La *berît* es una obligación que vincula a las dos partes, tanto a Dios como al pueblo.

En Jer 31,31-34 se promete una alianza nueva. Dios, por su libre iniciativa, establecerá un nuevo orden de relaciones con Israel: "Pondré mi ley *(tôrah)* en su interior, la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (v. 33). La *tôrah* sinaítica no será ya una revelación inaferrable para el hombre, distante (cf Dt 30,11-14); la *tôrah* está cerca del hombre, en su corazón y en sus labios. La inscripción de la *tôrah* en el corazón del hombre produce una "identificación" del pensamiento humano y de la voluntad divina. "Escribir en el corazón" corresponde a lo que Dt 30,6 llama la "circuncisión" del corazón. La interiorización de la *tôrah* por obra de Dios garantiza la unión de voluntades entre Israel y Dios. Por eso la alianza será "nueva", en el sentido de que será la alianza de un "hombre nuevo". Pero Jer 31,31-34 dice más que una simple restauración de la alianza sinaítica, ya que la antigua alianza queda superada y sustituida sobre la base de la *tôrah* sinaítica, que ahora será asimilada y practicada. No se trata de una ley nueva, sino de una situación antropológica nueva. La interioridad de la *tôrah*, que hace "nueva" la alianza, es la posibilidad de un contacto directo e inmediato del individuo con su Dios y con su *tôrah*.

La nueva alianza es obra de Dios, es una promesa incondicionada de Dios, expresión de su "amor irrevocable" (Jer 31,3). Es la absoluta bondad y fidelidad de Yhwh, que llevará a cabo la nueva alianza, es decir, dará a conocer a Dios mismo y dará la capacidad de obedecer a su voluntad.

7. La alianza de Dios con el mundo. Cuando hablamos de la alianza con Abrahán [*/ supra,* II, 1], anticipamos ya la concepción característica de la tradición P. Aquí tomamos en consideración el texto de Gén 9,8-17 (P). Lo hemos dejado para el final, ya que nos parece un pasaje no sólo cronológicamente tardío, sino también porque puede representar una especie de cima de la teología del AT.

Solamente Dios es sujeto de acciones en esta perícopa: sólo él habla, establece la *berît* (vv. 9.11.17), da la *berît* (v. 12), pone el arco sobre las nubes (v. 13a), recuerda la *berît* (vv. 15.16), ve el arco iris (v. 16). Noé y la tierra son totalmente pasivos: no hacen ningún gesto ni pronuncian palabra alguna. El centro de la perícopa es el versículo 13b: "Él será la señal de la alianza *(berît)* entre mí y la tierra". Dios interviene en favor del mundo, anunciando que el diluvio ya no volverá a repetirse. Pues bien, el diluvio es la anticreación, ya que devuelve al mundo al caos acuoso primordial (cf Gén 1,2). Por consiguiente, la *berît* está dirigida a garantizar la estabilidad y la vida del mundo. La *berît* designa aquí la libérrima iniciativa divina, el libre compromiso-promesa de Dios creador, que salva al mundo y a la humanidad del caos del diluvio. La vida del mundo creado y de la humanidad no puede realizarse positivamente más que bajo el signo de la libre *berît* divina. Cada vez que la violencia tiende a devolver el mundo al caos (cf Gén 6,11.13), Dios interviene con su compromiso-promesa para garantizar el orden cósmico, para salvar el mundo de la destrucción. Por tanto, puede decirse que en virtud de esta *berît* el mundo está bajo el signo visible (arco iris) de una promesa de salvación. El arco iris es un "signo" *('ôt)*. El término "signo" indica frecuentemente en los profetas el mismo mensaje profético. También aquí es un signo profético, la primera gran promesa de salvación para la humanidad y para el mundo entero, el primer anuncio profético dirigido a todos los hombres. De Dios no viene más que una voluntad de salvación para el mundo; la amenaza de destrucción del mundo no viene, por tanto, de fuera, sino de dentro del mundo mismo.

8. La época posexílica. Tras la dolorosa catástrofe del destierro, el pueblo de Dios concentró sus energías en la reconstrucción del templo como centro de una "sociedad religiosa" renovada. El carácter central del culto indujo a poner en primer plano la función del sacrificio como medio para establecer una relación con Dios. Además, la ley se convirtió, junto con el culto, en la fuente y la norma de la vida religiosa de los judíos. El judaísmo se fue caracterizando cada vez más como custodia, estudio y observancia obediente de la ley.

Disminuye el uso del término *berît* en los libros posexílicos, pero también pierde interés el tema de la alianza. En el contexto de una solemne liturgia de expiación, Neh 9,8 hace mención de la *berît* (promesa) de Dios a Abrahán, que el pueblo es invitado a recordar (cf 1Crón 16,15-17); en 2Crón 6,14 y Neh 1,5; 9,32, se invoca a Dios como aquel que mantiene la promesa, probablemente (se sobrentiende) la dirigida a Abrahán. En 2Crón 13,5 se hace referencia a la alianza con David (cf también 27,7).

Ben Sirá usa el término *diathēkē* o *berît* para indicar una promesa divina a Noé (Si 44,18), a Abrahán (44,20), a los patriarcas (44,22), a David (44,25), a Aarón (45,15) y a Finées (45,24).

Durante el período posexílico permanece viva la convicción de que la promesa a los patriarcas es irrevocable, pero por otra parte se tiende a una identificación de la alianza con la ley. La ley encarna concretamente la promesa y la gracia divina; la circuncisión, signo de la alianza divina con Abrahán y distintivo del piadoso judío, se convierte en el presupuesto para el compromiso de la observancia de la *tôrah* (cf Gál 5,3).

9. Conclusión. La variedad de los tiempos y de las experiencias religiosas en el AT condujo a Israel a elaborar concepciones diferentes y variadas de la alianza. Semejante multiplicidad de alianzas tiene, de todas formas, un denominador común: la absoluta, libre y gratuita iniciativa de Dios de salvar al hombre, estableciendo con él un vínculo que implique la adhesión libre del hombre. Con su voluntad de alianza con su pueblo y con el mundo entero Dios manifiesta y quiere realizar su plan de salvación.

Así pues, la alianza es una categoría teológica vinculada a la historia de Israel. No hay una idea unitaria de la alianza, ya que la alianza no es un principio abstracto, sino más bien un instrumento hermenéutico, un esquema interpretativo de las relaciones vividas entre Dios y su pueblo dentro de la historia. La alianza significa propiamente no una idea, sino una estructura de relaciones que tiene una "historia". Es una estructura intersubjetiva, que se modula y se conjuga según la variedad de situaciones y de sujetos humanos que se comprometen. La alianza es gracia libre y exigente de Dios, que se da al hombre.

III. NUEVO TESTAMENTO. La mención de la alianza en el NT no es frecuente. El término que corresponde al hebreo *berît* es *diathēkē* (33 veces en el NT), en dependencia del

uso de la versión de los LXX. ¿Por qué los LXX y el NT prefieren usar *diathēkē* en vez de *sunthēkē?* Probablemente porque *diathēkē* es un término que evoca menos un pacto político, entendido —como lo hace el NT— no en el sentido técnico de "testamento", sino en el sentido de "disposición". De suyo, "disposición" no prejuzga del carácter unilateral o bilateral de la relación, en la que está en juego la libre adhesión o no adhesión del hombre. En casi la mitad de los casos en que aparece el término *diathēkē,* se trata de citas del AT o de referencias a las alianzas del AT. Por tanto, no se trata de una "categoría" teológica privilegiada por el NT.

1. EUCARISTÍA Y ALIANZA. Mientras que *berît* es una noción central en el AT, en el NT no se encuentra una nueva síntesis teológica sobre la base de la noción de alianza; tampoco los primeros cristianos utilizaron la categoría "alianza" para interpretar sistemáticamente la vida de la Iglesia.

Es sobre todo en relación con la eucaristía como aparece el término *diathēkē* (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,25). Al mismo tiempo se hace mención de la "sangre", recordando evidentemente a Ex 24,8. El sacrificio de los animales queda sustituido por la entrega de la vida de Jesús, que establece un vínculo nuevo y definitivo entre el hombre y Dios. El sacrificio real que Jesús hace de sí mismo es un sacrificio de expiación (cf Is 53,10) por "muchos".

Los relatos eucarísticos, por consiguiente, ponen juntas tanto la idea de la alianza como la idea de la expiación vicaria. La muerte de Jesús (sangre derramada) se ve como la "divina disposición" (alianza) de una nueva salvación (nueva alianza): "Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre" (1Cor 11,25).

Sin mérito alguno y sin poder exigirla, Israel recibe la nueva alianza de manos de Dios, que ha hecho de la muerte de su Hijo Jesús la "disposición" de su amor fiel e irrevocable a Israel ("por muchos"). Sin embargo, la fórmula "por muchos" es una fórmula abierta: todos los hombres pueden hacerse partícipes de la salvación que se ha realizado en Jesús por el pueblo de Dios, que es Israel (también en Heb 13,12 se ve la muerte de Jesús como muerte por Israel).

La eucaristía es la alianza nueva, en cuanto que es la entrega definitiva a irrevocable de Dios en Jesucristo por nosotros. Ella nos comunica, mediante el don del Espíritu de Jesús, una autodonación tal de Jesús que nos hace capaces de vivir y de morir, tal como él vivió y murió. Por consiguiente, en la eucaristía se "cumple" de forma sublime toda la historia veterotestamentaria de las alianzas de Dios con su pueblo: de la eucaristía nace un pueblo nuevo, la Iglesia.

2. PABLO Y LA ALIANZA. El apóstol Pablo, en polémica con los cristianos judaizantes, que consideraban necesaria la observancia de la ley mosaica, argumenta de este modo: "Hermanos, voy a hablar a lo humano. Si un hombre hace un testamento *(diathēkē)* en regla, nadie puede anularlo o modificarlo. Ahora bien, Dios hizo las promesas a Abrahán y a su descendencia. No dice 'a tus descendientes', como si fueran muchos, sino 'a tu descendencia', refiriéndose a Cristo. Lo que quiere decir es esto: Dios hizo un pacto con Abrahán en toda regla; por tanto, una ley, que vino cuatrocientos años después, no puede anularlo ni dejar sin valor la promesa *(diathēkē)* de Dios. Pues si la herencia depende del cumplimiento de la ley, ya no se debe a la promesa; pero la verdad es que Dios prometió a Abrahán dársela gratuitamente" (Gál 3,15-18).

La *diathēkē* irrevocable, válida para siempre y cumplida en Cristo, es el don de gracia o promesa de Dios a Abrahán. "Las alianzas" fueron un privilegio y un don de Dios a Israel (Rom 9,4), al que eran extraños los paganos (Ef 2,12). Pero la alianza establecida por Jesucristo es "nueva", superior; las dos esposas de Abrahán son un símbolo de las dos alianzas; pero una es libre y la otra esclava (Gál 4,21-31). Los cristianos son hijos de la esposa libre, liberados por Cristo para alcanzar la libertad (Gál 5,1). En efecto, Jesucristo trajo la realidad de la verdadera y definitiva alianza, porque haciendo al hombre libre lo hace verdaderamente hombre, es decir, hijo de Dios.

El "favor" divino, o sea, su alianza, se nos da de forma plena y definitiva en Jesucristo. Y no es una alianza que presuponga la existencia del hombre, sino todo lo contrario: es ella la que constituye al hombre como "destinado" a hacerse hijo de Dios, libre (Ef 1,5). Es la "nueva alianza", no la de la letra, sino la del Espíritu (2Cor 3,6).

3. CARTA A LOS HEBREOS. Es el escrito del NT en el que aparece con mayor frecuencia la terminología de la alianza.

Jesús "es el mediador de una nueva alianza, a fin de que, consiguiendo con su muerte el perdón de los delitos cometidos en el tiempo de la primera alianza, aquellos que son llamados reciban la herencia eterna prometida" (9,15). La alianza de Jesús es "más excelente" que la del AT, puesto que "está fundada en promesas más ventajosas" (8,6). "Promesa", es decir, compromiso divino libre y gratuito, se ha convertido en sinónimo de "alianza". Efectivamente, las promesas, no ya la parte legislativa o las bendiciones-maldiciones, se ven como constitutivas de la alianza. Hebreos considera una sola alianza anterior a Jesucristo, la del Sinaí: "Por eso, ni siquiera la primera alianza fue inaugurada sin derramamiento de sangre. En efecto, Moisés, después de haber promulgado ante el pueblo todos los mandamientos según estaban escritos en la ley, tomó la sangre de machos cabríos y de becerros, con agua, lana escarlata y el hisopo, y roció con ella el libro mismo y a todo el pueblo, diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que Dios ha establecido para vosotros" (9,18-20; cf también 8,9). Pues bien, Jesucristo ha traído una alianza nueva, de forma que ha quedado anticuada toda alianza anterior (8,13).

La nueva alianza se instituye, no mediante el sacrificio de animales como la antigua (9,20; cf Ex 24,8), sino mediante la muerte de Jesús, que derramó su sangre por nuestra salvación (9,11-14). "¿De cuánto mayor castigo pensáis vosotros que será digno quien haya pisoteado al Hijo de Dios y haya tratado como cosa profana la sangre de la alianza por la cual fue santificado, y haya ultrajado el Espíritu de la gracia?" (10,29). La muerte de Jesús no fue un sacrificio ritual, sino el don real de sí mismo, que hace perfecto, en su conciencia, al oferente (9,9). Y la perfección de Cristo es una perfección que se comunica: "Nosotros somos santificados, de una vez para siempre, por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo" (10,10). Esta ofrenda lleva a su plena realización el proyecto de Dios, el de restablecer una comunión de vida entre él y nosotros (10,10; cf 2Cor 5,18-19).

Así pues, el mismo Cristo es la nueva alianza, en cuanto que arrastra en su ofrenda sacrificial toda nuestra existencia y la transforma, dándonos su Espíritu para una adhesión total a Dios y una entrega sincera de amor a los hermanos.

IV. ALIANZA Y CREACIÓN. Nuestra breve reseña sobre el sentido

de la "alianza" tanto en el AT como en el NT nos parece que confirma la definición propuesta al comienzo, según la cual la alianza es una situación de comunión con Dios. La iniciativa de establecer una comunión semejante es un acto libérrimo de amor de Dios al hombre, que culmina en la muerte-resurrección de Jesucristo, hecha presente a cada uno de los hombres de todos los tiempos en la autoentrega eucarística. La comunión que Dios intenta establecer con el hombre no afecta solamente al individuo como tal, sino que está ordenada intencionalmente a crear una nueva comunidad, la familia de los hijos de Dios. Esta nueva comunidad tiene como ley fundamental la *tôrah* o evangelio, en el que está depositado el testimonio inspirado de la voluntad salvífica de Dios por el hombre. Dios da su ley-evangelio con vistas a la creación de una comunidad que entre en comunión con él y viva la comunión fraterna. Tanto en el AT (cf, p.ej., la alianza nueva de Jeremías o el tema de "circuncisión del corazón" en Deuteronomio) como en el NT (cf como texto recapitulativo Jn 6,45: "Está escrito en los profetas: 'Todos serán enseñados por Dios'. Todo el que escucha al Padre y acepta su enseñanza viene a mí"), la situación de comunión-alianza con Dios implica un íntimo conocimiento o relación experiencial-personal con Dios, producido por la misma acción divina. Esto significa que la ley-evangelio de la nueva comunidad en alianza con Dios es una sociedad de hombres renovados y transformados interiormente por Dios mismo. Esta renovación antropológica, que introduce en la alianza con Dios y en la comunidad de la alianza, culmina y se cumple definitivamente por obra del Espíritu de Cristo, que hace de los creyentes en Cristo verdaderos hijos de Dios.

Éste es el plan divino que se nos ha revelado y que ha aparecido también en nuestro estudio sobre la noción de alianza. Junto con la noción de alianza habría sido oportuno estudiar también el tema de la creación o, mejor aún, estudiar la relación entre creación y alianza. Nos hemos limitado, sin embargo, a Gén 9,8-17 [*/ supra,* II, 7], en donde aparece el término *berît*. Pero esto podría inducir al grave error de pensar que la creación y la alianza tengan simplemente que yuxtaponerse. Por eso es oportuno aludir por lo menos a esta problemática.

Dios crea para hacer alianza, es decir, crea con la finalidad de hacer entrar a los hombres en comunión con él como hijos de Dios. Así pues, la alianza impregna toda la creación como su fin, y no es solamente una modificación accidental que "se añada" a una creación en sí consistente y dotada de sentido. Como se dice en el Sal 136, la actividad salvífica de Dios, que brota de su "misericordia", hace que exista lo creado y el hombre, a fin de concederle a este último sus dones e introducirlo en la comunión con Dios. Dios creó al hombre y a la mujer "a imagen" de Dios (Gén 1,27), es decir, como seres abiertos y capaces de encuentro y comunión con Dios. La alianza de Dios con el hombre es posible solamente porque Dios creó al hombre como "imagen" suya, es decir, con la finalidad de hacer alianza con él. Como se vio más arriba, según Gén 9,8-17 la "alianza" de Dios revela el sentido de la creación: Dios salva al mundo del diluvio, símbolo del caos primordial o anticreación, es decir, "crea" el mundo (cf Gén 9,1-7 y la "repetición" de las palabras creativas de Gén 1,28-29) para ofrecerle su alianza absolutamente gratuita.

En la tradición sacerdotal, la creación llega a su cumplimiento con la alianza, o sea, cuando el pueblo llega a la tierra prometida (cf Gén 1,28: "Poblad la tierra y sometedla"), y por medio de la tienda de la reunión Dios está presente en medio de su pueblo: "Toda la comunidad israelita se reunió en Silo y establecieron allí la tienda de la reunión. El país estaba sometido" (Jos 18,1). N. Lohfink lo comenta así: "En Jos 18,1 el ejemplo del pueblo de Israel ilustra la consecución de este fin connatural a la misma creación, es decir, la realización de una fase de desarrollo completo del mundo. Había crecido un pueblo y había entrado en su tierra, de la que tomó posesión. El que la creación haya llegado aquí a su cumplimiento y el que Israel haya llegado a la salvación es la misma cosa. La salvación, al menos en lo que se refiere a su primer elemento, la "tierra", no es algo que se yuxtaponga a la creación; es el cumplimiento de la creación misma. Cuando la realidad humana sea tal como la quiso el Dios creador, entonces estará presente la salvación... Una preocupación por la salvación que no se identifique con la preocupación responsable por el cumplimiento de la creación divina es, en este estado de nuestras investigaciones, extraña a la teología sacerdotal".

La posesión de la tierra es también la realización de la promesa *(berît)* a Abrahán. Por tanto, la creación encuentra su cumplimiento en la actuación de la alianza-promesa. Por consiguiente, no hay creación que no tienda y no se oriente a la alianza, ni hay alianza (o salvación) fuera y sin relación con la creación.

Del NT nos limitamos a mencionar a Col 1,15-17: "Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en él".

Puesto que Jesús es la imagen de Dios, el hombre creado "a imagen de Dios" (Gén 1) es el hombre creado conforme a Jesucristo, que es también la nueva alianza. Todo existe por medio de él, en él y con vistas a él. Por tanto, la alianza, últimamente Jesucristo, es el plan misterioso y salvífico de Dios, dentro del cual hay que colocar la acción creadora divina. No es posible pensar correctamente en la actividad creadora de Dios fuera de su voluntad de alianza con el hombre.

El himno de Ef 1,4-6 sintetiza de esta manera la relación alianza-creación: "Él (Dios) nos ha elegido en Cristo antes de crear el mundo, para que fuésemos santos e irreprochables a sus ojos. Por puro amor nos ha predestinado a ser sus hijos adoptivos, por medio de Jesucristo y conforme al beneplácito de su voluntad, para hacer resplandecer la gracia maravillosa que nos ha concedido por medio de su querido Hijo". El designio secreto de Dios que se nos ha manifestado en Cristo coincide intencionalmente con la predestinación a ser sus hijos en Cristo. Incluso antes de la creación, Dios nos predestinó a ser hijos en Cristo; nos ha creado para llevar a cabo su proyecto salvífico. La alianza en Cristo y por medio de Cristo es la "razón" y el fin por el que nos ha creado.

BIBL.: AA.VV., *Questions disputées d'AT. Méthodes et Théologie,* Gembloux-Lovaina 1974; Barr J., *Some Semantic Notes on the Covenant,* en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschr. für W. Zimmerli,* Gotinga 1977, 23-38; Beauchamp P., *Propositions sur l'alliance de l'AT comme structure centrale,* en "RSR" 58 (1976) 161-194; Bonora A., *La promessa-impegno di Dio con il mondo (Gen 9,8-17),* en "Teologia" 7 (1982) 37-45; Buis P., *La notion d'alliance dans l'AT,* París 1976; Colombo G., *Creación,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I (a cargo de G. Barbaglio-S. Dianich), Cristiandad, Madrid 1988, 186-210; Mc-

CARTHY D.J., *Treaty and Covenant,* Roma 1978; MCCARTHY D.J.-MENDENHALL G.E.-SMEND R., *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento,* Marietti, Turín 1972; KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz,* Berlín 1973; ID, *Berît-compromiso,* en *DAT* I, 491-509; L'HOUR J., *La morale de l'alliance,* París 1966; LOHFINK N., *Creazione e salvezza secondo il Codice sacerdotale,* en "BibOr" 26 (1978) 87-96; PERLITT L., *Bundestheologie im AT,* Neukirchen 1969; SCHOONENBERG P., *Alleanza e creazione,* Queriniana, Brescia 1972; VATTIONI F., *Recenti studi sulla alleanza nella Bibbia e nell'Antico Oriente,* en "Annali dell'Istituto Orientale di Napoli" 27 (1967) 181-226; VANHOYE A., *La Nuova Alleanza nell'epistola agli Ebrei,* en "La Nuova Alleanza. Annali Adoratori" 79 (1974) 147-164; 205-214.

A. Bonora

AMOR

SUMARIO: I. *El vocabulario del amor.* II. *El amor natural:* 1. El amor es fuente de felicidad; 2. El amor egoísta: *a)* Amor a la comida, al dinero, a los placeres, *b)* El amor sexual, *c)* La embriaguez del amor erótico, *d)* El amor desordenado a sí mismo y al mundo; 3. La amistad: *a)* Modelos de amistad, *b)* Valor inestimable de la amistad, *c)* Verdaderos y falsos amigos, *d)* Cómo conquistar y cultivar la amistad, *e)* El gesto de la amistad: el beso; 4. El amor en la familia: *a)* El noviazgo, tiempo de amor, *b)* El amor conyugal, *c)* El amor a los hijos, *d)* El amor dentro del clan. III. *El amor religioso o sobrenatural del hombre:* 1. El amor de Dios: *a)* El mandamiento fundamental, *b)* Amor y temor de Dios, *c)* El amor al lugar de la presencia de Dios, *d)* El amor al Hijo de Dios, *e)* El amor de Dios es fuente de felicidad y de gracia; 2. El amor a la sabiduría y a la "tôrah": *a)* La invitación al amor, *b)* El amor a la ley mosaica, *c)* El amor a la ley-sabiduría es fuente de felicidad y de gracia; 3. El amor al prójimo: *a)* ¿Quién es el prójimo al que hay que amar?, *b)* El amor al forastero, *c)* El amor a los enemigos, *d)* El amor expía los pecados; 4. El amor cristiano: *a)* ¡Amaos, como yo os amo!, *b)* Amor sincero, concreto y profundo, *c)* El amor fraterno es fruto del Espíritu Santo, *d)* El amor de los pastores de las Iglesias, *e)* El amor conyugal, *f)* "Koinōnía" y comunidad cristiana primitiva. IV. *Dios es amor:* 1. El amor de Dios a la creación y al hombre: *a)* Dios crea por amor y ama a sus criaturas, *b)* Dios ama a los justos; 2. El amor del Señor en la historia de la salvación: *a)* El Señor ama a su pueblo, *b)* Amor benévolo y alianza, *c)* Los amigos de Dios, *d)* El Padre ama al Hijo, *e)* La elección de amor, *f)* Amor, castigo y perdón; 3. Dios revela plenamente su amor en el Hijo: *a)* Cristo es la manifestación perfecta del amor del Padre, *b)* Jesús ama a todos los hombres: los amigos y los pecadores, *c)* El amor de Jesús a la Iglesia.

I. EL VOCABULARIO DEL AMOR. Los términos *amor, amar* son de las palabras más comunes y más tiernas del lenguaje, accesibles a todos los hombres. No hay nadie en la tierra que no haya realizado o no realice la experiencia de la realidad significada por estos vocablos. En efecto, el hombre vive para amar y para ser amado; viene a la existencia por un acto de amor de sus padres y su vida está desde el comienzo bajo el ritmo de los gestos de ternura y de amor. El deseo más profundo de la persona es amar. El hombre crece, se realiza y encuentra la felicidad en el amor; el fin de su existencia es amar.

Ciertamente, el amor es una realidad divina: ¡Dios es amor! El hombre recibe una chispa de este fuego celestial y alcanza el objetivo de su vida si consigue que no se apague nunca la llama del amor, reavivándola cada vez más al desarrollar su capacidad de amar. Por consiguiente, el amor es uno de los elementos primarios de la vida, el aspecto dominante que caracteriza a Dios y al hombre.

Un tema tan fundamental para la existencia no podía estar ausente en la Biblia. En realidad, el libro de Dios, que recoge y describe la historia de la salvación, reserva un lugar de primer plano al amor, describiéndolo con toda la gama de sus manifestaciones, desde la vertiginosa caridad del Padre celestial hasta las expresiones del amor humano en la amistad, en el don de sí, en el noviazgo, en el matrimonio, en la unión sexual. En efecto, la Sagrada Escritura narra cómo amó Dios al mundo y hasta qué punto se manifestó a sí mismo como amor; además, muestra cómo reaccionó el hombre ante tanta caridad divina y cómo vivió el amor. Así pues, la Biblia puede definirse justamente como el libro del amor de Dios y del hombre.

La Biblia utiliza varios términos para expresar la realidad del amor. El grupo de voces empleadas con mayor frecuencia en la traducción griega de los LXX y en el NT está representado por *agápē/agapân/agapêtós;* pero también se usan con cierta frecuencia los sinónimos *phileîn/philía/phílos.* Sólo raramente encontramos en los LXX los vocablos *érōs/erâsthai/erastés,* que desconocen los autores neotestamentarios, probablemente porque estos últimos términos indican a menudo el amor erótico (cf Prov 7,18; 30,16; Os 2,5.7s, *etcétera*).

La raíz verbal hebrea que está en el origen de este vocabulario del amor es sobre todo *'ahab,* con su derivado *'ahabah* (amor). También conviene mencionar el término *raḥam,* que indica el amor compasivo y misericordioso, sobre todo del Señor con sus criaturas. Finalmente, no hay que omitir en este examen el sustantivo *ḥesed,* que los LXX suelen traducir por el término *éleos,* y que significa de hecho el amor benévolo, especialmente entre personas ligadas por un pacto sagrado.

II. EL AMOR NATURAL. La Biblia es un cántico al amor de Dios a sus criaturas, y de manera especial a su pueblo; pero no ignora el amor del hombre en sus múltiples expresiones naturales y religiosas. En la Sagrada Escritura encontramos una interesante presentación del amor humano, que evidentemente no está separado de Dios y de su palabra, y que por tanto no puede ser considerado siempre como simplemente profano; pero este amor es vivido con sus manifestaciones de la existencia en la esfera natural, como la familia, la amistad, la solidaridad, aun cuando estas realidades sean consideradas como sagradas. Además, la Biblia habla también del amor egoísta, con sus manifestaciones eróticas. Así pues, por necesidad de una mayor claridad en nuestra exposición podemos y debemos distinguir entre el amor religioso o sobrenatural y el amor simplemente natural.

1. EL AMOR ES FUENTE DE FELICIDAD. El Qohélet, expresión de la sabiduría humana que ha conseguido domeñar las pasiones, presenta el amor natural con cierto despego, considerándolo como uno de los momentos importantes y una de las expresiones vitales de la existencia junto con el nacimiento y la muerte (*Qo 3,8*), *para mostrar que todo es* vanidad (Qo 1,2ss) y que en el fondo el hombre no conoce, esto es, no realiza la experiencia profunda ni del amor ni del odio (Qo 9,1.6). No todos los autores del AT, sin embargo, resultan tan pesimistas; más aún, algunos sabios presentan el amor como fuente de gozo y de felicidad. La siguiente sentencia sapiencial es muy significativa a este propósito: "Más vale una ración de verduras con amor que buey cebado con odio" (Prov 15,17). El secreto de la felicidad humana radica en el amor, y no en la abundancia de bienes, en la riqueza o en el poder; por esta razón se declara bienaventurados a aquellos que mueren en el amor (Si 48,11).

2. EL AMOR EGOÍSTA. Pero no todas las manifestaciones concretas del amor humano llevan consigo gozo y felicidad, puesto que no siempre se trata de la actitud nobilísima de la apertura y del don de sí a otra persona; algunas veces los términos examinados indican placer, erotismo, pasión carnal, y por tanto egoísmo.

La Biblia conoce, igualmente, estas expresiones del amor humano.

a) *Amor a la comida, al dinero, a los placeres.* En la historia de los patriarcas, cuando se describe la escena de la bendición de Jacob por parte de su padre, se habla varias veces del plato sabroso de carne, amado por Isaac (Gén 27,4.9.14). En otros pasajes bíblicos se alude al amor al dinero. El profeta Isaías denuncia la corrupción de los jefes de Jerusalén, puesto que aman los regalos y corren tras las recompensas, cometiendo por ello abominaciones e injusticias (Is 1,23). Qohélet estigmatiza el hambre insaciable de dinero y de riquezas: el que ama esas realidades, nunca se ve pagado (Qo 5,9). El sabio anónimo del libro de los Proverbios sentencia: "Estará en la miseria el que ama el placer, el que ama el vino y los perfumes no se enriquecerá" (Prov 21,17). Por su parte, el Sirácida declara que el amor al oro es fuente de injusticia, y por tando de perdición (Si 31,5).

b) *El amor sexual.* En el AT no sólo encontramos un lenguaje rico y variado sobre el amor sexual, no raras veces de carácter erótico, sino que se describen escenas de amor carnal y pasional. En estos casos el amor indica la atracción mutua de los sexos con una muestra evidente de su aspecto espontáneo e instintivo. No pocas veces, sin embargo, el vocabulario erótico es utilizado por los profetas en clave religiosa, para indicar la idolatría del pueblo de Dios.

En la historia de la familia de Jacob no sólo se nos informa de la pasión de Rubén, que se une sexualmente a una concubina de su padre (Gén 35,22), sino que se narra detalladamente la escena del enamoramiento de Siquén por Dina; éste raptó y violentó a la hija de Jacob, luego se enamoró de la joven y quiso casarse con ella; pero los hermanos de Dina, para vengar la afrenta, mataron con una estratagema a todos los varones de aquella ciudad cananea (Gén 34,1-29).

Si la acción de Siquén es considerada como una infamia, ya que fue violada una doncella de Israel, la pasión de Amnón por su hermanastra Tamar es realmente abominable. Pero la acción violenta y carnal de Siquén dio origen a un amor profundo, mientras que en el caso del hijo de David el acto violento contra la hermana engendró el odio después de la satisfacción sexual, por lo que Tamar fue echada del tálamo y de la casa después de sufrir la afrenta, a pesar de que le suplicó al hermano criminal que no cometiera tal infamia, peor aún que la primera (2Sam 13,1-18). El comportamiento desvergonzado de Amnón constituye uno de los ejemplos más elocuentes de un amor sexual pasional, sin el más mínimo elemento espiritual; se trata de un amor no humanizado, expresión únicamente libidinosa, y por tanto destinado a un desgraciado epílogo.

En la historia de la familia de David el autor sagrado no aprueba los amores de Salomón por las mujeres extranjeras; no tanto por su aspecto ético, es decir, el hecho de tener demasiadas mujeres y concubinas (en total, mil mujeres), sino más bien por las consecuencias religiosas de tales uniones, que fueron causa de idolatría y de abandono del Señor, el único Dios verdadero (1Re 11,1-13).

En este contexto de amor carnal hay que aludir a la pasión de la mujer de Putifar; esta egipcia, enamorada locamente de José, guapo de forma y de aspecto, le tentó varias veces, invitándole a unirse con ella. Ante las sabias respuestas del joven esclavo, el amor libidinoso se transformó en odio y en calumnia, por lo que fue la causa del encarcelamiento del casto hebreo (Gén 39,6-20).

c) *La embriaguez del amor erótico.* Los libros sapienciales hablan en más de una ocasión del amor libertino, presentándolo en toda su fascinación, para invitar a mantenerse lejos de él, ya que es causa de muerte. La descripción de la seductora, la mujer infiel; la cortesana, astuta y bulliciosa, que invita al joven inexperto a embriagarse de amor con ella, se presenta como un boceto pictórico de gran valor artístico (Prov 7,6-27). Esta mujer sale de casa en medio de la noche y, acechando en las esquinas de la calle, aguarda al incauto, lo atrae hacia sí, lo abraza y le dirige palabras seductoras: "He ataviado mi lecho con tapices, con finas telas de Egipto; he perfumado mi cama con mirra, áloe y cinamomo. Ven, embriaguémonos de amor hasta la mañana, gocemos de la alegría del placer" (Prov 7,16-18). Estas expresiones acarameladas e insistentes embaucan al joven y lo seducen con la lisonja de sus labios (vv. 20ss) [/ Proverbios].

El / Sirácida exhorta no solamente a estar en guardia ante los celos por la mujer amada, sino también a evitar la familiaridad con la mujer licenciosa y con la mujer ajena; sobre todo invita calurosamente a evitar a las prostitutas y a no dejarse seducir por la belleza de una mujer, ya que su amor quema como el fuego (Si 9,1-9).

d) *El amor desordenado a sí mismo y al mundo.* En el NT se pueden observar severas advertencias a ponerse en guardia ante el amor desordenado a la gloria terrena, al egoísmo, a las ambiciones de este mundo. Jesús condena la actitud de los hipócritas, que sólo desean el aplauso y la vanagloria, que realizan obras de justicia con la única finalidad de obtener la admiración de los otros (Mt 6, 2.5.16). Este amor a la publicidad y a los primeros puestos es típico de los escribas y de los fariseos (Mt 23,6; Lc 11,43; 20,46).

Todavía parece más severa la condenación del amor al mundo y a sus concupiscencias, es decir, la carne, la ambición y las riquezas; esta búsqueda ávida de las realidades mundanas para fomentar el egoísmo impide la adhesión al Dios del amor: "No améis al mundo ni lo que hay en él. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, las pasiones carnales, el ansia de las cosas y la arrogancia, no provienen del Padre, sino del mundo" (1Jn 2,15-16). El mundo ama y se deleita en esas realidades, expresión del egoísmo y de las tinieblas (Jn 15,19). Santiago proclama que el amor al mundo, y particularmente el adulterio, hacen al hombre enemigo de Dios (Sant 4,4). Pablo deplora que Demas lo haya abandonado por amor al siglo presente, o sea, al mundo (2Tim 4,10). El que se deja seducir por el mundo, expresión de la iniquidad, se encamina hacia la perdición, ya que no ha acogido el amor a la verdad, es decir, la palabra del evangelio (2Tes 2,10). El autor de la segunda carta de Pedro presenta a los falsos profetas esclavos de la carne, sucios e inmersos en el placer (2Pe 2,13). Estas personas egoístas serán excluidas de la Jerusalén celestial, es decir, del reino de la gloria divina (Ap 22,15).

En los evangelios Jesús invita a sus discípulos a guardarse del peligro del amor exagerado a la propia persona: el que pone su vida en primer lugar y la considera como el bien supremo que hay que salvaguardar a toda costa, aunque sea en contra de Cristo y de su palabra, ése está buscando su propia ruina: "El que ama su vida la perderá; y el que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna" (Jn 12,25). Para salvar la propia vida hay que estar dispuestos a perderla en esta tierra por el Hijo de

Dios y por su evangelio (Mc 8,35 y par). Los mártires de Cristo han hecho esta opción, y por eso viven en la gloria de Dios (Ap 12,11).

3. LA AMISTAD. La Biblia conoce la dimensión erótica del amor, pero habla sobre todo de su aspecto verdaderamente humano, concretado en la amistad, en el don de sí mismo, en la vida por la persona amada. La amistad representa realmente la expresión más noble del amor y es posible únicamente a un ser racional. Sólo entre personas puede reinar la amistad. En la Sagrada Escritura, aunque no encontremos tratados completos sobre la amistad humana, sí encontramos frecuentes referencias a su fenomenología y se nos presentan ejemplos poco comunes de auténtica y profunda amistad.

a) *Modelos de amistad.* La Biblia nos presenta ante todo ejemplos concretos de amistad profunda entre personas que se quieren de forma espontánea y en el sentido más real de la palabra; en estos modelos el amor envuelve a todo el ser humano, a menudo hasta el riesgo de la propia vida. En el AT uno de los ejemplares más célebres y elocuentes de la auténtica amistad lo encontramos en la historia trágica del atormentado rey Saúl; su hijo mayor quería fuertemente, hasta estar dispuesto a dar su vida por él, a David, a pesar del odio con que lo trataba su padre. Cuando Jonatán vio a este joven héroe en presencia del rey con la cabeza del gigante Goliat en la mano, "quedó prendado de David, y Jonatán comenzó a amarlo como a sí mismo" (1Sam 18,1); por eso hizo un pacto con el hijo de José, "porque lo amaba como a sí mismo", y le regaló "su manto, sus vestidos y hasta su espada, su arco y su cinturón" (1Sam 18,3s).

El amor de Jonatán a David no fue sólo de orden sentimental, sino que se manifestó muy en concreto; en efecto, cuando su padre decidió matar a su amigo, le avisó para que estuviera atento e intercedió en favor suyo con unas palabras tan convincentes que hizo renunciar al rey a sus propósitos homicidas (1Sam 19,1-7). Como consecuencia de las persecuciones de Saúl, Jonatán tuvo que ayudar a huir a su amigo, enfrentándose con la ira de su padre, que llegó a lanzar contra él su lanza por haber defendido a David (1Sam 20). En aquella ocasión los dos amigos hicieron un nuevo pacto: "Jonatán reiteró su juramento a David por el amor que le tenía, pues le amaba como a sí mismo" (1Sam 20,17). Antes de separarse, los dos amigos se besaron y lloraron juntos, hasta que David llegó al paroxismo; Jonatán entonces dijo a su amigo: "Vete en paz. En cuanto al juramento que hemos hecho en nombre del Señor, que el Señor esté siempre entre tú y yo, entre mi descendencia y la tuya" (1Sam 20,42). El llanto, el ayuno y la lamentación de David por la muerte de Jonatán ilustran de la forma más elocuente su tierno y profundo afecto por el amigo (2Sam 1,11s): "Estoy angustiado por ti, hermano mío, Jonatán, amigo queridísimo; tu amor era para mí más dulce que el amor de mujeres" (2Sam 1,26).

En el NT encontramos modelos de amistad no menos significativos. Advirtamos que en él se registran varios casos de amistad humana, no siempre profunda (cf Lc 7,6; 11,5ss; 14,12; 15,6.9.29; He 10,24; 19,31; 27,3). No pocas veces esos amigos demuestran un amor débil y muy quebradizo, ya que se transformarán en perseguidores (Lc 21,16); en efecto, su amistad carece a menudo de raíces profundas, como la que había entre Herodes y Pilato (Lc 23,12). De un tenor análogo era la amistad servil de los funcionarios romanos por el emperador, aun cuando el título que más ambicionaban era el de "amigos del césar",

mientras que la amenaza más grave para ellos era la acusación de no ser amigos del emperador (Jn 19,12).

Pero los evangelios nos hablan además y sobre todo de la amistad sólida de Jesús y de sus discípulos con expresiones muy elocuentes, especialmente en el último de estos libros. En efecto, Juan presenta a Jesús tratando de este tema en sus discursos de la última cena, y piensa en el maestro como modelo de la amistad profunda y concreta que llega hasta el don de la vida: "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su señor; yo os he llamado amigos porque os he dado a conocer todas las cosas que he oído a mi Padre" (Jn 15,13-15). En el cuarto evangelio se presentan igualmente otros ejemplos de verdadera amistad hacia Jesús: Simón Pedro amó realmente a su maestro y pudo declarar con sinceridad que estaba dispuesto al martirio por él, aunque presumiendo de sus fuerzas, ya que llegó a renegar de Cristo (Jn 13,37s). Pedro, después de la resurrección de Jesús, confesó con humildad y verdad su amor profundo y sincero por el Señor (Jn 21,15ss). A pesar de la debilidad de su traición (Jn 18,17s.25ss), Pedro acudió inmediatamente a la tumba del Señor en la mañana de pascua, cuando le informaron del supuesto robo de su cuerpo (Jn 20,2ss). Pero el modelo del amigo fiel de Cristo en el cuarto evangelio es el discípulo amado, que vivió en profunda intimidad con el Hijo de Dios (Jn 13,23ss), siguió siempre al maestro, incluso durante su pasión hasta el Calvario (Jn 18,15ss; 19,26s; 21,20), y corrió velozmente al sepulcro de Jesús apenas María Magdalena llegó con la desconcertante noticia del robo del cadáver de Jesús (Jn 20,2ss). Y no sólo ellos, sino que también los demás discípulos fueron considerados como amigos por Jesús (Lc 12,4; Jn 15,14s); ellos perseveraron, efectivamente, en el seguimiento del maestro durante sus correrías apostólicas (Lc 22,28).

Finalmente, a propósito del tema de la amistad, no hemos de omitir una alusión a la exhortación de Jesús —realmente original— de hacerse amigos con la riqueza, aunque injusta, para ser acogidos en las moradas eternas (Lc 16,9). Con este *loghion* el Señor enseña que con la limosna y el socorro a los necesitados nos hacemos amigos de los pobres, que son quienes tienen el poder de introducir a los ricos en el reino celestial.

b) *Valor inestimable de la amistad.* El afecto profundo, el amor tierno y fuerte entre dos personas, es considerado por la Biblia como un bien imposible de pagar, como un tesoro preciosísimo. La elegía de David por su amigo Jonatán exalta la dulzura y el valor extraordinario de la amistad: "Tu amor era para mí más dulce que el amor de mujeres" (2Sam 1,26). Esta sentencia merece nuestra atención, ya que demuestra cuán valioso y beatificante es el amor entre los amigos: produce mayor felicidad que el amor conyugal. Generalmente, el amor en el matrimonio es considerado como la forma más perfecta y más completa, como la expresión más profunda del don de sí mismo en el amor; en el matrimonio realmente se manifiesta el amor de forma plena, en cuanto que se tiene una comunión profunda, no sólo de los corazones, sino también de los cuerpos. Pues bien, David proclama que su amistad con Jonatán era más dulce y maravillosa que el amor conyugal.

En realidad, el amigo verdadero ama en todas las circunstancias, en la prosperidad y en la desdicha (Prov 17,17): "Un amigo fiel es escudo poderoso; el que lo encuentra halla un tesoro. Un amigo fiel no se paga con

nada, no hay precio para él. Un amigo fiel es bálsamo de vida, los que temen al Señor lo encontrarán" (Si 6,14-16). En tiempos de infortunio los amigos consuelan, como sucedió en el caso de Job, probado duramente por el Señor (Job 2,11). Por esa razón no hay que abandonar nunca al amigo (Prov 27,10; Si 9,10), ni mucho menos engañarlo con mentiras (Si 7,12); sobre todo, hay que estar en guardia para no traicionarlo por ningún motivo (Si 7,18). El apóstol Judas Iscariote traicionó, por desgracia, a su amigo y maestro por dinero (Mt 26,14ss y par).

Dado el valor inestimable de la amistad, la pérdida de los amigos no puede menos de ser fuente de dolor y de tristeza. Job, además de las pruebas indescriptibles, de las desgracias de todo tipo y de la enfermedad horrenda, saboreó la amargura del abandono de los amigos, y por ello se lamenta: "Tienen horror de mí todos mis íntimos, los que yo amaba se han vuelto contra mí" (Job 19,19). Análoga es la experiencia por la que atravesó el salmista: "Mis compañeros, mis amigos se alejan de mis llagas; hasta mis familiares se mantienen a distancia" (Sal 38,12). "Alejaste de mí a mis amigos y compañeros, ahora mi compañía es sólo la tiniebla" (Sal 88,19). Los sabios enumeran algunas causas de la pérdida de la amistad: la difamación (Prov 16,28), la promesa no cumplida (Si 20,23), la recriminación o el insulto (Si 22,20), la traición de los secretos del amigo (Si 22,22; 27,16-21). En la historia de los primeros reyes de Israel encontramos la descripción del cambio de la amistad al odio debido a la envidia por el aumento del prestigio de la persona anteriormente querida. Saúl se aficionó a David cuando este joven llegó a su corte; él encontró benevolencia ante los ojos del rey (1Sam 16,21ss). Pero cuando el hijo de Jesé comenzó a realizar hazañas admirables contra los filisteos para la salvación de Israel y todo el pueblo se puso a aplaudir al joven héroe, Saúl sintió envidia, se enfadó profundamente e intentó varias veces matarlo (1Sam 18,5ss), ya que lo consideraba como un rival, como un enemigo (1Sam 18,29). En realidad, el amor puede transformarse en odio y es posible recibir mucho daño incluso de los amigos (Zac 13,6).

c) *Verdaderos y falsos amigos.* En realidad, no todas las amistades se muestran profundas y auténticas; existen verdaderos y falsos amigos. Algunos profetas no dan la impresión de querer fomentar la amistad, ya que exhortan a no fiarse de los amigos (Miq 7,5) o hablan de sus emboscadas y de sus engaños arteros (Jer 9,3; 20,10). El Sirácida se muestra menos pesimista, aunque reconoce que existen amigos falaces (Si 33,6), y exhorta a ser cautos en las amistades (Si 6,17), a no fiarse del primero que llega y ponerlo a prueba antes de darle confianza, ya que algunos se muestran amigos sólo por conveniencia o por interés y pueden transformarse en enemigos con facilidad (Si 6,7-12; 37,5). El verdadero amigo no se revela en la prosperidad, sino sólo en la adversidad (Si 12,8s); en esa ocasión mostrará su piedad para con el amigo desgraciado (Job 6,14). En efecto, hay amigos sólo de nombre (Si 37,1), que en el tiempo de la tribulación se esfuman (Si 37,4), sobre todo si la amistad tenía su fundamento en el dinero y el poder (Prov 19,4.6). El amigo verdadero es un tesoro que no tiene precio (Si 6,15); por eso su pérdida es causa de sufrimiento mortal: "¿No es una pena indecible cuando un compañero o amigo se torna enemigo?" (Si 37,2).

Ese amargo cáliz de la traición a la amistad tuvo que saborearlo también el Hijo de Dios hecho hombre: uno de sus discípulos más íntimos, uno de los apóstoles, le traicionó; fue tal el dolor por este gesto infame, que Jesús se sintió profundamente excitado en su espíritu, cuando estaba para denunciar al traidor (Jn 13,21).

La *amistad política* no parece desinteresada; en efecto, aunque los Macabeos buscaron y apreciaron la de los romanos (1Mac 8,17; 12,1ss; 14, 16ss; 15,15ss; 2Mac 4,11) y la de otros reyes helenistas (1Mac 10, 15ss.59ss), este apoyo y esta simpatía estaban provocados por el poder militar de los "amigos" (1Mac 8,1ss) y tuvieron como epílogo la ocupación de Palestina por parte de esos aliados, que quitaron la libertad a los judíos. Al contrario, una figura de auténtica amistad es la que representa el *amigo de bodas.* La Escritura habla de él en la historia de Sansón (Jue 14,20; 15,2.6) y en el contexto del último testimonio de Juan Bautista (Jn 3,29). El amigo del esposo es una figura muy importante en la celebración del matrimonio entre los judíos; es el *šošbîm,* el que tenía que preparar a la esposa, conducirla hasta el esposo y controlar las relaciones sexuales de la joven pareja.

d) *Cómo conquistar y cultivar la amistad.* El amor y la amistad tienen un valor incalculable; pero estos tesoros no llueven del cielo, sino que han de descubrirse, buscarse y conquistarse. Además, la flor maravillosa de la amistad, una vez que ha brotado y despuntado, necesita cultivarse. Los libros sapienciales contienen preciosas advertencias en este sentido, que no han perdido absolutamente nada de su valor en nuestros días, después de más de dos mil años. He aquí las sentencias más significativas sobre este tema: "El que encubre la falta cultiva la amistad" (Prov 17,9); el que se comporta con humildad y modestia, encuentra gracia ante la mirada del Señor y es amado por los hombres (Si 3,17s); el que visita a los enfermos se sentirá querido por ellos (Si 7,35), lo mismo que el que ayuda al necesitado (Si 22,23). Por consiguiente, la amistad se conquista amando concretamente al prójimo.

El Sirácida exhorta a cultivar la amistad, haciendo bien al amigo y comprometiéndose en su ayuda (Si 14,13). No hay que dar crédito a las murmuraciones contra los amigos, sino que hay que buscar la verdad, ya que a menudo se trata de calumnias (Si 19,13ss); más aún, hay que defender al amigo (Si 22,25), hay que aficionarse a él y serle siempre fiel (Si 27,17). Finalmente, no hay que tener miedo de perder el dinero por el amigo (Si 29,10); la amistad es un bien inmensamente superior a las riquezas materiales.

e) *El gesto de la amistad: el beso.* En la Biblia se habla a menudo del beso, el gesto que expresa amor. No sólo se besan los padres y los hijos (Gén 27,26s; 50,1; Tob 10,13), sino también los parientes: Jacob besó a su prima Raquel; Labán abrazó y besó a su sobrino (Gén 29,13); Esaú corrió al encuentro de su hermano Jacob, lo abrazó y lo besó (Gén 33,4); Jacob abrazó y besó a los hijos de José (Gén 48,10); Moisés besó a su suegro Jetró (Éx 18,7), lo mismo que Edna a su yerno Tobías (Tob 10,13). Este gesto de afecto fue también el de Samuel con el joven Saúl, después de consagrarlo como rey de Israel (1Sam 10,1).

Evidentemente, los besos son deseados y dados sobre todo por los enamorados; por eso el Cantar de los Cantares se abre con esta expresión: "¡Que me bese con los besos de su boca!" (Cant 1,2). No existe otro gesto más dulce entre dos personas que se aman (Prov 24,26), lo mismo que no hay monstruosidad mayor que el beso del enemigo (Prov 27,6). Judas Iscariote se precipitó en este abismo cuando con un beso entregó a su ami-

go y maestro (Mc 14,43-45 y par).

El beso es realmente el signo más normal de la amistad y del amor. Por esta razón Jesús reprocha a su anfitrión Simón por no haberle dado un beso y no haberle mostrado ningún amor, mientras que la pecadora cubrió de besos sus pies, revelando el amor profundo de su corazón al Señor (Lc 7,45). Entre los primeros cristianos el beso era el gesto normal de saludo, de manera que Pablo termina algunas de sus cartas invitando a los fieles a darse el beso santo (cf Rom 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,13; 1Tes 5,26). En 1Pe 5,14 encontramos la significativa expresión: "Saludaos mutuamente con el beso del amor fraternal".

4. EL AMOR EN LA FAMILIA. En la gama de manifestaciones del amor natural, la Biblia reserva un lugar de primer plano al amor dentro de la familia. Las expresiones tiernas y cariñosas de afecto entre los novios, el amor fuerte entre los esposos, las demostraciones concretas de amor entre padres e hijos encuentran un largo y profundo eco en los libros de la Sagrada Escritura.

a) *El noviazgo, tiempo de amor.* La literatura profética utiliza el símbolo del noviazgo como tiempo de amor para evocar la experiencia religiosa del / éxodo, cuando Israel se vio seducido por el Señor, lo siguió espontáneamente y cantó de gozo (Os 2,16s). Aquel período tan feliz estuvo marcado por el amor y por la adhesión total al Señor (Jer 2,2). El lenguaje de los profetas en estos pasajes y en otros análogos tiene un claro significado religioso; pero se basa en la experiencia humana del noviazgo, período encantador de ternura y de amor, tiempo de perfume y de fragancia, marcado por el despuntar del amor, por la apertura del corazón a la persona deseada. En la historia de algunos célebres personajes de la Biblia se hace alguna breve alusión al período que precedió a su matrimonio, poniendo de relieve el nacimiento del amor a la mujer con que habrían de casarse. En el corazón de Jacob, por ejemplo, se encendió un fuerte y grande amor a Raquel; para poder casarse con ella se puso al servicio de su padre, su propio tío Labán, durante siete años, "que le parecieron unos días, tan grande era el amor que le tenía" (Gén 29,17-20). También la historia no menos aventurada de Tobías está marcada por el amor de este joven a la que habría de ser su esposa: "Cuando Tobías oyó lo que le dijo Rafael y que Sara era de su raza y de la casa de sus padres, se enamoró de ella" (Tob 6,19).

El / Cantar de los Cantares se presenta sin ninguna duda como una celebración poética del noviazgo, aunque parecen legítimas las dos lecturas, una en clave de amor natural y la otra en perspectiva religiosa. Más aún, quizá las dos visiones estén presentes en dicha obra, y por tanto haya que interpretar el texto en un doble nivel, o sea, como un poema sobre el amor humano de dos novios y como el canto del amor del Señor y de Israel durante el período que precedió a su matrimonio, sancionado con la alianza del Sinaí. En este libro podemos saborear toda la frescura y la dulzura del amor de dos corazones que viven el uno para el otro, de dos personas que desean apasionadamente unirse de la forma más compleja y que por eso se buscan sin descanso y no desisten hasta el encuentro beatificante y el abrazo embriagador. Este poema de amor está ambientado en el campo durante la primavera, la estación de las flores y de los aromas de la vegetación, en un clima de alegría y de canto, el más adecuado para el noviazgo, el tiempo del amor fresco e impetuoso, como la irrupción de la vida (Cant 2,10ss; 6,11; 7,13s). El Cantar se abre con el anhelo del beso, de las caricias y del encuentro con la persona amada, para saciarse de la felicidad de amar (Cant 1,1-4). Pero este deseo tan ardiente, para poder apagarse, exige la búsqueda: "Dime tú, amor de mi vida, dónde estás descansando, dónde llevas el ganado al mediodía" (Cant 1,7). En el corazón de la noche la novia, enferma de amor (Cant 2,5; 5,8), se levanta del lecho, recorre las calles y las plazas de la ciudad en busca del amado de su corazón (Cant 3,1-3), y no desiste ni siquiera ante los golpes y los ultrajes (Cant 5,5-9). Los dos enamorados se aprecian y se desean, se elogian y se admiran, viviendo en un clima de dulce ensueño (Cant 1,9-2,3.8-14; 4,1-16; 5,10-16; 6,4-7,10). La novia salta de gozo al oír la voz del amado, y éste a su vez invita a la que ama a que le muestre su rostro encantador y le haga oír su voz melodiosa (Cant 2,4-14). En realidad, los dos enamorados viven el uno para el otro: "Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant 2,16; 6,3). Se anhelan apasionadamente: "Yo soy de mi amor y su deseo tiende hacia mí" (Cant 7,11). Su ardor es fuego inextinguible: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque es fuerte el amor como la muerte; inflexibles, como el *se'ol*, son los celos. Flechas de fuego son sus flechas, llamas divinas son sus llamas. Aguas inmensas no podrían apagar el amor, ni los ríos ahogarlo. Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería despreciado" (Cant 8,6s). Por esa razón la felicidad de los dos novios se alcanza en el encuentro, en el abrazo y en la unión indisoluble del matrimonio (Cant 3,4; 8,3).

b) *El amor conyugal.* Efectivamente, también para la Biblia el noviazgo tiende a la unión matrimonial; el amor tierno y ardiente de los primeros encuentros libres, la mutua búsqueda de los dos enamorados encuentra su feliz coronación en el matrimonio, donde el amor de los dos esposos alcanza la estabilidad y la maduración plena y fecunda. El grito de gozo de Adán por el don divino de la compañera inseparable de su vida, carne de su carne y hueso de sus huesos, insinúa la felicidad de la primera pareja que se deriva del amor conyugal (Gén 2,22-24). Pero la Sagrada Escritura no siempre pone de relieve la importancia del amor en la vida conyugal; a menudo resalta más la relación sexual o el atractivo-pasión que el don de sí en el amor (cf Gén 3,16; 12,10ss). Este factor del amor destaca sobre todo en la historia de las mujeres desgraciadas o por ser estériles o porque se sienten poco amadas por sus esposos, enamorados de otras mujeres. Jacob amó a Raquel más que a Lía; esta última esperó que su marido la amaría cuando le dio hijos (Gén 29,30.32.34). Ana, la futura madre de Samuel, aunque estéril, era amada por su marido más que la otra mujer (1Sam 1,5-8). Del rey Roboán se narra que amó a la hija de Absalón más que a sus otras mujeres y concubinas (2Crón 11,21). La legislación mosaica considera el caso del hombre con dos mujeres, una de las cuales es menos amada que la otra (Dt 21,15-17). El éxito fabuloso de Ester comenzó con el amor preferencial del rey Asuero por aquella judía, que fue constituida reina (Est 2,15ss).

Además de estos casos de amor de predilección, en la Biblia encontramos otras referencias al amor conyugal, y no pocas veces para exaltarlo. La descripción del matrimonio de Isaac concluye con la indicación de su amor por su esposa Rebeca, fuente de consuelo y de felicidad (Gén 24,67). Las mujeres filisteas de Sansón insisten en el amor que les tiene su marido para lograr que les reve-

le secretos importantes (Jue 14,16; 16,15). En la historia de David se nos informa no sólo de que la hija del rey Saúl se enamoró de este joven héroe (1Sam 18,20), sino que se casó con él y que lo amaba (1Sam 18,27s). Pero Mical fue entregada como esposa a Paltiel, después de la fuga de David; este segundo marido la amó tiernamente, la acompañó y la siguió llorando continuamente cuando el nuevo rey de Israel pretendió su restitución (2Sam 3,13-16). La experiencia de Oseas, aunque reviste un profundo significado religioso para ilustrar concretamente el amor del Señor a su esposa Israel, se resiente ciertamente de un drama conyugal personal: el profeta tomó por esposa y amó a una prostituta, que, desgraciadamente, no se mantuvo fiel al marido (Os 1,2ss; 3,1ss).

Los sabios de Israel exhortan a amar profunda e intensamente a la propia mujer para experimentar gozo y felicidad: "Goza de la vida con la mujer que amas" (Qo 9,9). El embriagador amor conyugal hará superar las asechanzas y las seducciones de las prostitutas, más allá del peligro de la infidelidad: "Bendita sea tu fuente, y que te regocijes en la mujer de tu juventud: cierva amable y graciosa gacela, sus encantos te embriaguen de continuo, siempre estés prendado de su amor. ¿Por qué, hijo mío, desear a una extraña y abrazar el seno de una desconocida?" (Prov 5,18-20).

c) *El amor a los hijos.* El matrimonio en la Biblia fue instituido por el Señor para la fecundidad y la procreación, además de para la plenitud y la felicidad de los esposos. La bendición de Dios a la primera pareja humana muestra sin equívocos esta finalidad del amor conyugal (Gén 1,28). Por consiguiente, los hijos aparecen como el fruto del amor de los padres. Pero este amor no se agota en la procreación, sino que continúa todo el tiempo de la existencia. En la Sagrada Escritura está documentado este sentimiento o virtud, alma de la felicidad familiar. La conmovedora descripción dramática del sacrificio de Isaac por medio de su padre subraya fuertemente el amor de Abrahán a la víctima que tiene que inmolar en holocausto al Señor; se trata de su hijo, de su único hijo, tan amado (Gén 22,2). En la familia de Isaac encontramos una profunda divergencia entre los dos cónyuges: el padre amaba al primogénito Esaú, mientras que la madre prefería a Jacob (Gén 25,28). El amor preferencial de Jacob por José fue la causa del odio profundo de los demás hijos contra el hermano (Gén 37,3ss). Un amor análogo es el que profesa este patriarca a su hijo más pequeño, Benjamín, que le dio Raquel, su mujer predilecta (Gén 44,20). Por el contrario, David amaba mucho a su primogénito Amnón; por esta razón se mostró débil, disimulando el delito execrable de su hijo contra su hermana Tamar (2Sam 13,21). Quizá por este motivo, es decir, para no verse cegados por el amor, los sabios de Israel exhortan a los padres a un amor viril y sin debilidades para con los hijos, a no rechazar la vara y fomentar la disciplina, a usar la correa contra los indisciplinados, a reprochar a los que se equivocan (Prov 3,12; 13,24; Si 30,1). El Cristo glorioso, el testigo fiel, se inspira en esta doctrina cuando ordena escribir a la Iglesia de Laodicea que él reprocha y castiga a los que ama (Ap 3,19).

El amor tierno y fuerte dentro de la familia es ciertamente un bien de un valor incalculable; constituye una ayuda poderosa para superar las crisis más profundas y también para vencer la desesperación. La Biblia nos habla de la experiencia de Sara, una mujer tremendamente desgraciada por la muerte de sus siete maridos, que fallecieron todos ellos la primera noche de bodas, antes de haber podido consumar el matrimonio. Presa de la desesperación, Sara, la futura esposa de Tobías, estaba pensando en el suicidio, pero el pensamiento de ser la hija única y tan querida de sus padres le dio fuerzas para superar esta loca tentación (Tob 3,10).

Hablando del amor familiar, no podemos omitir al menos una alusión a la conmovedora historia de Rut, la moabita, modelo de amor fuerte y concreto a la madre de su marido, una nuera excepcional que amó a la suegra más que sus siete hijos (Rut 4,15). Finalmente, en este contexto vale la pena señalar también el amor del esclavo a su amo y a la mujer que se le ha dado durante su esclavitud (Ex 21,5; Dt 15,16).

d) *El amor dentro del clan.* El amor familiar nos invita a recordar, aunque sólo sea sucintamente, a la gran familia de la raza o tribu o clan, a la que el israelita se muestra muy apegado y en la que está profundamente arraigado. El hebreo ama sinceramente a su pueblo y por él está dispuesto a hacer grandes sacrificios y a exponerse al peligro. Tobías, en sus largas y detalladas instrucciones a su hijo, no deja de exhortarle a amar a sus parientes y a su pueblo (Tob 4,13). Se presenta a Mardoqueo como un modelo de este amor; él buscaba el bien de su pueblo y tenía palabras de paz con todos los de su estirpe; por eso le amaban todos los hermanos (Est 10,3). Semejante amor del pueblo se recuerda igualmente en el caso del joven héroe que mató al gigante Goliat y derrotó a los ejércitos filisteos: "Todos en Israel y Judá querían a David" (1Sam 18,22).

En la redacción lucana de la curación del siervo del centurión, el tercer evangelista pone en labios de los mensajeros judíos la frase siguiente: "Ama a nuestra raza y nos ha edificado una sinagoga" (Lc 7,5). Estas personas insisten en el amor del funcionario helenista al pueblo hebreo para estimular a Jesús a que realice el milagro que se le pide.

III. EL AMOR RELIGIOSO O SOBRENATURAL DEL HOMBRE. Si en la Biblia encontramos una amplia y significativa presentación del amor humano, en ella tenemos sobre todo la descripción del amor en su dimensión religiosa. Con este concepto entendemos no solamente el amor que tiene por objeto a Dios, sino también el amor al prójimo tal como lo manda el Señor en la Sagrada Escritura y como está fundamentado en su palabra, es decir, el amor anclado en la alianza divina. Efectivamente, tanto el pacto sinaítico como el escatológico carecen del carácter paritario entre contrayentes iguales, puesto que brotan de la elección gratuita por parte del Señor, es decir, de su caridad divina. Estas alianzas están reguladas no sólo por la fidelidad, sino también por las relaciones de amor entre Dios y su pueblo, entre el hombre y el hombre. El precepto del amor, por consiguiente, marca el límite de la ley, ya que postula un orden moral por encima de ella, en cuanto que indica el impulso de atracción espontánea hacia Dios y el prójimo. Por eso el amor invita a superar la concepción jurídica de la alianza y a considerarla como una relación de don y de entrega total a la otra persona, bien sea Dios o bien el hombre. De esta manera el amor, a pesar de ser un precepto divino, más aún, el mandamiento que lleva a la perfección toda la ley del Señor, tiene que verse en una perspectiva de superación de las prescripciones meramente jurídicas, como el alma de unas relaciones profundas y vitales que, aunque basadas en el precepto para ayuda de la libertad, trascienden la imposición.

1. El amor de Dios. El primer objeto del amor religioso del hombre no puede menos de ser Dios, su padre y su creador. Los piadosos salmistas cantan su amor a Dios: "Yo te amo, Señor; tú eres mi fuerza" (Sal 18,2); "Yo amo al Señor, porque escucha el grito de mi súplica" (Sal 116,1). Invitan además a amar al Señor: "Amad al Señor todos sus fieles" (Sal 31,24).

a) *El mandamiento fundamental.* En realidad, el amor a Dios es el primer precepto de la *tôrah,* la ley mosaica. De este modo comienza la oración del *Šĕma':* "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6,4s). En el Deuteronomio encontramos otras exhortaciones a amar al único verdadero Dios, el Señor (Dt 11,1; 30,16). Josué se hace eco de este mandamiento fundamental, y por eso invita al pueblo a amar al Señor, permaneciendo unidos a él y sirviéndole con todo el corazón y con toda el alma (Jos 22,5; 23,11). Con este comportamiento se vive profundamente la alianza y se permanece dentro de su fidelidad.

Los evangelios subrayan este elemento: el amor existencial y total a Dios es el primer mandamiento. La respuesta de Jesús al escriba que le interrogó sobre este punto es clara y explícita: el primer precepto consiste en amar al Señor Dios con todo el corazón, y con toda el alma, y con toda la mente, y con todas las fuerzas (Mc 12,28-30.33 y par). Este amor se demuestra concretamente con la observancia de los mandamientos del Señor (1Jn 5,3; 2Jn 6). Efectivamente, amor significa comunión con Dios, y por tanto conformidad plena con su voluntad (Jn 15,10). El que ama conoce a Dios (1Jn 4,7); pero este conocimiento según el lenguaje bíblico indica vida de comunión profunda, como la que reina entre el Padre y el Hijo, por una parte, y entre el buen pastor y sus ovejas, por otra (Jn 10,14s). Mediante el amor uno permanece profundamente unido a Dios y a su Hijo, es decir, vive en perfecta comunión con la santísima Trinidad (Jn 14,21.23; 15,9s; 17,26; 1Jn 4,12s).

Un amor al Señor tan total y tan profundo no puede ser conquistado por el hombre, sino que es don de Dios, fruto de la circuncisión del corazón (Dt 30,6); podríamos decir que es obra de la gracia divina. David obtiene este don porque amaba a su creador y le cantaba himnos con todo su corazón (Si 47,8). Esta gracia se consigue mediante la sabiduría, que hace al hombre amigo de Dios (Sab 7,14.27). Jesús, en la última noche de su existencia en la tierra, pidió al Padre que concediera a sus discípulos el don de su amor (Jn 17,26).

Israel durante su juventud, en el período de su noviazgo, amó al Señor con ternura y sinceridad. Los profetas / Oseas y / Jeremías cantan este período idílico de la historia del pueblo de Dios, cuando Israel se dejó seducir por el Señor y vivió en intimidad profunda con su Dios (Os 2,16s): "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (Jer 2,2). Pero este amor duró muy poco tiempo (Os 6,4; Sal 78,36), más aún, pronto se hizo adúltero, ya que Israel se prostituyó y anduvo tras otros dioses, con los que se enredó largamente. El Señor, por labios de Oseas, acusa a su esposa de los adulterios perpetrados con las numerosas prostituciones cometidas con sus amantes y la amenaza con el castigo más severo (Os 2,4-15; 3,1ss). Jeremías denuncia la perversidad de esa esposa que se obstina en seguir a sus amantes, los dioses extranjeros (Jer 2,25), buscando el amor lejos del Señor y traicionando continuamente a su esposo (Jer 2,33; cf Is 57,8). Pero el Señor castigará a esos amantes (Jer 22,22), junto con su esposa infiel (Ez 16,35ss). En su estado de desolación, después del severo castigo de Dios, Jerusalén no encuentra un solo consolador entre todos sus amantes, a nadie que venga a enjugar sus lágrimas (Lam 1,2). En realidad, la historia de Israel es una historia de amor creativo y tierno del Señor (Ez 16,4ss), pagado por su esposa con la infidelidad y la prostitución idolátrica (Ez 16,15ss.25ss), cayendo continuamente en abominaciones y desvaríos (Ez 16,20ss).

Jesús acusa sobre todo a los escribas y fariseos de amar a Dios sólo a flor de labios, mientras que su corazón está lejos de él (Mc 7,6 y par). Realmente no aman a Dios (Lc 11,42), es decir, no aman al Padre celestial, no viven para él (Jn 5,42). En el sermón de la montaña (/ Bienaventuranzas) Jesús proclama que el amor al dinero excluye el amor a Dios; por tanto, el que ama a Dios, no puede servir a mammón, porque el amor y el servicio de Dios son de carácter totalitario y exclusivista (Mt 6,24 y par). El autor del Apocalipsis, en la carta a la comunidad de Éfeso, reprocha la conducta de esta Iglesia al haber abandonado su primer amor por el Señor (Ap 2,4).

El amor a Dios es el don celestial por excelencia que puede conceder el Padre; esta gracia divina se da por medio del Espíritu Santo (Rom 5,5); Pablo y Judas se la desean a sus fieles (2Cor 13,13; Ef 6,23; 2Tes 3,5; Jds 2,21). Efectivamente, con este don se alcanza la felicidad suprema, ya que todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios (Rom 8,28). A éstos Dios les tiene preparados bienes inimaginables (1Cor 2,9). Desgraciadamente, este amor a Dios se enfría en tiempos de persecución en el corazón de muchos; sin embargo, la salvación está reservada a quien persevere hasta el fin (Mt 24,12s).

El amor al Señor se demuestra concretamente guardando su palabra y amando a los hermanos. El autor de la primera carta de Juan es muy explícito en este sentido: el amor a Dios alcanza su perfección en el discípulo que guarda su palabra (1Jn 2,5; 5,3); el que no ama al hermano, a quien ve, no puede amar al Dios, a quien no ve (1Jn 4,20).

La persona que amó de forma perfecta al Padre fue Jesús; lo amó concretamente, llevando a cabo su plan de salvación, haciendo su alimento de la voluntad de Dios (Jn 4,34), obedeciendo hasta el fondo a su mandamiento de beber el cáliz amargo de la pasión (Jn 14,31; 18,11), realizando su obra reveladora y salvífica (Jn 17,4), que alcanza su expresión suprema y perfecta en la cruz (Jn 19,28.30).

b) *Amor y temor de Dios.* La historia de Israel, esposa amada pero adúltera, muestra la necesidad del temor del Señor, es decir, el miedo a caer en la infidelidad. En efecto, el amor de Dios no se agota en la esfera sentimental, sino que afecta a todo el hombre y se concreta en la observancia de su palabra, de sus leyes. Por consiguiente, incluye el temor reverencial a traspasar sus preceptos, a fallar en las cláusulas de la alianza. Por esta razón muchas veces en la Biblia se asocia íntimamente el amor al temor de Dios. En este sentido resulta especialmente claro el pasaje de Dt 10,12s. Este amor y temor del Señor lo demostró Israel rechazando claramente la idolatría, observando los preceptos de Dios y escuchando su voz (Dt 13,2-5; 19,9). En los libros sapienciales encontramos pasajes que ponen en paralelismo el amor y el temor del Señor, mostrando de este modo que se trata de dos realidades muy parecidas (Si 2,15s; 7,29s).

c) *El amor al lugar de la presencia de Dios.* El israelita que se adhiere al Señor y lo ama viviendo su palabra, no se olvida de su ciudad y de su casa, sino que las ama profundamente, ya que es allí donde encuentra a su Dios, experimentando su presencia salvífica en su templo santo. El piadoso hebreo desea ardientemente la visión de Dios en su casa, lo mismo que anhela la cierva las fuentes de agua fresca; allí es realmente donde contempla el rostro del Señor (Sal 42,2ss). El salmista siente un amor apasionado por el templo de Jerusalén, lugar de la gloria divina (Sal 26,8). Sión es la ciudad amada por el Creador, que ha hecho morar en ella su sabiduría (Si 24,11). Por eso el salmista augura prosperidad para todos los que aman a Jerusalén (Sal 122,6), y el profeta invita a la alegría y a la exultación a todos los que la aman, ya que el Señor está a punto de inundarla de paz (Is 66,10ss). El templo suscita igualmente el amor tierno del piadoso israelita (Sal 84,2s). En Ap 20,9 la ciudad amada es la Iglesia, que al final de los tiempos se verá asaltada por Satanás, pero se salvará gracias a una intervención de Dios.

d) *El amor al Hijo de Dios.* El NT, centrado en la persona de Cristo, no podía menos de resaltar el amor a esta persona divina. En el pasaje de la conversión de la pecadora pública (Lc 7,36-50), el tercer evangelista subraya el amor de esta mujer al Señor Jesús, poniéndolo en contraste con la fría acogida de Simeón; aquí se presentan íntimamente unidos el amor y la fe, puestos a su vez en relación con el perdón de los pecados. Jesús exige de su discípulo un amor superior al amor que se tiene al padre, a la madre, al hijo o la hija (Mt 10,37); el tercer evangelista inserta en esta lista a la esposa, a los hermanos y hermanas, y hasta a la propia alma, afirmando que para seguir a Cristo hay que odiar a estas personas, esto es, que el amor a Jesús tiene que ocupar el primer puesto de forma indiscutible (Lc 14,26).

Este amor al Verbo encarnado no es poseído, ciertamente, por los judíos, que se muestran más bien sus enemigos irreductibles (Jn 8,42). Realmente ama a Jesús el que guarda sus mandamientos (Jn 14,15.21), es decir, su palabra (Jn 14,23). Se permanece en el amor de Cristo observando sus preceptos (Jn 15,9s). El maestro reconoce que sus amigos más íntimos lo han amado (Jn 16,27) porque han observado la palabra de Dios dada al Hijo (Jn 17,6ss). Por esta razón, Simón Pedro, a pesar del triste paréntesis de su negativa, puede declarar a Cristo resucitado, que lo examinaba de amor: "Sí, Señor, tú sabes que te amo... Tú lo sabes todo: tú sabes que te amo" (Jn 21,15-17).

En las cartas apostólicas se hace mención en repetidas ocasiones del amor a Cristo. Pablo lanza el anatema, es decir, la excomunión, contra el que no ame al Señor (1Cor 16,22). Pedro recuerda a sus fieles que aman a Jesucristo, aunque no lo vean (1Pe 1,8). El autor de la carta a los Efesios desea la gracia de Dios a todos los que aman al Señor Jesús (Ef 6,24). En efecto, el que ama al Padre, ama también al Hijo que engendró (1Jn 5,1), y por eso se ve colmado de los favores divinos y se verá coronado de gloria en el último día (2Tim 4,8). El que ama a Jesús es amado por el Padre y por el Hijo (Jn 14,21); más aún, se convierte en templo de la santísima Trinidad (Jn 14,23). Por consiguiente, este amor es fuente de la vida, de la verdadera felicidad y de la salvación plena.

e) *El amor de Dios es fuente de felicidad y de gracia.* La Biblia, para estimular el amor del Señor, proclama en varias ocasiones y en diversas

tonalidades los bienes salvíficos que se derivan de esa adhesión total a Dios y a sus preceptos. En el / Decálogo, donde se prohíbe la idolatría, el Señor recuerda que, aunque castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación para quienes lo odian, sin embargo otorga su gracia abundantemente a quienes lo aman y guardan sus mandamientos (Éx 20,5ss; Dt 5,9s). En efecto, el Señor es "el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos" (Dt 7,9; cf Neh 1,5; Dan 9,4). Efectivamente, el Señor guarda a todos los que lo aman, mientras que dispersa a todos los impíos (Sal 145,20). Dios bendice a quien es fiel a su alianza.

Con el amor concreto al Señor, observando y practicando sus decretos, Israel experimentará la bendición y el amor de Dios en la fecundidad de sus familias y de sus rebaños, en la abundancia de los frutos de la tierra y en la salud (Dt 7,13-15). La fertilidad de los campos se presenta como consecuencia de este amor a Dios en la observancia de sus preceptos (Dt 11,13s). De forma análoga, la victoria sobre todas las naciones, incluso las más numerosas y poderosas, dependerá de la prueba de amor de Israel, concretado en la práctica de los mandatos del Señor (Dt 11,22s). Este amor será fuente de prosperidad total y de felicidad plena (Dt 30,6-10) y producirá la vida en abundancia (Dt 30,19s). La experiencia del amor divino, de la gracia y de la misericordia salvífica del Señor está reservada a los fieles y a los elegidos que confían en él y viven en la justicia (Sab 3,9). La exaltación de Israel y la destrucción de sus enemigos está ligada al amor de Dios (Jue 5,31). Amando sinceramente al Señor es cómo los hijos de Abrahán gozarán de tranquilidad, de paz y de gozo en su país, Palestina (Tob 14,7). Los que aman el nombre del Señor tendrán en herencia las ciudades de Judá, habitarán en ellas y gozarán de su posesión (Sal 69,36s). En la experiencia de esta felicidad, los israelitas se verán también acompañados por los extranjeros que se adhieran al Señor para servirle, amando su nombre (Is 56,6s).

Para los sabios de Israel, el don o la gracia más grande que puede dispensar Dios a cuantos lo aman es la sabiduría (Si 1,7s; Qo 2,26). Los salmistas, por su parte, invocan la misericordia y la bendición de Dios, fuente de gozo y de gracia, sobre cuantos aman su nombre y su salvación (Sal 5,12s; 40,17; 70,5; 119,132). El que ama al Señor experimentará su poderosa protección (Si 34,16), como ocurrió con Daniel cuando fue liberado de la fosa de los leones y pudo exclamar: "¡Oh Dios, te has acordado de mí y no has desamparado a los que te aman!" (Dan 14,38), mostrando esa adhesión al Señor con la fidelidad a su pacto y a sus preceptos.

Pablo, en sus cartas, presenta el amor de Dios como el bien supremo y la fuente de la gracia y de la felicidad, de la que no puede separarnos ninguna potencia enemiga (Rom 8,31-39). El que ama de veras a Dios vive en profunda comunión con él (1Cor 8,3), y por eso no hay fuerza alguna que sea capaz de arrebatar este tesoro del amor divino. Dios, Padre bueno y todopoderoso, lo predispone todo para el bien de los que lo aman (Rom 8,28ss) y prepara la corona de justicia, es decir, de gloria, en la parusía para el que ama la manifestación del Señor Jesús, es decir, para el que vive orientado hacia el encuentro final con Cristo (2Tim 4,8). Efectivamente, esta corona de gloria es la que Dios ha prometido a cuantos lo aman y demuestran su amor, venciendo todas las tentaciones del mal (Sant 1,12ss). Los pobres a los ojos del mundo heredarán esa

gloria que Dios tiene prometida para quienes lo aman (Sant 2,5). Este premio, que Dios prepara para sus hijos que lo aman, supera toda capacidad de imaginación (1Cor 2,9). ¿Por qué motivo obtendrá una gloria tan grande el que ama? Porque en el amor divino el cristiano, elegido por el Padre antes de la creación del mundo, vive en la santidad y en la justicia perfecta durante todos sus días (Lc 1,75; Ef 1,3ss).

2. EL AMOR A LA SABIDURÍA Y A LA "TÔRAH". Un aspecto particular del amor religioso, que se subraya sobre todo en los escritos sapienciales, es el amor a la / sabiduría, encarnada en la ley de Moisés. Se trata de un tema afín al anterior, ya que la sabiduría es una realidad divina; es la hija primogénita del Señor, creada antes del mundo y enviada por Dios a Israel para que plante su tienda en medio de su pueblo a fin de instruirle, de adoctrinarle y de revelar su palabra concretada en la *tôrah* (Prov 8,22s; Si 24,3-32).

a) *La invitación al amor.* Los sabios de Israel no se cansan de exhortar, con diversas expresiones y de diferentes maneras, a amar a la sabiduría, mostrando los efectos benéficos de ese amor (Sab 1,1ss): "Adquiere la sabiduría...; no la abandones y ella te guardará, ámala y ella te custodiará" (Prov 4,5-6). La sabiduría no es una realidad imposible de encontrar ni impenetrable, sino que se deja conocer fácilmente en su esplendor incorruptible por cuantos la aman (Sab 6,12). En realidad, el sabio la ha buscado, porque la ha amado y escogido por esposa: "Yo la amé y la busqué desde mi juventud, traté de hacerla mi esposa y quedé prendado de su hermosura" (Sab 8,2).

Este amor a la sabiduría se concreta en el amor a la verdad y a la paz; por eso el profeta exhorta: "Amad la lealtad y la paz" (Zac 8,19). Tan sólo los necios desdeñan este amor a la sabiduría (Prov 18,2), mientras que "el que ama la instrucción ama la ciencia" (Prov 12,1). Con este amor a la sabiduría el hijo alegra el corazón del padre (Prov 29,3).

b) *El amor a la ley mosaica.* La sabiduría divina se ha encarnado en la *tôrah,* la ley dada por Dios a través de Moisés (Si 24,22ss; Bar 4,1); por eso el amor a la sabiduría se demuestra con la adhesión a los preceptos del Señor. El sabio sentencia de este modo: "Amar la sabiduría es guardar sus leyes" (Sab 6,18). El Sal 119 puede considerarse como una exaltación del amor a la ley mosaica, a la palabra de Dios. El autor confiesa que ama esta realidad divina (vv. 159. 163.167), proclama que encuentra su gozo y su salvación en el gran amor a los preceptos del Señor (vv. 47s. 113) y exclama: "¡Cuánto amo tu ley!, todo el día estoy pensando en ella" (v. 97). Los mandamientos de Dios son más preciosos que el oro más puro; por esa razón los ama el salmista (v. 127). La palabra del Señor es purísima y por eso la ama el justo (v. 140).

c) *El amor a la ley-sabiduría es fuente de felicidad y de gracia.* Con esta adhesión a la palabra de Dios se alcanza la vida verdadera y el gozo. En efecto, el que ama la ley del Señor obtiene una palabra profunda (Sal 119,165). Al que ama, la sabiduría le concede riqueza y gloria, bienes imperecederos mejores que el oro fino y que la plata pura, tesoros divinos (Prov 8,17ss). De este amor se derivan bienes inconmensurables: esplendor que no conoce ocaso, inmortalidad y riquezas innumerables (Sab 7,10s; 8,17s). Los frutos del amor de la justicia son las virtudes (Sab 8,7). El amor a la sabiduría no sólo vale más que el vino y que la música (Si 40,20), sino que es fuente de vida, de gozo y de gloria (Si 4,11-14). El que muestra tal amor por la sabiduría será amado a su vez por ella y obtendrá la verdadera riqueza y la gloria inmarcesible.

3. EL AMOR AL PRÓJIMO. En la Biblia encontramos expresiones de filantropía; sin embargo, el amor al prójimo tiene prevalentemente motivaciones religiosas; más aún, algunas veces se inserta en la experiencia salvífica del éxodo o se fundamenta en el amor del Hijo de Dios a todos los hombres. Tiene más bien un sabor filantrópico la sentencia sapiencial de Si 13,15ss, en donde el amor al prójimo se considera como un fenómeno natural. Un tenor análogo conserva la exhortación a amar a los esclavos juiciosos y a los siervos fieles (Si 7,20s). Sin embargo, en otros pasajes la motivación del amor al prójimo es ciertamente de carácter sobrenatural, ya que esta actitud se presenta como un precepto del Señor (cf Lev 19,18; Mt 5,43; 22,39), e incluso a veces el amor al hermano se fundamenta en el amor a Dios, por lo que este segundo mandamiento es considerado como semejante al primero sobre el amor al Señor (Mt 22,39). A este propósito, Juan se expresa así en su primera carta: "Si alguno dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve. Éste es el mandamiento que hemos recibido de él: que el que ame a Dios ame también a su hermano" (1Jn 4,20-21). Más aún, el amor auténtico al prójimo depende del amor a Dios: "En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: en que amamos a Dios y guardamos sus mandamientos" (1Jn 5,2).

En realidad, desde los textos más antiguos de la Sagrada Escritura la relación religiosa con Dios está íntimamente vinculada al comportamiento con el prójimo. El decálogo une los deberes para con el Señor y para con los hermanos (Éx 20,1-17; Dt 5,6-21). Además, muchas veces el amor al prójimo en la Biblia se fundamenta en la conducta de Dios: hay que portarse con amor, porque el Señor ha amado a esas personas (cf Dt 10,18s; Mt 5,44s.48; Lc 6,35s; 1Jn 4,10s). No se trata, por consiguiente, de mera solidaridad humana o de filantropía, ya que la razón del amor al prójimo es de carácter histórico-salvífico o sobrenatural. Por tanto, en la Sagrada Escritura el hecho natural e instintivo del amor ha sido elevado a la esfera religiosa o sobrenatural e insertado en la alianza divina.

a) *¿Quién es el prójimo al que hay que amar?* El primer problema por resolver, cuando se habla del amor al "prójimo", concierne al significado de este término. La cuestión dista mucho de resultar ociosa, ya que semejante pregunta se la dirigió también a Jesús nada menos que un doctor de la ley (Lc 10,29). Para el AT, el prójimo es el israelita, muy distinto del pagano y del forastero. En la *tôrah* encontramos el famoso precepto divino de amar al prójimo como a sí mismo, en paralelismo con la prohibición de vengarse contra los hijos del pueblo israelita (Lev 19,18). El prójimo, en realidad, indica al hebreo (cf Éx 2,13; Lev 19,15.17).

En los evangelios, cuando se habla del amor al prójimo, se cita a menudo el precepto de la ley mosaica (cf Mt 19,19; 22,39; Mc 12,31.33) y se presupone, al menos en el nivel del Jesús histórico, que el prójimo es el israelita. Pero en la parábola del buen samaritano queda superada esta posición, ya que en ella el prójimo indica con toda claridad a un miembro de un pueblo enemigo (Lc 10,29-36). Jesús revolucionó el mandamiento

de la ley mosaica que ordenaba el amor al prójimo y permitía el odio al enemigo (cf Mt 5,43). En las cartas de los apóstoles no pocas veces se apela a la Sagrada Escritura para inculcar el amor al prójimo (Sant 2,8). En este precepto del amor fraterno se ve el cumplimiento pleno de la ley (Gál 5,14; Rom 13,8ss).

b) *El amor al forastero.* La ley de Moisés no ignora a los emigrados, a los que se establecen en medio de los israelitas, pero sin ser israelitas. Éstos tienen que ser amados, porque también los hijos de Jacob pasaron por la experiencia de la emigración en Egipto (Lev 19,33s). En efecto, Dios ama al forastero y le procura lo necesario para vivir; por eso también los israelitas, que fueron forasteros en tierras de Egipto, tienen que amar al forastero por orden del Señor (Dt 10,18s). El autor de la tercera carta de Juan se congratula con Gayo por la caritativa acogida a los forasteros (3Jn 5s).

c) *El amor a los enemigos.* El Señor en el AT no manda amar a los enemigos; más aún, en estos libros encontramos expresiones y actitudes realmente desconcertantes para los cristianos. Así, las órdenes de exterminar a los paganos y a los enemigos de Israel nos dejan muy desorientados y hasta escandalizados [/ Guerra III]. Efectivamente, la historia del pueblo hebreo está caracterizada por guerras santas, en las que los adversarios fueron aniquilados en un auténtico holocausto, sin que quedara ningún superviviente ni entre los hombres ni entre los animales (cf Éx 17,8ss; Núm 21,21ss; 31,1ss; Dt 2,34; 3,3-7; Jos 6,21.24; 8,24s). Más aún, la Biblia refiere cómo Dios ordenó a veces destinar al anatema, es decir, al exterminio, a todas las poblaciones paganas, sin excluir siquiera a los niños o a las mujeres encinta (cf Jos 11,20; 1Sam 15,1-3). Además, el Sal 109 contiene fuertes implicaciones contra los acusadores del salmista que han devuelto mal por bien y odio por amor (vv. 4ss). En otros lugares del AT se invoca la venganza divina contra los inicuos (cf Sal 5,11; 28,4s; 137,7ss; Jer 11,20; 20,12, etc.). Sin embargo, incluso antes de la venida de Jesús se prescriben en la *tôrah* actitudes que suponen la superación del odio a los enemigos, puesto que se exige la ayuda a esas personas (cf Éx 23,4s; Prov 25,21). Además, en el AT algunos justos supieron perdonar y amar a las personas que los habían odiado y perseguido. Los modelos más claros y conmovedores de esta caridad los tenemos en el hebreo José y en David. El comportamiento del joven hijo de Jacob resulta verdaderamente evangélico y ejemplar. Fue odiado por sus hermanos, hasta el punto de que tramaron su muerte; en vez de ello fue vendido como esclavo a los madianitas (Gén 37,4ss. 28ss). Cuando las peripecias de la vida lo llevaron al ápice de la gloria, hasta ser nombrado gobernador y virrey de todo el Egipto, pudo haberse vengado con enorme facilidad de sus hermanos. Por el contrario, después de haber puesto a prueba su amor a Benjamín, el otro hijo de su madre Raquel, se les dio a conocer, les perdonó, intentando incluso excusar su pecado, y les ayudó generosamente (Gén 45,1ss; 50,19ss).

También la historia de David parece muy edificante en esta cuestión del amor a los enemigos. En efecto, el joven pastor, después de haber realizado empresas heroicas en favor de su pueblo, fue odiado por Saúl por su prestigio en aumento; más aún, este rey intentó varias veces acabar con su vida y disparó contra él su lanza (1Sam 18,6-11; 19,8ss), le persiguió y lo acorraló (1Sam 23, 6ss.19ss; 26,1ss). En una ocasión, mientras Saúl le perseguía, se le presentó a David la ocasión de eliminar al rey de una simple lanzada. Pero el hijo de Jesé le respetó la vida, a pesar de que sus hombres le invitaban a vengarse de su rival (1Sam 24,4-16; 26,6-20). Otro espléndido ejemplo de amor a los perseguidores nos lo ofreció igualmente David al final de su vida, con ocasión de la rebelión de su hijo Absalón; éste quería destronar a su padre, y para ello sublevó a todo el pueblo, obligando a David a huir de Jerusalén (2Sam 15,7ss); persiguió luego al pequeño grupo que había permanecido fiel al rey y les atacó en la selva de Efraín. Allí el rebelde se quedó enredado con su cabellera en las ramas de una encina, y Joab, faltando a las órdenes dadas por David, lo mató clavándole tres dardos en el corazón (2Sam 18,1-15). Cuando el rey tuvo noticias de la muerte de su hijo tembló de emoción, explotó en lágrimas y lloró, gritando amargamente: "¡Quién me diera haber muerto yo en tu lugar, Absalón, hijo mío, hijo mío!" (2Sam 19,1). Este comportamiento desconcertante irritó profundamente a Joab, que reprochó a David amar a quienes lo odiaban (2Sam 19,7).

En el sermón de la montaña no sólo se anuncia la regla de oro (Mt 7,12 y par), viviendo la cual se destruye toda enemistad, sino que se prohíbe formalmente el odio a los enemigos; más aún, Jesús ordena expresamente amar a esas personas, precepto realmente inaudito para un pueblo acostumbrado a lanzar maldiciones contra sus opresores y perseguidores (cf también los *Himnos* de Qumrán). El pasaje de Mt 5,43-48 forma el último de los seis mil paralelismos o antítesis de la amplia sección del sermón de la montaña, en donde se recoge la nueva ley del reino de los cielos (Mt 5,21-48). Jesús, al exigir el amor a los enemigos, se enfrenta con la praxis dominante y se inspira en la conducta del Padre celestial, que no excluye a nadie de su corazón y por eso concede a todos sus favores (Mt 5,44s; cf Lc 6,27-35). El modelo perfecto de este amor a los enemigos y los perseguidores lo encontramos en la persona de Jesús, que no sólo no devolvía los insultos recibidos y no amenazaba a nadie durante su pasión (1Pe 2,21ss), sino que desde la cruz suplicaba al Padre por sus verdugos, implorando para ellos el perdón (Lc 23,34). El primer mártir cristiano, el diácono Esteban, imitará a su maestro y Señor, orando por quienes lo lapidaban (He 7,59s).

d) *El amor expía los pecados.* En este contexto hemos de hacer al menos una alusión al efecto purificador de la caridad. El pasaje de Prov 10,12 contrapone el odio al amor, proclamando que, mientras que el primero sólo origina disensiones y luchas, el amor cubre todas las culpas. Esta sentencia es recogida por Pedro, el cual para estimular al amor fraterno recuerda que con el amor se obtiene el perdón de los pecados (1Pe 4,8).

4. EL AMOR CRISTIANO. En el NT el amor cristiano se presenta como el ideal y el signo distintivo de los discípulos de Jesús. Éstos son cristianos sobre la base del amor: el que ama al hermano y vive para él demuestra que es un seguidor auténtico de aquel maestro que amó a los suyos hasta el signo supremo de dar su vida por ellos. El que no ama permanece en la muerte y no puede ser considerado de ningún modo discípulo de Cristo.

a) *¡Amaos como yo os amo!* Jesús invitó a los discípulos a una vida de amor fuerte y concreto, semejante a la suya. En sus discursos de la última cena encontramos interesantes y vibrantes exhortaciones sobre este tema. En el primero de estos grandes sermones, ya desde el principio, Jesús se preocupa del comportamiento de

sus amigos en su comunidad durante su ausencia; por eso les dice: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que como yo os he amado, así también os améis unos a otros. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros" (Jn 13,34s). Este precepto del amor es llamado "mandamiento nuevo", ya que nunca se había exigido nada semejante antes de la venida de Cristo. En efecto, Jesús exige de sus discípulos que se amen hasta el signo supremo del don de la vida, como lo hizo él (Jn 13,1ss); realmente, nadie tiene un amor más grande que el que ofrece su vida por el amigo (Jn 15,13). En el segundo discurso de la última cena el Maestro reanuda este tema en uno de sus trozos iniciales, centrados precisamente en el amor fraterno: "Éste es mi mandamiento: amaos unos a otros como yo os he amado... Esto os mando: amaos unos a otros" (Jn 15,12.17). Son diversos los preceptos que dio Jesús a sus amigos, pero el mandamiento específicamente "suyo" es uno solo: el amor mutuo entre los miembros de su familia.

Juan, en su primera carta, se hace eco de esta enseñanza de Cristo: "Éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros" (1Jn 3,11; cf 2Jn 5s) hasta el don de la vida, siguiendo el ejemplo del Hijo de Dios (1Jn 3,16). Los cristianos deben amarse los unos a los otros, concretamente, según el mandamiento del Padre (1Jn 3,23). A imitación de Dios, que manifestó su amor inmenso a la humanidad, enviando a la tierra a su Hijo unigénito, los miembros de la Iglesia tienen que amarse los unos a los otros: "Nosotros amamos porque él nos amó primero" (1Jn 4,19). En realidad, los cristianos tienen que inspirarse en su comportamiento en el amor del Señor Jesús, que llegó a ofrecer su vida por su Iglesia (Ef 5,2). El último día serán juzgados sobre la base del amor concreto a los hermanos: el que haya ayudado a los necesitados tomará posesión del reino; pero el que se haya cerrado en su egoísmo será enviado al fuego eterno (Mt 25,31-46).

b) *Amor sincero, concreto y profundo.* En los primeros escritos cristianos encontramos continuamente el eco de esta enseñanza de Jesús. Efectivamente, Pablo en sus cartas inculca en diversas ocasiones y en diferentes tonos el amor fraterno: el amor debe ser sincero y cordial (Rom 12,9s), a imitación del suyo (2Cor 6,6). Los cristianos de Tesalónica demuestran que son modelos perfectos de ese amor sincero (1Tes 1,3; 3,6; 4,9). Entre los creyentes todo tiene que hacerse en el amor (1Cor 16,14), e incluso en los castigos hay que tomar decisiones conformes con el amor (2Cor 2,6-8; 1Tim 1,5). Efectivamente, lo que cuenta en la vida cristiana es la fe que actúa mediante el amor (Gál 5,6); por eso hay que servir con amor (Gál 5,13). En particular, Pablo enseña que por amor para con el hermano débil hay que renunciar incluso a las comidas lícitas y a la libertad, si ello fuera ocasión para su caída (Rom 14,15; 1Cor 8,1ss).

La generosidad a la hora de ofrecer a los necesitados bienes materiales es signo de amor auténtico (2Cor 8,7s). Efectivamente, el amor cristiano no se agota en el sentimiento, sino que ha de concretarse en la ayuda, en el socorro, en el compartir; por eso el rico que cierra su corazón al pobre no está animado por el amor (1Jn 3,17s). En realidad, el que sostiene que ama a un Dios que no ve y no ama al hermano a quien ve es un mentiroso, porque es incapaz de amar verdaderamente a Dios (1Jn 4,20). Pero también es verdad lo contrario: la prueba del auténtico amor

a los hermanos la constituye el amor a Dios (1Jn 5,2).

Los padres y los pastores de las Iglesias se alegran y dan gracias a Dios cuando constatan que el amor fraterno se vive entre los cristianos (cf 2Tes 1,3; Ef 1,15; Col 1,3s.8; Flm 5,7; Ap 2,19); ruegan además por el aumento del amor dentro de sus familias (1Tes 3,12; Ef 3,16s; Flp 1,9; Col 2,1ss) y amonestan a sus hijos para que profundicen cada vez más en el amor (1Tes 5,12s; Heb 10,24; 2Pe 1,7), caminando en el amor según el ejemplo de Cristo (Ef 5,2), soportando humilde y dulcemente las contrariedades, preocupados por conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4,1-6; Flp 2,1ss), viviendo la palabra de la verdad en el amor y creciendo en Cristo, del que recibe su incremento el cuerpo de la Iglesia, edificándose en el amor (Ef 4,15s): "Por encima de todo, tened amor, que es el lazo de la perfección" (Col 3,14); "Con el fin de llegar a una fraternidad sincera, amaos entrañablemente unos a otros" (1Pe 1,22). Todos los cristianos tienen que estar animados por el amor fraterno, pero de manera especial los ancianos (Tit 2,2). Este amor, aunque tiene como objeto específico a los miembros de la Iglesia, incluye el respeto para con todos (1Pe 2,17; 4,8).

El que está poseído por este amor fraterno permanece en la luz (1Jn 2,10), vive en comunión con Dios; que es luz (1Jn 1,5) ha pasado de la muerte a la vida divina (1Jn 3,14). Efectivamente, Dios mora en el corazón del que ama (1Jn 4,11s). El amor se identifica realmente con Dios; es una realidad divina, una chispa del corazón del Padre comunicada a sus hijos, ante la cual uno se queda admirado, lleno de asombro. Pablo exalta hasta tal punto esta virtud del amor que llega a colocarla por encima de la fe y de la esperanza, puesto que nunca podrá fallar: en la gloria del reino ya no se creará ni será ya necesario esperar, puesto que se poseerán las realidades divinas, pero se seguirá amando; más aún, la vida bienaventurada consistirá en contemplar y en amar (1Cor 13). Por consiguiente, el que ama posee ya la felicidad del reino, puesto que vive en Dios, que es amor. La salvación eterna depende de la perseverancia en el amor (1Tim 2,15). Dios, en su justicia, no se olvida del amor de los creyentes, concretado en el servicio (Heb 6,10). Por eso los cristianos animados por el amor aguardan con confianza el juicio de Dios (1Jn 4,17s).

c) *El amor fraterno es fruto del Espíritu Santo.* Esta caridad cristiana, tan concreta y profunda, deriva de la acción del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes. En efecto, sólo el Espíritu de Dios puede hacer que se obtenga la victoria sobre la carne, es decir, sobre el egoísmo; y por tanto sólo él puede hacer que triunfe el amor. El fragmento de Gál 5,16-26 se presenta en este sentido como muy elocuente y convincente: mientras que las obras de la carne son el libertinaje y el vicio, "los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (v. 22).

Así pues, la caridad cristiana es obra del Espíritu Santo, que anima la vida de fe; por esta razón Pablo puede atribuir el amor a esta persona divina y expresarse de este modo: "Por el amor del Espíritu Santo, os pido..." (Rom 15,30); "El Señor no nos ha dado Espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor" (2Tim 1,7). Efectivamente, "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha dado" (Rom 5,5).

d) *El amor de los pastores de las Iglesias.* Los grandes apóstoles y pa-

dres de las comunidades cristianas primitivas están animados de una caridad muy profunda a sus discípulos e hijos; por eso se dirigen a ellos con el apelativo *queridos* o *amados (agapētói)* (cf Rom 12,19; 1Cor 10,14; Sant 1,16; 1Pe 2,11; 1Jn 2,7; etc.). Pablo ama tiernamente a sus hijos espirituales (Rom 16,5.8; 1Cor 4,17), porque los ha engendrado a la fe. Por eso les amonesta con amor (1Cor 4,14s; 2Cor 11,11): "En nuestra ternura hacia vosotros, hubiéramos querido entregaros, al mismo tiempo que el evangelio de Dios, nuestra propia vida" (1Tes 2,8). Alberga idénticos sentimientos hacia sus colaboradores, especialmente por Timoteo (1Cor 4,17; 2Tim 1,2; Ef 6,21; Col 1,7; 4,7). Los apóstoles y los presbíteros de Jerusalén presentan a los dos misioneros Bernabé y Pablo como hermanos queridos (He 15,25). Pablo desea ejercer su ministerio con amor y con dulzura; por eso no quiere verse obligado a usar la vara (1Cor 4,21). Escribiendo a Filemón, le suplica con amor por su hijo Onésimo, sin querer apelar a su derecho de mandar libremente (Flm 9). En general, los apóstoles y los misioneros reciben también como recompensa el amor de sus fieles (Tit 3,15), aunque Pablo observa en algunas de sus comunidades cierta frialdad, a pesar de su fuerte amor (2Cor 12,15). Para este gran apóstol de Cristo, el que es guía o pastor de la comunidad debe buscar la piedad, la justicia, la fe y el amor (1Tim 6,11); debe hacerse el modelo de los fieles en el amor (1Tim 4,12), debe buscar el amor (2Tim 2,22). Pablo presenta su conducta y sus palabras sobre la fe y sobre el amor fundado en Cristo Jesús como elemento de inspiración para la vida de Timoteo (2Tim 1,13; 3,10).

e) *El amor conyugal.* Un aspecto muy interesante del amor cristiano, tratado especialmente en la carta a los Efesios, tiene por objeto el comportamiento de los esposos, es decir, la vida de la pareja, consagrada con el sacramento del / matrimonio. El autor de la carta a los Colosenses se limita a exhortar a los maridos: "Maridos, amad a vuestras esposas y no os irritéis contra ellas" (Col 3,19). Al contrario, en la carta a los Efesios se pone el amor conyugal en relación con la entrega amorosa de Cristo a la Iglesia: el marido tiene que comportarse con su esposa de la misma manera que el Señor Jesús, que entregó y sacrificó su vida por su esposa, la comunidad mesiánica (Ef 5,25ss).

f) *"Koinōnía" y comunidad cristiana primitiva.* Al hablar del amor fraterno en el NT no se puede omitir una alusión a la vida de la Iglesia apostólica. Tomando como base la descripción que de ella nos hace Lucas en los Hechos de los Apóstoles, queda uno asombrado de la perfecta comunión *(koinōnía)* de corazón y de bienes dentro de la comunidad de los orígenes: los primeros creyentes participaban asiduamente de la vida común, además de las instrucciones de los apóstoles, de la eucaristía y de las oraciones (He 2,42). En aquella Iglesia reinaba la comunión plena, vivían juntos y todo era común entre todos los miembros (He 2,44s). En el segundo sumario de la primera sección de los Hechos encontramos otro cuadro idílico de la comunión perfecta entre los cristianos: "Todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseían, sino que tenían en común todas las cosas" (He 4,32; cf vv. 34s). Por consiguiente, se vivía el amor de forma perfecta.

IV. DIOS ES AMOR. El amor humano se presenta como un bien inconmensurable, la fuente de la vida y de la felicidad, porque es una chispa

divina, un átomo de la vida de la santísima Trinidad. En efecto, Dios es presentado y descrito como amor: el origen y la manifestación plena del amor. Dios vive en el amor y de amor; actúa porque ama; la creación y la historia encuentran su razón última en su amor. ¿Por qué razón existe el universo? ¿Cuál es la causa última del origen de la humanidad? ¿Por qué ha intervenido Dios en la historia del hombre, formándose un pueblo al que hacer unas promesas de salvación y de redención? ¿Por qué motivo, en la plenitud de los tiempos, envió el Padre a su único Hijo a la tierra? La respuesta a estos y otros interrogantes por el estilo se encuentra en el amor de Dios. El Señor se portó así, actuó de esta manera, porque es amor (1Jn 4,8). La historia atormentada de la humanidad, con tantos momentos tenebrosos, llena de tantas atrocidades y fechorías, siempre resulta iluminada por este faro poderoso de luz: el amor de Dios. La historia de la salvación encuentra su explicación plena en el Dios-amor; la economía de la redención tiene su primer origen en el amor del Padre, es realizada por el amor de Dios y de su Hijo, es completada por el Espíritu Santo, el amor personificado en el seno de la Trinidad, y tiende a la consumación del amor en el reino celestial, el lugar o el estado de la felicidad perfecta y del amor pleno.

1. El amor de Dios a la creación y al hombre. Todo cuanto existe en el cosmos es obra de Dios; el universo es una criatura del Señor. Éste es el primer artículo del "credo" israelita; la Biblia se abre con la página de la creación del mundo: Dios dijo, y todo vino a la existencia (Gén 1). Los cielos, la tierra, el hombre, los animales, las plantas y las flores, todo ha sido hecho por la palabra de Dios (cf Jdt 16,14; Is 48,13; Sal 33,6; Si 42,15). El cuarto evangelista proclama que todo ha llegado a la existencia por medio del Verbo de Dios (Jn 1,3).

a) *Dios crea por amor y ama a sus criaturas.* Si todo cuanto existe ha sido hecho por Dios, ¿por qué razón crea el Señor? ¿Por qué quiere comunicar la existencia? En particular, ¿por qué hace Dios al hombre partícipe de su vida inmortal? La respuesta última a estas preguntas y otras semejantes se encuentra en el amor de Dios. El Señor crea porque ama. En efecto, amor significa comunicación y don de los propios bienes y del propio ser a los demás.

El AT no ofrece esta explicación de una forma explícita, pero la presupone; por esta razón en los relatos de la creación (Gén 1-3) no aparecen nunca los términos de amor. Allí no se afirma nunca que el Señor cree por amor, porque desee entablar un diálogo de amor con el hombre. Esta reflexión se hará luego, en las etapas más recientes de la revelación. Efectivamente, en el libro de la sabiduría se proclama sin equívocos que Dios ama a todas sus criaturas (Sab 11,23-26): "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado" (v. 24). Este pasaje insinúa por una parte que el Señor crea por amor, en cuanto que afirma que si Dios odiase alguna cosa no la habría creado; luego, por antítesis, se dice que toda criatura es fruto del amor del Señor. Sobre todo se proclama aquí que Dios ama a todas las cosas que existen y las conserva en su existencia porque las ama. Debido a este amor divino, el creador tiene compasión de todos los hombres, incluso de los pecadores.

El pasaje de Dt 10,18 contiene una afirmación interesante sobre el amor de Dios incluso con los que no son israelitas: el Señor ama al forastero y

le proporciona alimento y vestido. En el libro de / Jonás se representa de forma viva y atrayente el amor inmenso del Señor a los paganos. La cicatería y mezquindad del profeta que no quiere colaborar en la salvación de los ninivitas y se entristece cuando, a su pesar, Dios muestra su amor misericordioso a este pueblo, ponen bien de relieve el interés amoroso y salvífico del Señor también por los no judíos (Jon 1,1ss; 3,1ss; 4,1ss.10s).

En realidad, el Padre celestial ama a todos sus hijos de cualquier raza y color, tal como se proclama expresamente en el NT. Dios quiere que todos los hombres consigan la salvación (1Tim 2,4), puesto que los ama y por esa razón envió a su Hijo unigénito a la tierra: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). La muerte de Cristo en la cruz por la humanidad pecadora constituye la prueba más concreta y elocuente del amor de Dios a los hombres (Rom 5,8).

b) *Dios ama a los justos.* El Señor siente una caridad fuerte y creadora por todo cuanto existe, y en particular por todos los hombres; pero ama especialmente a los que viven su palabra. Él, que ama la sabiduría (Sab 8,3), la rectitud y la equidad (cf 1Crón 29,17; Sal 11,7; 33,5; 37,28; Is 61,8), tiene un amor particular por las personas justas. El que se porta como padre con los huérfanos y como marido con las viudas, será amado más que una madre por el Altísimo (Si 4,10). Por tanto, el misericordioso es amado tiernamente como hijo de Dios. En realidad, el Señor ama a los justos y trastorna los caminos de los impíos (Sal 146,8s); ama a todos los que odian el mal y guarda la vida de sus fieles (Sal 97,10). El camino del pecador es detestado por ese Dios que ama la justicia (Prov 15,9). El justo es amado por el Señor, aun cuando muera en edad joven (Sab 4,10); él realmente poseyó la sabiduría, y por eso fue amigo de Dios y profeta; pues bien, Dios ama al que convive con la sabiduría (Sab 7,27s).

De manera muy especial Dios ama a los discípulos auténticos de su Hijo: los creyentes (Rom 1,7; 1Tim 6,2), aunque los corrige y los pone a prueba (Heb 12,5s). Son objeto de este amor todos los que ayudan generosa y gozosamente a los pobres (2Cor 9,7). Jesús puede asegurar a sus amigos esta maravillosa verdad: son amados por el Padre (Jn 16,27); pero él siente la necesidad de orar a Dios, para que inunde a sus amigos de su amor (Jn 17,26).

2. El amor del Señor en la historia de la salvación. ¡Dios es amor! Él ama siempre. Su amor no se limita al acto de crear, sino que se manifiesta continuamente en la existencia de la humanidad. La historia de la salvación es la revelación más elocuente y concreta del amor del Señor; más aún, constituye el diálogo más fascinante de amor entre Dios y el hombre.

a) *El Señor ama a su pueblo.* Dios ama a todas las criaturas y a todos los hombres, pero sintió un amor especial por Israel y por Jerusalén, su ciudad. El cántico de amor de la viña ilustra con imágenes concretas y elocuentes todas las atenciones y solicitudes del Señor por la casa de Israel (Is 5,1-7). Realmente, Dios amó a Jacob (Mal 1,2); por esta razón el Señor puede declarar a su esposa: "Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad" (Jer 31,3). Efraín es para Dios un hijo querido; un niño que hace sus delicias, ante el que se conmueve con cariño (Jer 31,20). Israel fue amado

por el Señor desde su infancia, cuando vivía en Egipto, siendo educado por él con ternura y atraído con lazos amorosos (Os 11,1-4). Este pueblo es muy precioso para él; tiene un gran valor a los ojos de Dios, porque es amado por él (Is 43,4). Jacob es el siervo del Señor, el elegido al que ama (Is 44,2); por este motivo Dios, en su gran amor y en su clemencia, lo rescató (Is 63,9). En efecto, tras el castigo por su infidelidad al pacto de amor con el Señor, Israel será amado de nuevo por su esposo divino (Os 2,25); y por eso será atendido, curado e inundado de gozo, de paz y de bendición (Jer 31,3-14; 33,6ss). Dios renovará a Sión por su amor y se alegrará de la salvación de su pueblo (Sof 3,16s). El salmista celebra el amor del Señor a su pueblo proclamando que ha sometido todas las naciones a Israel, porque lo ha amado (Sal 47,5). Debido a este amor el Señor no quiso escuchar las maldiciones de Balaán contra su pueblo, cambiándolas más bien en bendiciones (Dt 23,6). Este amor divino se encuentra en el origen del prodigio del maná, con el que el Señor alimentó a su pueblo durante el éxodo (Sab 16,24ss). Este amor de Dios a Israel fue reconocido también por el pagano rey de Tiro (2Crón 2,10), mientras que Pablo proclama que los judíos, incluso después de haber rechazado a su mesías y salvador, son amados por Dios por causa de los padres, puesto que los dones y la elección son irrevocables (Rom 11,28s).

Este amor del Señor a su pueblo tuvo una concreción especial en la historia de Israel: la fundación de la ciudad del mesías. Efectivamente, Jerusalén fue objeto de un amor especial de Dios. Los salmistas y los profetas cantan este amor. El Señor ha escogido el monte Sión porque lo ha amado (Sal 76,68); ama las puertas de Sión más que cualquiera otra de las moradas de Jacob (Sal 87,2). Este amor es fuente de esperanza y de gozo; por eso el profeta anima a Jerusalén, asegurándole que el Señor la renovará por medio de su amor (Sof 3,16s).

En efecto, el amor de Dios triunfará y obtendrá la victoria sobre el pecado, la idolatría y la infidelidad de su pueblo, haciéndolo de nuevo capaz de amar; el Señor lo unirá consigo para siempre en el amor y la fidelidad (Os 2,21-25), transformará su corazón de piedra y le dará un corazón nuevo, con el que conocerá espontánea y vitalmente a su Dios (Jer 31,33s; Ez 36,26s): "Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad" (Jer 31,3). Efectivamente, el amor del Señor a su pueblo es más tierno y más fuerte que el de una madre a su hijo (Is 49,15).

Si Dios amó de forma tan concreta y eficaz a Israel, no ha demostrado menos amor a su nuevo pueblo, la Iglesia (cf 2Tes 2,16). Más aún; en la última fase de la historia de la salvación, con la llegada del mesías y la creación de la comunidad escatológica, el amor del Señor ha alcanzado la expresión y la concreción suprema. Dios amó al mundo hasta tal punto que le dio a su único Hijo, el cual salva a la humanidad mediante la Iglesia (Jn 3,16s), recogiendo en la unidad a los hijos dispersos de Dios, es decir, dando vida al nuevo pueblo de Dios con su muerte redentora (Jn 11,51s). En efecto, los miembros de la Iglesia, amigos de Cristo, son amados por el Padre (Jn 14,21; 16,27; 1Tes 1,4); este amor se concreta en la inhabitación de la santísima Trinidad en el corazón de los fieles (Jn 14,23). La prueba suprema del amor de Dios a su pueblo está constituida por el envío del Hijo al mundo (1Jn 4, 9s.19), para que llevase a cabo la redención de la humanidad con su muerte en la cruz (Rom 5,8). Este amor de Dios por los miembros de la Iglesia se concretó en el don de la

filiación divina: "Mirad qué gran amor nos ha dado el Padre al hacer que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos de verdad" (1Jn 3,1). En la oración de su "hora" Jesús pide para su pueblo el don de la unidad perfecta, para que el mundo reconozca que el Padre amó a la Iglesia como amó a su Hijo (Jn 17,23). El maestro pide que ese amor reine siempre y se manifieste continuamente dentro de su comunidad (Jn 17,26).

Este amor divino es acogido con la fe (1Jn 4,16) y constituye el secreto de las victorias de la Iglesia contra el mal y la muerte en todos los tiempos, pero sobre todo bajo el peso de las pruebas y de las tribulaciones (Rom 8,35ss). El pueblo de Dios realiza la experiencia del amor divino mediante el don del Espíritu, que se derrama en el corazón de los creyentes (Rom 5,5). Este amor constituye el bien supremo de la Iglesia, del que no puede separarla jamás ninguna fuerza o poderío adverso (Rom 8,38s). En realidad, el Señor es el Dios del amor (2Cor 13,11); más aún, el amor tiene su origen en él (1Jn 4,7), porque él es el amor (1Jn 4,8.16).

b) *Amor benévolo y alianza.* En el AT se le reserva un puesto muy importante al aspecto del amor ligado a la alianza, pero trascendiéndola, en cuanto que ese amor indica la misericordia del Señor con su pueblo debido a su fidelidad al pacto sinaítico. No solamente muestra Dios su amor tierno y benévolo a su esposa por ser fiel a la alianza, sino que perdona las infidelidades de Israel y sigue concediéndole su asistencia salvífica, ya que ama a su criatura de un modo espontáneo, casi irracional, al menos según la lógica humana. Pues bien, esta actitud divina de amor fiel y misericordioso se expresa mediante el término *hesed,* imposible de traducir a las lenguas modernas, y que se indica con varios sustantivos: gracia, amor, misericordia, benevolencia. El Señor, por labios del profeta Oseas, le promete a su esposa unirla consigo para siempre en la justicia, en la santidad, en el amor o benevolencia y en la misericordia cariñosa (Os 2,21). En realidad, este Dios amó a Israel con un amor tierno y lo condujo con benevolencia y amor (Jer 31,3). Él es el Dios fiel, que mantiene la alianza y la benevolencia o amor a quienes lo aman (Dt 7,9), pero de manera especial a su pueblo, debido al pacto y al amor benévolo que juró a los padres (Dt 7,12). En estos últimos pasajes se subraya la relación del *hesed* con la alianza; pero a este propósito hay que recordar que el pacto sancionado por el Señor con Israel no es de carácter paritario y prevalentemente jurídico, sino que expresa el amor salvífico, la gracia, la benevolencia de Dios, aunque con la connotación de su fidelidad a la alianza.

En el salterio se invoca o se exalta continuamente este amor benévolo del Señor. El hombre piadoso que sufre suplica a Dios que lo salve y le socorra con su benevolencia (Sal 6,5), que se acuerde de él según su amor misericordioso (Sal 25,7). El Señor es verdaderamente el Dios de la benevolencia (Sal 59,11.18); todos sus senderos son amor benévolo y fidelidad (Sal 25,10), que superan los cielos (Sal 36,6). El israelita, confiando en la gracia benévola de Dios (Sal 13,6), a semejanza del rey (Sal 21,8), se verá siempre acompañado de este amor misericordioso (Sal 23,6). En el Sal 89 se canta este amor benévolo del Señor a David y su descendencia (vv. 1ss), que jamás fallará, a pesar de la infidelidad del hombre (vv. 29-38). El Señor corona con este amor misericordioso incluso al pecador, renovándolo con su perdón (Sal 103, 3ss). El amor benévolo del Señor es eterno; por eso los salmistas invitan a todos a alabar y a dar gracias a este Dios bueno por ese amor misericordioso tan grande (Sal 106,1; 107,1.8. 15; 117,1s; 118,1ss, etc.). Las intervenciones salvíficas del Señor en la historia de Israel encuentran su fuente y su explicación en este amor benévolo de Dios; más aún, la misma creación es fruto de este *hesed* divino; el Sal 136 presenta poéticamente a Dios creador y salvador, caracterizado por este amor benévolo: la frase "porque es eterno su amor" forma el estribillo y la aclamación de cada versículo.

En este contexto no podemos dejar de llamar la atención sobre la famosa endíadis *hesed we'emet,* que significa el amor fiel a las personas con las que uno está ligado mediante un pacto por el vínculo de la sangre. En el AT se apela frecuentemente a este amor fiel del Señor para implorar su misericordia y su ayuda. Moisés en el Sinaí apela en su oración a esta bondad benigna o amor misericordioso del Señor, como fruto de su fidelidad al pacto (Éx 34,6s). El salmista celebra y exalta este amor benévolo y fiel del Señor (Sal 40,11) y lo invoca con ardor en las situaciones desesperadas de la existencia para ser salvado (Sal 57,4). Con la protección de este amor fuerte y misericordioso no hay por qué temer ninguna adversidad; por eso mismo se apela a él (Sal 40,12; 61,8).

c) *Los amigos de Dios.* En el pueblo de Dios algunas personas en particular son amadas por el Señor porque desempeñan una misión salvífica y han amado con todo el corazón a su Dios, adhiriéndose a él por completo, escuchando su voz y viviendo su palabra: tales son los padres de Israel, Moisés, los justos, el rey David; se les llama *amigos de Dios.* / Abrahán es el primer padre de Israel, presentado como amigo del Señor (2Crón 20,7; Is 41,8; Dan 3,35; Sant 2,23). Dios conversó afablemente con este siervo suyo y le manifestó sus proyectos, lo mismo que se hace con un amigo íntimo (Gén 18,17ss). También Benjamín fue considerado de tal modo porque fue amado por el Señor (Dt 33,12). / Moisés es otro gran amigo de Dios: hablaba con él cara a cara, lo mismo que habla un hombre con su amigo (Éx 33,11). Moisés fue amado por Dios y por los hombres; su memoria será bendita (Si 45,1); en efecto, él fue el gran mediador de la revelación del amor misericordioso del Señor (Éx 34,6s; Núm 14,18s; Dt 5,9s). También / Samuel fue amado por el Señor (Si 46,13), lo mismo que / David y Salomón (2Sam 12,24; 1Crón 17,16 [LXX]; Si 47,22; Neh 13,26), y lo mismo el siervo del Señor (Is 48,14). Finalmente, todos los hombres fieles y piadosos son amigos de Dios (Sal 127,2).

En el NT los amigos de Dios y de su Hijo son los creyentes (cf 1Tes 1,4; 2Tes 2,13; Col 3,12), y de manera especial los apóstoles y los primeros discípulos, que son amados por el Padre y por Jesús (Jn 14,21; 17,23). Pero es preciso merecer esta amistad divina, observando y guardando la palabra del Hijo de Dios (Jn 14,23s), es decir, creyendo vitalmente en él (Jn 17,26). En el grupo de los primeros seguidores de Cristo hay uno que es designado especialmente por el cuarto evangelista como "el discípulo amado", es decir, el amigo de Jesús (Jn 21,7.20), que se reclinó sobre el pecho del maestro (Jn 13,23), es decir, vivió en profunda intimidad con el Hijo de Dios, lo siguió hasta el Calvario (Jn 18,15; 19,26s) y lo amó intensamente (Jn 20,2-5).

d) *El Padre ama al Hijo.* Dios ama las cosas creadas, a los hombres, a su pueblo, y de manera especial a los justos y a los discípulos de Cristo; pero el objeto primero y principal de su amor es su Hijo unigénito, el Verbo hecho carne. El Padre en persona

proclama a Jesús, su Hijo predilecto y amado; a la orilla del Jordán, durante el bautismo de Cristo, hizo oír su voz: "Tú eres mi Hijo amado *(ho agapētós)"* (Mc 1,11 y par). Análoga proclamación se oye en la cima del Tabor, durante la transfiguración de Jesús (Mc 9,7 y par.; 2Pe 1,17). En la parábola de los viñadores homicidas se presenta al heredero como hijo amado, con evidente alusión a Jesús (Mc 12,6 y par.). El primer evangelista recoge también el oráculo profético de Is 42,1ss, en donde se presenta al mesías como el siervo amado por el Señor (Mt 12,18).

En realidad, el Padre ama al Hijo ya desde la eternidad (Jn 17,24); por eso lo ha puesto todo bajo su poder (Jn 3,35). Este amor único explica la razón de por qué el Padre muestra al Hijo todo lo que hace (Jn 5,20). Por otro lado, Jesús es Hijo obediente, dispuesto a ofrecer su vida para cumplir la voluntad del Padre; por eso lo ama el Padre (Jn 10,17). Este amor tan fuerte y profundo es análogo al que siente Jesús por sus amigos (Jn 15,9). Por consiguiente, Cristo es el amado por excelencia, el predilecto del Padre (Ef 1,6), que ha arrancado a los creyentes del dominio de las tinieblas para trasladarlos al reino del Hijo de su amor (Col 1,13).

e) *La elección de amor.* El Deuteronomio en particular presenta la historia de Israel como una elección de amor: Dios escogió a este pueblo, no porque fuera mayor y mejor que las demás naciones, sino porque lo amó con un amor de predilección. El Señor escogió para sí a este pueblo y lo hizo suyo con pruebas, signos, portentos, luchas, con mano fuerte y brazo extendido, aplastando a naciones más poderosas, para hacerlo entrar en posesión de la tierra prometida, sólo porque amó a sus padres (Dt 4,34-38). Por amor a los padres, el Señor se unió con los israelitas, escogiéndolos entre todos los pueblos (Dt 10,15). La razón última de la elección y de la liberación de Israel reside, por tanto, únicamente en el amor especial de Dios a este pueblo (Dt 7,7s). El Señor escogió a Jacob porque lo amó más que a Esaú (Mal 1,2s; Rom 9,13.25).

f) *Amor, castigo y perdón.* El Señor amó a Israel con un amor tan apasionado y fuerte, que unió a esta comunidad consigo como a una esposa. La liberación de la esclavitud de Egipto y la alianza del Sinaí son consideradas por los profetas como realidades nupciales; la epopeya del éxodo representa la celebración del matrimonio entre el Señor e Israel. Desgraciadamente, esta esposa se mostró muy pronto infiel; se prostituyó a los dioses extranjeros, abandonando al único verdadero Dios. ¿Qué hará este esposo celoso después de las traiciones y adulterios de su esposa? La castigará con dureza y severidad (Os 9,15), la obligará a abandonar a sus amantes, la llevará a una conversión radical y profunda, y luego le concederá su perdón y la rehabilitará, destruyendo sus abominables pecados (Os 2,4-25; 3,1-5; 14,5-9): "Yo los curaré de su apostasía, los amaré de todo corazón, pues mi ira se ha apartado ya de ellos" (Os 14,5).

El Señor por boca de los profetas denuncia la maldad de su pueblo y su escaso amor, amenazándole con desventuras y castigos (Jer 11,15ss). Dios repudia a la que era la delicia de su alma, abandonándola en manos de sus enemigos (Jer 4,27ss; 12,7), golpeándola con un castigo despiadado por su gran iniquidad (Jer 30,14s). Sin embargo, tras el castigo vendrá el perdón: el Señor curará las heridas de su esposa y volverá a conducirla a la patria, mostrándole su compasión y su amor creador (Jer 30,16ss; 31,3-14.23-28). El profeta

Ezequiel, en dos párrafos muy extensos y cargados de *pathos,* presenta la historia de Israel en clave de amor nupcial, traicionado por la esposa del Señor con sus adulterios y prostituciones. Este pueblo está simbolizado en dos hermanas, Jerusalén y Samaría, infieles a Dios desde su juventud, y por eso mismo castigadas severamente. Después del tremendo castigo reservado a las adúlteras, el Señor volverá a acordarse del pacto sinaítico y establecerá con su esposa perdonada una alianza perenne, renovándola y purificándola de todas sus inmundicias y suciedad (Ez 16; 23; 36,16-36).

Jerusalén, bajo los golpes del castigo divino que la aniquilaron y la dejaron hecha una desolación (Lam 1,1ss), reconoce la justicia de Dios (Lam 1,18ss) porque se ha convertido. Tobit en su cántico invita a Israel a convertirse, ya que el castigo del destierro fue merecido justamente por sus iniquidades (Tob 13,3ss). Este cambio radical atrae el amor y la misericordia de Dios (Tob 13,8). Por lo demás, el Señor asegura a su pueblo que lo hará resurgir, puesto que lo ama como si no lo hubiera rechazado nunca (Zac 10,6).

En realidad, también el castigo es signo de amor; la prueba y la corrección muestran el interés de Dios por su pueblo, para que se convierta (Heb 12,4ss). El testigo fiel y verdadero reprocha con severidad a la Iglesia de Laodicea su frialdad y sus miserias porque la ama, y por eso la invita urgente y calurosamente a la conversión (Ap 3,19).

3. Dios revela plenamente su amor en el Hijo. El Señor se manifestó concretamente en la historia de Israel como un Dios de amor y de bondad, como un padre benévolo y piadoso que perdona todas las culpas de su pueblo y lo cura de todas sus enfermedades (cf Sal 85,2ss; 103, 3.13); pero la plenitud de esta revelación del amor la experimentamos en la fase final de la economía de la salvación, con la venida a la tierra del Hijo unigénito de Dios.

a) *Cristo es la manifestación perfecta del amor del Padre.* El NT proclama en varias ocasiones y sin equívoco alguno que la prueba suprema del amor de Dios a la humanidad se nos ofreció en el don de su Hijo, el unigénito. Por eso Jesús, con su persona y con su obra, constituye la revelación plena del amor del Padre al mundo y a su pueblo. Dios no habría podido imaginarse ni ofrecer un signo más elocuente y más fuerte de su amor ardiente a los hombres pecadores: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único" (Jn 3,16). El Verbo encarnado constituye realmente la manifestación suprema de la caridad inconcebible del Padre a la humanidad dispersa, necesitada de redención y de salvación. Toda la persona de Cristo es don del amor de Dios; en él el Padre revela perfectamente los latidos de su corazón solícito por el mundo sumergido en las tinieblas del pecado.

El cuarto evangelista no menciona expresamente en este pasaje la muerte en la cruz del Hijo de Dios, aun cuando esté insinuada en el contexto próximo, ya que poco antes quedó proclamada la necesidad de que fuera levantado el Hijo del hombre a semejanza de la serpiente de bronce en el desierto (Jn 3,14). Pablo, por el contrario, declara de forma explícita que el signo supremo del amor de Dios para con nosotros, pecadores, se encuentra en la muerte del Señor Jesús: "Dios mostró su amor para con nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom 5,8). El Padre nos ha amado tanto que no perdonó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó en sacrificio por todos nosotros (Rom 8,32). Cristo

crucificado, sabiduría de Dios (1Cor 1,30; 2,1-7), es, por consiguiente, la concreción plena y perfecta del amor que el Padre tiene a su Iglesia (Rom 8,39).

Juan en su primera carta sintetiza los dos aspectos de la revelación del amor del Padre en el envío del Hijo y en el sacrificio del Calvario: "En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros: en que ha mandado a su Hijo único al mundo para que nosotros vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos ha amado a nosotros y ha enviado a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados" (1Jn 4,9s). En efecto, la presentación de Jesús como propiciación o propiciatorio o víctima de expiación recuerda los pasajes en donde Jesucristo es proclamado propiciación por nuestros pecados y por los de todo el mundo (1Jn 2,2), ya que el Hijo de Dios nos purifica de todo pecado con su sangre (1Jn 1,7; cf Rom 3,25). En estos textos es bastante transparente la alusión a la muerte redentora de Cristo. Por consiguiente, la revelación o prueba suprema del amor del Padre a la humanidad pecadora está constituida por el Hijo, que muere en la cruz por haber amado a su Iglesia hasta el límite supremo (Jn 13,11ss). No puede concebirse un amor más grande y más fuerte de Dios y de su Hijo.

b) *Jesús ama a todos los hombres: los amigos y los pecadores.* Cristo es la manifestación perfecta de la caridad divina del Padre; en realidad él amó de forma profunda y concreta, como solamente un hombre de corazón puro y un verdadero Dios podía amar. Jesús amó sinceramente a todos los hombres, a los justos y a los pecadores. Observemos en primer lugar que él quiso profundamente a sus amigos. Al ser verdadero hombre, sintió necesidad de la amistad, del calor de una familia a la que amar. El grupo de los primeros discípulos formó su familia espiritual, a la que estuvo siempre muy apegado y cuyos miembros constituían sus amigos. En su segundo discurso de la última cena les hace esta declaración de amor: "Vosotros sois mis amigos... Ya no os llamo siervos...; yo os he llamado amigos..." (Jn 15,14s). Baste con este recuerdo, pues al hablar de los amigos de Dios tocamos ya el presente tema.

El Verbo encarnado amó de verdad con corazón humano. El segundo evangelio, en la relación de la vocación del joven rico, indica que Jesús lo amó apenas su interlocutor le aseguró que había guardado todos los mandamientos de Dios desde su niñez (Mc 10,17-21a). Este amor se transformó pronto en conmiseración, ya que el joven no acogió la invitación del maestro bueno, debido a las muchas riquezas que poseía (Mc 10,21b;25). Por el contrario, en el caso de Lázaro y de sus hermanas, Jesús demostró una amistad sólida y profunda. Marta y María pueden contar con el apoyo de Jesús; por eso, con ocasión de la enfermedad mortal de su hermano, le envían este recado: "Tu amigo está enfermo" (Jn 11,3). La indicación del evangelista sobre el amor del maestro por la familia de Lázaro (Jn 11,5) insiste en que Jesús se había encariñado mucho con aquellos hermanos. Pero la observación que pone más de manifiesto el profundo amor de Cristo por el amigo muerto radica en sus lágrimas, expresión de amor profundo, hasta el punto de que los judíos comentan: "Mirad cuánto lo quería" (Jn 11,35s).

Jesús quiso sincera y profundamente a sus amigos, pero es el salvador de todos los hombres (Jn 4,42); por consiguiente, no excluye a nadie de su corazón; más aún, los pobres y los

pecadores son el objeto privilegiado de su caridad divina. Los sinópticos están de acuerdo en señalar la familiaridad del maestro con los publicanos y los pecadores; en la descripción de la vocación de Leví se mostró vivamente este comportamiento de Jesús, que para los escribas y fariseos se convierte en motivo de escándalo y ocasión de reproche y contestación, ya que el maestro compartió su mesa y comió con los pecadores, personas aborrecibles para los "justos" (Mc 2,13-16 y par). La respuesta de Jesús resulta muy luminosa sobre su misión salvífica, y por tanto sobre su conducta: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 y par). El tercer evangelista añade la expresión "para que se conviertan" (Lc 5,32), indicando que el maestro con su amor intenta favorecer el cambio radical de vida de los pecadores. Jesús es el médico divino, que ha venido a curar a la humanidad herida mortalmente por el pecado; por eso, para poder cumplir con su misión, es decir, para devolver la salud y salvar a los pecadores, tiene que amarlos, tiene que interesarse por ellos, tiene que visitarlos y estar cerca de ellos. Era tan evidente el interés, el amor, la familiaridad de Jesús con los pecadores, que sus calumniadores lo definían como "amigo de los publicanos y de los pecadores" (Mt 11,19 = Lc 7,34).

El evangelista que describe con especial esmero la amistad de Jesús con los pecadores es Lucas. Se deleita refiriendo palabras y representando escenas de conversión, en las que resulta conmovedor el cariño de Jesús por esas personas, que los "justos" evitan y desprecian. La descripción de la unción de los pies del maestro por parte de la prostituta en la casa del fariseo Simón constituye una escena de fino arte dramático y de profunda soteriología. La confrontación de los dos personajes, el "justo" y la pecadora, hace resaltar por oposición no sólo la fe y el amor de la mujer, sino también la compasión y la misericordia del Señor. En efecto, Jesús defiende a la pecadora, y muestra al fariseo que la ha salvado su fe. Jesús la ha acogido, se ha dejado tocar, lavar y ungir los pies por ella (con grave escándalo del "justo" Simón), porque la ama, ya que es el salvador de todos los hombres (Lc 7,36-50). En el episodio de la conversión de Zaqueo, que es una copia del relato de la vocación de Leví, se subraya la finalidad salvífica de la amistad de Jesús con este "archipublicano" (jefe de los publicanos). También aquí se recogen las murmuraciones de los justos por haberse autoinvitado el maestro a la casa de ese pecador público. Jesús, después de proclamar que su visita ha traído la salvación, declara que ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido (Lc 19,1-10). Cristo es realmente el buen pastor, que va en busca de la oveja perdida y no desiste en su empeño hasta haberla encontrado; cuando finalmente la encuentra, la pone sobre sus hombros, lleno de gozo, y celebra una gran fiesta con los amigos y los vecinos para hacerlos partícipes de su felicidad; ¡tanto ama el buen pastor a sus ovejas! (Lc 15,4ss). Obsérvese que las tres maravillosas parábolas de la misericordia divina (Lc 15,3-32) brotaron del corazón de Cristo para justificar su comportamiento amoroso y familiar con los publicanos y pecadores frente a las murmuraciones de los fariseos y de los escribas, los "justos" (Lc 15,1-3). Pablo es uno de esos pecadores conquistados por el amor del buen pastor; la gracia misericordiosa del Señor Jesús sobreabundó en él con la fe y el amor que hay en Cristo (1Tim 1,14).

c) *El amor de Jesús a la Iglesia.*

El Hijo de Dios amó a todos los hombres y murió efectivamente para salvar a todos; pero siente un amor único, un amor esponsal, por su Iglesia, formada por las personas que acogen su palabra. En realidad, esa porción de la humanidad es la esposa de Cristo, amada por el esposo mesiánico (cf Mc 2,18ss y par; Mt 22,2ss; 25, 1ss; Jn 3,29) hasta el signo supremo: "Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo que le había llegado la hora..., Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (Jn 13,1). Cristo amó en serio a su Iglesia (cf 2Tes 2,13; Ef 2,4; Ap 3,9) y con un amor semejante al que el Padre tiene por el Hijo (Jn 15,9), ofreciéndole la prueba suprema del amor: el sacrificio de su vida por su salvación (Jn 15,13; 1Jn 3,16); a Jesucristo, "a aquel que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados con su propia sangre y nos ha hecho un reino de sacerdotes para su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos" (Ap 1,5).

Jesús amó concretamente a su esposa, ofreciéndose a sí mismo por ella como oblación y sacrificio de suave olor a Dios (Ef 5,2)). La Iglesia es realmente la esposa de Cristo, objeto de su caridad divina; ha sido salvada con su muerte redentora, actualizada y hecha eficaz en los sacramentos: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, a fin de santificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra" (Ef 5,25s).

Ninguna adversidad ni ninguna fuerza enemiga podrán separar a la Iglesia del amor de su esposo: "¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?... Pero en todas estas cosas salimos triunfadores por medio de aquel que nos amó" (Rom 8,35.37). Más aún, este amor tan fuerte y tan ardiente del Señor Jesús, concretado en el sacrificio de la cruz, tiene que constituir la fuerza dinámica, la energía de la vida de la comunidad cristiana: "Porque el amor de Cristo nos apremia, pensando que si uno murió por todos, todos murieron con él; y murió por todos para que los que viven no vivan para sí, sino para quien murió y resucitó por ellos" (2Cor 5,14s). Pablo experimentó en primera persona este amor del Señor Jesús, y lo vive de forma profunda para corresponder al don de la caridad divina, concretada en la muerte del Calvario: "Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí. Mi vida presente la vivo en la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál 2,20). Este amor de Cristo trasciende y supera todo conocimiento humano; su experiencia, tan divina y embriagadora, es un don del Padre, y por eso hay que pedirlo en la oración (Ef 3,14-19); aquí el autor sagrado pide por sus fieles, para que, arraigados y fundamentados en el amor, consigan entender "cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad y conocer el amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento" (vv. 18s).

BIBL.: AA.VV., *Dio è amore*, en "Parola, Spirito e Vita" 10 (1984); Bowen C.R., *Love in the Fourth Gospel*, en "The Journal of Religion" 13 (1933) 39-49; Bultmann R., *El mandamiento cristiano del amor al prójimo*, en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 199-211; Buonaiuti E., *I vocaboli d'amore nel Nuovo Testamento*, en "Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche" 5 (1909) 257-264; De Gennaro G. (ed.), *Amore-Giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neotestamentari*, Studio Biblico Teologico Aquilano, L'Aquila 1980; De Guidi S., *Amistad y amor*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I, Salamanca 1982, 370-399; Delhaye Ph.-Huftier M., *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, en "Esprit et Vie" 82 (1972) 193-204, 225-236, 246-250; Egermann J., *La carità nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1971; Furnish V.P., *The Love Command in the New Testament*, SCM, Londres 1973; Ghitti, G., *L'amore-agape come espressione della maturità personale del cristiano. Una interpretazione esistenziale dell'amore del prossimo*, Morcelliana, Brescia 1978; Giavini G., *La carità alla luce della parola di Dio*, en "Parole di Vita" 16 (1971) 100-112, 287-301; Hruby K., *L'amore del prossimo nel pensiero ebraico*, en "Humanitas" 31 (1976) 259-277; Langbrandtner W., *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, Peter Lang, Frankfurt s.M. 1979; Lattke M., *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von "agápe", "agapân" und "phileîn" im Johannes-Evangelium*, Kösel, Munich 1975; Légasse, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses*, en "Revue Théologique de Louvain" 8 (1977) 137-159, 293-304; Lindinger H., *Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape*, en "Evangelische Theologie" 33 (1973) 164-181; Lohfink N., *Liebe. Das Ethos des Neuen Testaments*, en *Unsere grossen Wörter*, Herder, Friburgo 1977, 225-240; Loss N.M., *Amore d'amicizia nel Nuovo Testamento*, en "Salesianum" 39 (1977) 3-55; Lyonnet S., *Il comando della carità motivo centrale della rivelazione. La legge nuova*, en "Presenza Pastorale" 42 (1972) 465-487; Id, *Amore del prossimo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti*, en "Rassegna di Teologia" 15 (1974) 174-186; Id, *L'amore del prossimo: pienezza della legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri*, en "Rassegna di Teologia" 15 (1974) 241-256; Id, *Carità pienezza della legge*, en *La Carità dinamismo di comunione nella Chiesa*, Ed. Teresianum, Roma 1971, 153-170; Moffat, J., *Love in the New Testament*, Londres 1929; Moraldi L., *Dio è amore*, Ed. Paoline, Roma 1954; Nissen A., *Gott und der Nâchste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Mohr, Tubinga 1974; Nygren, A., *Eros y agape*, Sagitario, Barcelona 1969; Outka, G., *Agape. An Ethical Analysis*, Yale U.P., New Haven 1972; Panimolle S.A., *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, A.V.E., Roma 1973, 300-319; Id, *Lettura pastorale del evangelo di Giovanni* III. *Gv 11-21*, EDB, Bolonia 1984, 282-287, 479ss, 485ss; Penna A., *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972; Pesch, R., *Cristianesimo critico e prassi dell'amore alla luce del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1972; Quell G.-Stauffer E., *agapáō, agápē, agapētós*, en *GLNT* I, 1965, 57-147; Rizzi A., *Eros o agape? Spunti per una riflessione sistematica sull'amore a Dio*, en "Servitium" 11 (1977) 443-459; Segovia F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agápē/Agapân in I John and the Fourth Gospel*, Scholars Press, Chico 1982; Spicq C., *Ágapè en el Nuevo Testamento; análisis de textos*, Cares, Madrid 1977; Id, *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste*, en "RB" 65 (1958) 358-370; Stählin G., *philéō, philēma, philos*, en *GLNT* XIV, 1115-1264; Walker L.L., *"Love" in the Old Testament: Some Lexical Observations*, en *Festschrift M.C. Tenney*, Eerdmans, Grand Rapids 1975, 277-288; Wischmeyer O., *Vorkommen und Bedeutung von Agape in der ausserchristlichen Antike*, en "ZNW" 69 (1978) 212-238.

S.A. Panimolle

AMÓS

SUMARIO: I. *El rugido del león.* II. *"Decir-escuchar-ver": una trilogía estructural:* 1. "Esto dice el Señor..." (cc. 1-2); 2. "Escuchad" (cc. 3-6); 3. "El Señor Dios me hizo ver esto" (cc. 7-9). III. *Amós, el profeta de la justicia y de la fe:* 1. Por la justicia; 2. Por la fe; 3. Por "el día del Señor"; 4. Por la esperanza.

I. EL RUGIDO DEL LEÓN.

"Dijo (Amós): El Señor ruge desde Sión y hace oír su voz desde Jerusalén; los pastizales de los pastores están de luto y la cumbre del Carmelo se seca" (1,2). El rugido del león es como el símbolo de este profeta tempestuoso, que irrumpe en la escena del reino del norte, en Israel, el siglo VIII a.C. Sin embargo, procedía del reino del sur, ya que había nacido en Técoa, una aldea a 16 km al sur de Jerusalén, donde poseía una finca para criar ganado (1,1) y cultivar sicómoros (7,14). Su profecía reflejará plásticamente este horizonte de su vida, aunque su poesía refleje cierta madurez y cierta instrucción cualificada, obtenida quizá en la "escuela" de algún santuario. Su nombre es prácticamente la abreviatura de su antagonista Amasías (7,10), el sacerdote oficial del santuario real de Betel; significa "Yhwh lleva"; como él mismo recuerda en la página dedicada a su vocación (3,3-8), fue precisamente el Señor el que lo "llevó", lo lanzó a una vocación no deseada. A través de una secuencia de imágenes muy vivas, Amós recuerda el carácter

irresistible de la vocación profética. Puesto que no se da un efecto (caminar juntos, rugido, caída en tierra) sin una causa previa (ponerse de acuerdo, presa, asechanza), y viceversa, como no puede concebirse una causa sin su efecto (cebo-presa, trompeta-alarma, rugido-terror), así también si Amós habla es porque el Señor le ha hablado, y si el Señor habla, Amós no puede menos de profetizar (3,8). Es lo que repetirá él mismo al burócrata del culto, el sacerdote Amasías: "Yo no soy profeta ni hijo de profeta; yo soy boyero y descortezador de sicómoros. El Señor me tomó de detrás del rebaño, diciéndome: Vete, profetiza a mi pueblo Israel" (7,14-15).

La situación política en que resuena el "rugido" de la palabra profética es la situación más bien inestable del reino del norte. Los continuos golpes de Estado han liquidado en menos de dos siglos hasta cinco dinastías; el poder oculto de los militares sanciona frecuentes regicidios, con su cortejo natural de desastres y alborotos. La política exterior se mueve al capricho de las esferas de influencia de las dos superpotencias, la occidental de Egipto y la oriental de Asiria. Los partidos políticos opuestos convierten al reino de Samaría, como dirá Oseas (7,11) en "una ingenua paloma, falta de inteligencia: llaman a Egipto, acuden a Asiria". Y los relativos tratados de asistencia técnico-militar se convierten en protectorados político-fiscales, acogidos por soberanos hebreos que a veces ni siquiera llegan a durar una estación, como Zimrí (¡siete días!), Zacarías (seis meses), Salún (un mes). Este reino en decadencia, antes de llegar a ser "como una torta a la que no se le dio la vuelta" (Os 7,8), devorada por el imperialismo asirio en el 721 a.C., goza de cierto intervalo de bienestar que lo embriaga de nacionalismo. Es el período del largo gobierno de Jeroboán II (786-746), heredero del *boom* económico iniciado con Ajab y con su mujer fenicia Jezabel. La expansión económica, aunque tiene tan sólo la consistencia de unos fuegos artificiales, entusiasma y engendra macroscópicas injusticias sociales y un laxismo ético-religioso. El orgullo nacionalista, el capitalismo desenfrenado, el paganismo generalizado esconden, en realidad, una enorme inestabilidad, impotencia y debilidad. En esta atmósfera de consumo es donde resuena la voz de Amós como un clarín de guerra. Derrama a oleadas su franqueza, su energía y su condena de la "dolce vita" de la alta sociedad opresora de Samaría.

II. "DECIR-ESCUCHAR-VER": UNA TRILOGÍA ESTRUCTURAL.

El texto de Amós se presenta sustancialmente homogéneo y bien coordinado. Tan sólo hay algunos pequeños fragmentos escritos por otra mano. Quizá la narración del encuentro con Amasías sea un relato externo, debido a un discípulo (7,10-17); casi con seguridad es posterior el oráculo de restauración, con un trasfondo mesiánico, que sella el volumen (9,11-15); no faltan tampoco algunas huellas deuteronomísticas, que se deben quizá a intervenciones redaccionales (2,4-5; 2,10ss; 3,7; 5,25-26). Para algunos autores, también las tres estrofas del himno esparcido dentro del libro (4,13; 5,8; 9,5-6) deben atribuirse a otra mano; se trata de un delicioso himno litúrgico (con la antífona que cierra el final de cada estrofa: "Su nombre es el Señor"), que exalta la grandeza desplegada por el Señor en la creación y en la historia.

Pero la estructura del escrito de Amós está presidida por una trilogía verbal de gran relieve, distribuida estratégicamente en las tres partes de la obra. En las siete escenas de la primera sección (cc. 1-2) resuena la "fórmula del enviado": "Esto dice el Señor...", seguida por el oráculo divino. En los capítulos 3-6, por el contrario, los discursos van introducidos por tres "escuchad" (3,1; 4,1; 5,1), que a menudo se entrecruzan con los "¡ay!" del juicio divino (5,7, contra los grandes propietarios de tierras; 5,18, para el "día del Señor"; 6,1, contra los políticos). La tercera parte (cc. 7-9) está ocupada por cinco visiones, cuatro de ellas afines entre sí y una autónoma, narradas todas en primera persona; van introducidas por la fórmula: "El Señor Dios me hizo ver esto" (7,1.4.7; 8,1).

1. "ESTO DICE EL SEÑOR..." (cc. 1-2).

En la primera sección del volumen profético de Amós se introduce el género literario de los "oráculos contra las naciones", donde el autor se esfuerza en definir algunas leyes morales que se refieren a todo el pueblo. La moral no es un privilegio exclusivo de Israel, sino que tiene su origen en el Señor del universo. La sección, dedicada a este grandioso examen de conciencia de las naciones, está construida sobre un septenario de pueblos escandido por una introducción constante: "Esto dice el Señor: Por tres crímenes de... y por cuatro" (1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,13; 2,1; 2,4; 2,6). La expresión numérica, apreciada igualmente en la literatura sapiencial (Prov 30,15.18.21.29), expresa la plenitud de los delitos de las naciones, que están ya colmando el cáliz de la ira divina. La humanidad entera está envuelta por el pecado "sin distinción alguna, porque todos pecaron" (Rom 3,22s). Todo el septenario contiene la misma escena dentro del cuadro. Un incendio inmenso rodea a cada una de las capitales: es el Señor mismo el que prende fuego a los palacios de los soberanos y a los muros de las ciudades.

En Damasco, que se muestra tan feroz como un trillo de hierro que lo tritura todo, "prenderé fuego a la casa de Jazael y devoraré los palacios de Ben Hadad" (1,4); en Filistea "prenderé fuego a los muros de Gaza y devoraré sus palacios" (1,7); en Fenicia "prenderé fuego a los muros de Tiro y devoraré sus palacios" (1,10); en Edón "prenderé fuego a Temán y devoraré los palacios de Bosra" (1,12). Los crueles amonitas, para eliminar de raíz la vida de los galaaditas, abrieron en canal a las mujeres encinta: "Prenderé fuego a los muros de Rabbá y devorará sus palacios" (1,13-14). También contra Moab, que deshonró sacrílegamente con la cremación los huesos del rey de Edón, "enviaré fuego que devorará los palacios de Queriot" (2,2): Edón es el enemigo mortal de Israel, pero el delito cometido contra él es intolerable, y la moral no tiene patria. Antes de pronunciar el juicio sobre Israel, la tierra a la que ha sido enviado, el profeta ataca a Judá, el reino del sur, "por haber despreciado la ley del Señor y no haber guardado sus decretos, extraviándose por caminos falsos, que recorrieron ya sus padres: prenderé fuego a Judá, que devorará los palacios de Jerusalén" (2,4-5). Al término de esta reseña, Amós lanza su flecha más puntiaguda contra Israel, la tierra de su predicación (2,6-15). La lista de las apostasías es desoladora y las imágenes son violentas. El pobre es vendido por el precio de un par de sandalias (cf 8,6), la avidez de los ricos no tiene límites, la prostitución sagrada (o el abuso contra las esclavas: 2,7 es oscuro) cunde por doquier, se violan las normas sobre las prendas (Éx 22,25-26; Dt 24,12-13), los santuarios son lugares de corrupción, los profetas se ven reducidos al silencio... La palabra del Señor no se detiene frente a nadie en esta vigorosa denuncia.

2. "ESCUCHAD" (cc. 3-6).

Es éste

el núcleo del mensaje de Amós y de la profecía en general. Maldice con ironía casi blasfema el culto hipócrita de Betel y de Guilgal, los dos grandes santuarios del reino del norte. Los sacrificios, las fiestas, los diezmos, las oblaciones de ácimos (Lev 2,11) y todas "vuestras" farsas religiosas son un cúmulo de pecados: "Id a Betel y pecad; a Guilgal y pecad más aún; por las mañanas ofreced vuestros sacrificios, y cada tres días vuestro diezmo..., pues eso es lo que os gusta, israelitas" (4,4-5). "Buscadme y viviréis. No busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal, no paséis a Berseba; porque Guilgal irá ciertamente al destierro y Betel será aniquilada. Buscad al Señor y viviréis" (5,4-6). Amós introduce aquí un principio teológico muy apreciado por el profetismo: la religión no tiene sentido si se la priva de justicia, el culto es magia si no lo sostiene un compromiso social por la justicia. Ya Samuel había recordado a Saúl: "¿Se complace tanto el Señor en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a sus palabras? La obediencia vale más que el sacrificio, y la docilidad más que las grasas de los carneros" (1Sam 15,22). La negación del culto es aparentemente absoluta, pero en realidad es sólo paradójica y dialéctica. Se esfuerza en restituir al culto su función de núcleo de toda la existencia. Sobre la secuencia central de estos capítulos volveremos luego, al analizar el mensaje general de Amós [/ *infra* III].

3. "El Señor Dios me hizo ver esto" (cc. 7-9). / Ezequiel es el maestro de las visiones; pero también Amós sabe construir cinco "visiones" de gran intensidad. Recordemos entre paréntesis que, como "vidente" es sinónimo de "profeta", también la "visión" es un equivalente simbólico del oráculo profético. Las dos primeras visiones tienen en común la figura del profeta como intercesor: "¡Señor Dios, perdona, te ruego! ¿Cómo podrá subsistir Jacob, siendo tan pequeño?" (7,2-3.5-6). El centro de las dos visiones está ocupado por un episodio trágico para la agricultura: la invasión de las langostas y la sequía (7,1-3.4-6). También en Joel se nos ofrece un duplicado de estas dos visiones cuando nos describe minuciosamente estas dos plagas fatales para los cultivos, viéndolas como un paradigma de los ejércitos invasores (Jl 1,4-12; 2,3-9). Esta misma eliminación del mal presente en Israel es lo que sirve de tema a la tercera visión (7,7-9). La plomada puede aludir tanto a los desequilibrios que el Señor encuentra en el edificio social y religioso de la nación hebrea como a la demolición radical de todas las estructuras socio-políticas injustas. "La cuerda del caos y la plomada del vacío" (Is 34,11; cf 28,17; 30,13) traerán la ruina de modo especial sobre las alturas idolátricas, sobre los santuarios y sobre la dinastía de Jeroboán II, rey de Samaría.

Siguiendo siempre el mismo esquema literario ("El Señor Dios me hizo ver esto"), la cuarta visión recoge un anuncio idéntico de juicio y de castigo (8,1-3). En la pronunciación de los israelitas del norte, la palabra "fruto maduro" *(qeṣ)* y "fin" *(qajṣ)* tenían el mismo sonido; el fruto sabroso indica que la estación está a punto de terminar y que el invierno se perfila ya en el horizonte. La madurez es preludio de la vejez y de la podredumbre. El gozo se transformará en llanto, el canto en silencio, la vida en cadáveres (cf Jer 24). Así pues, el juicio de Dios es inminente. La misma desgarradura violenta y dolorosa de la vida acompaña a la quinta visión (9,1-4), que contempla el hundimiento del santuario de Betel, símbolo de un culto impuro y sin vida. La ruina y la destrucción son el binomio sobre el que se articula la visión: se derrumban arquitrabes y capiteles, la sangre se derrama en abundancia. El juicio divino es implacable; es inútil todo intento de sustraerse a una presencia que acecha por todas partes.

III. AMÓS, EL PROFETA DE LA JUSTICIA Y DE LA FE. El mismo recorrido de las tres secciones en que se articula la obra de Amós nos ha hecho ya vislumbrar las directrices fundamentales de su pensamiento, ligadas a una vigorosa pasión por la justicia y a la recuperación de una religiosidad genuina y no hipócrita.

1. Por la justicia. La palabra de Amós derriba las lujosas residencias de la aristocracia, "que acumulan la violencia y la opresión en sus palacios" (3,10). La casa de la ciudad y del campo, los salones tapizados de marfil que siglos más tarde descubrirían los arqueólogos en Samaría, los espléndidos divanes de Damasco (3,12) son denunciados con violencia como una auténtica vergüenza cuando mucha gente se muere de hambre (3,11.15). La palabra de Amós ataca a las nobles matronas de la alta sociedad, lustrosas como "vacas de Basán" (4,1-3): el cuadro grotesco suscita toda la náusea del campesino frente a aquellos abusos. Los vulgares labios de aquellas matronas son vistos por el profeta como teñidos de sangre cuando sobre las ruinas de la devastada Samaría los deportados vayan atados unos a otros con argollas insertas en el labio inferior. Amós es una antena sensible a todas las violaciones de los derechos humanos. Su poesía va derecha a la raíz de los problemas sin lirismos gratuitos, comunicando a sus lectores la misma indignación y la misma ansia de justicia.

2. Por la fe. El *kērygma* profético, que ya habían demostrado Samuel (1Sam 15,22-23) y Elías (1Re 21), se fija en un dato fundamental que ya hemos registrado anteriormente [/ II, 2]: el de la vinculación indisoluble entre la fe y la vida, entre el culto y la existencia. Es éste un tema que vuelve teológica la defensa de la justicia, y no sólo un compromiso social. Seguido por Oseas (6,6), por Isaías (1,5), por Miqueas (6,6-8), por Jeremías (6,20; 7,21-23), Amós pone de manifiesto sin piedad alguna la hipocresía del culto oficial: "Odio, aborrezco vuestras fiestas, no me agradan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos y ofrendas, no los aceptaré; no me digno mirar el sacrificio de vuestros novillos cebados. Aparta de mí el ruido de tus canciones; no quiero oír el sonido de la lira" (5,21-23). Este rechazo es bien patente y prepara el de Jesús: "¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta y de la ruda y de todas las legumbres, y olvidáis la justicia y el amor de Dios! ¡Hay que hacer una cosa sin descuidar la otra!" (Lc 11,42). La invitación a la justicia y a la conversión (4,6-11) es la única expresión de la fe auténtica, que derriba las falsas defensas de una religiosidad sacral y cómoda.

3. Por el "día del Señor". Amós introduce una categoría teológica que tendrá una gran importancia en la teología sucesiva, la del *yôm-Yhwh*, el "día del Señor". Sirve para designar el acontecimiento decisivo y resolutivo de la historia humana, con el que Dios establecerá su reino de justicia y de paz en un mundo renovado. Las perspectivas actuales, que exaltan a los poderosos y a los hartos, se verán invertidas en favor de los pobres y de los hambrientos (cf Lc 6,20-26). Amós proclama esta inversión como inminente en 2,13-15 con ocho imágenes bélicas llenas de viveza. Los carros armados se hundirán en el barro, la infantería ligera quedará paralizada, los soldados veloces

no podrán huir, a los fuertes les faltarán las fuerzas, los arqueros no podrán resistir, las tropas de asalto fallarán, los jinetes se verán aniquilados y los más valientes se entregarán a una huida vergonzosa. Otra representación inolvidable del "día" inexorable del Señor ya en acción dentro de la historia se nos traza en el pasaje de 5,18-20. A espaldas de los fugitivos se oyen los pasos del león, pero tienen que detenerse ante la presencia de un oso; una vez esquivado el peligro exterior y cerrada la puerta a las espaldas, se apoyan cansados con una mano en la pared; pero una serpiente venenosa muerde la mano.

4. POR LA ESPERANZA. Amós ha hecho desbordar su indignación y ha condenado a una sociedad injusta y una religiosidad artificiosa. Pero su última palabra no es de maldición. He aquí su sueño: "Vienen días, dice el Señor Dios, en que enviaré el hambre al país; no hambre de pan, no sed de agua, sino de oír la palabra del Señor" (8,11). Su volumen de oráculos de juicio se cierra actualmente con un cuadro luminoso (aunque quizá no sea auténtico, sino redaccional). En 9,11-15 resplandece el reino davídico, sede de la presencia divina en la historia (2Sam 7): reducido a una choza caída y lleno de brechas, volverá a ser un imperio poderoso y una ciudad santa (cf He 15,14-18). También en 9,11-15 resplandece el campo de Palestina bajo el signo de la bendición, que es fertilidad espontánea de la tierra. Los ritmos de la agricultura (arar, segar, vendimiar, sembrar) adquieren una aceleración inaudita. Las imágenes fantásticas del reino mesiánico que fue soñando el sucesivo judaísmo se anticipan ya en esos montes y colinas que parecen derretirse en arroyos de mosto. Resplandece, finalmente, de felicidad, en 9,11-15, el pueblo hebreo, que vuelve a su tierra, a sus viñas, a sus ciudades, de las que ya no se verá jamás desarraigado.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 951-993; AMSLER S., *Amos,* Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1969; ASURMENDI J.M., *Amós y Oseas,* Ed. Verbo Divino, Estella 1988; BIČ M., *Das Buch Amos,* Evang. Verlsgsanstalt, Berlín 1969; BONORA A., *Amos, il profeta della giustizia,* Queriniana, Brescia 1979; FEUILLET A., *L'universalisme de l'alliance de la religion d'Amos,* en "BVC" 17 (1957) 17-29; HAMMERSHAIMB E., *The Book of Amos,* Blackwell, Oxford 1970; KAPELRUD A.S., *Central Ideas in Amos,* Oslo 1961²; LOSS N., *Amos,* Ed. Paoline, Roma 1979; MAYS J.L., *Amos,* SCM, Londres 1969; RANDELLINI L., *Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos,* en "Studii Biblici Franciscani Liber Annuus" 2 (1951-52) 5-86; RINALDI, *I profeti minori* I, Marietti, Turín 1953; SOGGIN J.A., *Il profeta Amos,* Paideia, Brescia 1982; TOURN G., *Amos, profeta della giustizia,* Claudiana, Turín 1972; VIRGULIN S., *Amos,* en *Introduzione alla Bibbia* (ed. T. Ballarini) II/2, Marietti, Turín 1971, 379-402; WEISER A., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* Vandenhoeck & R., Gotinga 1959⁴; WOLFF H.W., *Amos' geistige Heimat,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1964; ID, *Dodekapropheton* II, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1969.

G. Ravasi

ANCIANO

SUMARIO: I. *La condición del anciano en el mundo bíblico:* 1. Debilidad y proximidad de la muerte; 2. La función social del anciano: *a)* Ancianidad y sabiduría, *b)* El anciano y la transmisión de la fe, *c)* El anciano como lugar de manifestación de la gracia. II. *El anciano como depositario de autoridad.*

I. LA CONDICIÓN DEL ANCIANO EN EL MUNDO BÍBLICO. 1. DEBILIDAD Y PROXIMIDAD DE LA MUERTE. El texto bíblico más sugerente que describe la progresiva decadencia del anciano hasta los umbrales de la muerte es / Qo 12,1-7. Por medio de atrevidas metáforas, el

texto pone de relieve el seguro debilitamiento de las fuerzas físicas, la decadencia irrefrenable de la vigilancia psíquica y presenta el cuadro de un rápido e inevitable paso hacia el final del hombre, cuando "el polvo torna a la tierra como era antes, y el espíritu vuelve a Dios que es quien lo dio" (12,7). Como es sabido, el Qohélet no conoce una esperanza de vida más allá de la muerte; por eso su exhortación inicial es: "Acuérdate de tu creador en los días de tu juventud" (12,1), aceptando antes de que venga la vejez la llamada divina a gozar de las pequeñas cosas que Dios da al hombre [/ Vida III; / Resurrección III]. La experiencia de la decadencia física y psíquica, así como la conciencia de la proximidad de la muerte, no provocan, sin embargo, ningún extravío, ni mucho menos la desesperación.

La muerte en edad tardía se considera tanto en el AT como en el NT como un hecho totalmente natural. La muerte del anciano se siente como un cese de la vida, más bien por saciedad que por agotamiento. Y es aceptada sin dramatismos. Así muere, por ejemplo, Jacob, después de haber dispuesto lúcidamente la transmisión a sus hijos de la bendición que Dios le había otorgado (Gén 49). Con la misma naturalidad se recuerda la muerte de otros ancianos, como Abrahán, José, Tobías. El pensamiento de la muerte sólo es traumático para el que siente que tiene aún muchas energías que emplear, no para el que experimenta su total agotamiento.

Este concepto se expresa en términos que rozan con la rusticidad en Si 41,1-2: "¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el hombre que goza en paz en medio de sus bienes; para el hombre sin preocupaciones y afortunado en todo, que todavía tiene fuerzas para gozar de los placeres! ¡Oh muerte, bienvenida es tu sentencia para el hombre indigente y falto de fuerzas; para el cargado de años y cuidados, que se rebela y ha perdido toda esperanza!". De aquí se deriva la consecuencia de que normalmente no se le invita al anciano a entristecerse con el pensamiento de la muerte. Su proximidad se la señalan los males que experimenta; pero se le invita a tenerla presente con serena objetividad y a vivir con lucidez consciente de los límites que le impone la edad. En este sentido puede resultar significativo el comportamiento de Barzilay, que, no expresamente, sino por la simpatía con que se refiere, puede ciertamente considerarse ejemplar. Cuando David le ofrece la posibilidad de trasladarse con él a Jerusalén, responde: "¿Cuántos años me quedan de vida para ir con el rey a Jerusalén? Tengo ahora ochenta años. ¿Puedo distinguir todavía entre el bien y el mal? ¿Puede saborear tu siervo lo que come y lo que bebe? ¿Puedo escuchar todavía la voz de los cantores y cantoras? ¿Por qué va a ser tu siervo una carga para mi señor, el rey?... Déjame volver a mi ciudad para morir allí, junto al sepulcro de mis padres" (2Sam 19,35s.38).

2. LA FUNCIÓN SOCIAL DEL ANCIANO. Como en todas las sociedades antiguas, el anciano es tratado con mucho respeto en el mundo bíblico; además del cuarto mandamiento, podemos recordar el precepto de Lev 19,32: "Ponte en pie ante el hombre de canas, honra al anciano y teme a Dios". El llegar a una edad avanzada daba al hombre autoridad entre otras cosas porque, dentro del ámbito de la concepción clásica hebrea de la retribución, la longevidad era considerada como el premio que Dios concedía al hombre justo (Éx 20,12; Prov 10,27; 16,31, etc.). Aun prescindiendo de las funciones directivas que le reconoce al anciano el derecho consuetudinario (de las que hablaremos

más tarde), el hombre de edad avanzada se veía rodeado de un particular respeto y era considerado como un elemento esencial de la vida social en cuanto que era maestro de vida y de sabiduría y transmisor de la fe.

a) *Ancianidad y sabiduría.* El valor de las enseñanzas de los ancianos para la formación de las nuevas generaciones estaba ligado en gran parte al tipo de vida de las sociedades antiguas, y no es posible concebirlo ahora de la misma forma con idéntica intensidad en la sociedad de nuestros días. Hoy la producción industrial exige la aplicación de tecnologías continuamente nuevas, y la aportación de la experiencia del anciano puede resultar casi nula incluso en un período breve, dada la continua necesidad de nuevas búsquedas y experimentaciones, a las que también el anciano tiene que dedicarse si quiere seguir en actividad, aceptando a menudo verse enseñado por personas más jóvenes. En el sistema de producción agrícola y artesanal del mundo antiguo, por el contrario, el aprendizaje de las técnicas se basaba casi exclusivamente en la experiencia de los más viejos, y por eso éstos tenían un papel primordial en el desarrollo de la vida social. Se comprende entonces por qué es una gran maldición para la casa de Elí el que "ninguno llegará a viejo" (1Sam 2,32).

El secreto del éxito en la vida consistía en el respeto de las reglas de comportamiento que, desde los tiempos más remotos, se habían revelado como las más adecuadas. Gran parte de la sabiduría del antiguo Oriente era fruto de largas observaciones sobre los casos de la vida, catalogadas, comparadas unas con otras, confrontadas con una especie de método estadístico embrional y, finalmente, condensadas en una fórmula resumida y fácilmente memorizable como es el proverbio. Muchas veces la prueba de la veracidad de un proverbio estaba en el hecho de que el que lo enseñaba garantizaba que lo había verificado él mismo durante largos años en el curso de su vida. Las reglas del buen vivir se buscaban en el pasado, no en la proyección hacia el futuro, como a menudo sucede en las modernas investigaciones sociológicas. Por todas estas razones, solamente el anciano podía jactarse con naturalidad de una especie de derecho congénito a adoctrinar y a educar a la juventud, proponiendo soluciones a los problemas aparentemente más difíciles. Por esto mismo, por ejemplo, el autor de Sal 37 puede decir: "Fui joven y ya soy viejo; y nunca vi al justo abandonado ni a sus hijos pidiendo limosna" (Sal 37,25).

Pero es importante observar que el mismo AT no supone ni mucho menos una identificación simplista y automática entre la ancianidad y la sabiduría, ni favorece en lo más mínimo un sistema de pura conservación gerontocrática. Podría citarse en este sentido la estructura de los diálogos del libro de / Job, en donde la sabiduría de los tres amigos de Job, repetida mecánicamente según módulos arcaicos, se ve radicalmente criticada, lo mismo que la del más joven, Elihú, que no hace más que modificar en la forma o en los detalles los axiomas adquiridos desde antiguo. Aun sin adentrarnos en la difícil hermenéutica del libro de Job, pueden encontrarse en otros textos reservas críticas más sencillas sobre la fiabilidad del anciano en general como maestro de sabiduría. Véase, p.ej., la forma de auspicio, no de axioma, con el que el / Sirácida, después de citar como detestable el caso de un "viejo adúltero y necio", escribe: "¡Qué bien sienta el juicio a los cabellos blancos, y a los ancianos el consejo! ¡Qué bien sienta la sabiduría en los ancianos, y en los nobles la reflexión y el consejo! La rica experiencia es la corona del anciano, y su gloria el temor del Señor" (Si 25,2-6). La última mención del temor del Señor, que refleja la típica teología del Sirácida, hace comprender que en la visión de fe del AT la sabiduría no es un atributo natural de la edad avanzada, sino un don propio de esa edad, que se adquiere con una vida de fidelidad y de acogida de la palabra de Dios. Ser sabios es más una tarea y una vocación del anciano que una prerrogativa suya connatural. A veces esto se expresa afirmando brutalmente que un joven fiel a Dios puede tener más sabiduría que un anciano rebelde. Lo atestigua el célebre contraste entre Daniel y los dos ancianos en Dan 13 y, por poner otro ejemplo, la afirmación de Sal 119,100: "Soy más sabio que todos los ancianos, pues guardo tus preceptos". Esta idea pasa a ser un principio general en Sab 4,8-9: "La vejez venerable no es la de largos días ni se mide por el número de los años. La prudencia es la verdadera ancianidad, la vida intachable es la honrada vejez".

La conexión entre la vejez y la sabiduría está presente en el NT con un planteamiento análogo: se supone que el anciano tiene que ser sabio; pero se constata que es indispensable exhortarle a que esté a la altura de su misión, quizá con mayor conciencia de los peligros que como aparece en el AT. Así se lee en Tit 2,2-5 una doble advertencia detallada a los hombres y mujeres de avanzada edad: "Que los ancianos sean sobrios, hombres ponderados, prudentes, sanos en la fe, en el amor, en la paciencia; que las ancianas, igualmente, observen una conducta digna de personas santas; que no sean calumniadoras ni dadas a la bebida, sino capaces de instruir en el bien, a fin de que enseñen a las mujeres jóvenes..., de modo que no den ocasión a que se blasfeme contra la palabra de Dios". Se da por descontada la dependencia de la sociedad en su crecimiento de los ancianos, pero la eficacia depende de la fidelidad a la "palabra".

b) *El anciano y la transmisión de la fe.* El comienzo de Sal 44: "Oh Dios, hemos oído con nuestros oídos, nos han contado nuestros padres la obra que en sus días hiciste...", nos da a conocer otra función del anciano en el ámbito del pueblo de Dios: la de transmisor de los contenidos de la fe. Esta situación queda teorizada en la célebre liturgia de la pascua que se lee en Éx 12, donde el más joven de la familia recibe del más anciano la memoria del suceso constitutivo del pueblo hebreo. La función de Simeón y Ana en Lc 2,25-38 se presenta como símbolo de todo el AT, que transmite al NT la autenticidad de la fe y de la esperanza [/ Niño III, 1]. Aunque no se encuentran testimonios en el NT, sabemos que la Iglesia subapostólica veneraba a los ancianos que habían conocido al Señor y a los apóstoles, y le gustaba escuchar de ellos el recuerdo vivo de su experiencia irrepetible.

A falta de otros testimonios, solamente podemos suponer la importancia de la función educativa de los ancianos para la custodia y la transmisión de las tradiciones de fe en el ámbito del pueblo de Dios.

Una célebre perícopa de la tradición sinóptica pone, sin embargo, de manifiesto el posible riesgo de esta función de los ancianos: el de una supervaloración de las tradiciones humanas, un conservadurismo acrítico y el hermetismo ante las novedades que Dios inserta en la historia. Se trata del célebre texto de Mc 7,1-23, donde se destaca el peligro de que el anciano juzgue necesario el inmovilismo para la conservación de la tradición, en vez de confiar en la capacidad de nueva fidelidad de las generaciones jóvenes, y sobre todo de tener fe en la palabra de Dios. Quizá,

aunque la aplicación pueda parecer acomodaticia, sirva como situación ejemplar la de Elías, desalentado por el fracaso de su lucha en favor del antiguo yahvismo, que es invitado por Dios a reconocer en el joven Eliseo al que sería al mismo tiempo el continuador y el renovador de la tradición.

c) *El anciano como lugar de manifestación de la gracia.* Además de todo lo que hemos dicho sobre la necesidad del temor de Dios para sostener la dignidad y la ejemplaridad del anciano como sabio y como transmisor de la verdadera fe, se puede vislumbrar otra serie de condiciones en las que la edad avanzada puede ser el lugar donde Dios manifiesta algunas características particulares de su plan de salvación. Queremos referirnos al nacimiento de Isaac de Abrahán y al de Juan Bautista de Zacarías, ambos viejos y maridos de dos mujeres estériles. La impotencia para engendrar del varón y la esterilidad de la mujer se unen especialmente en el caso de Abrahán; en este sentido, más que el relato del Génesis, resulta iluminadora la reflexión de Pablo en Rom 4,17-21: "Como dice la Escritura: Te he constituido padre de muchos pueblos. Lo es (Abrahán) delante de Dios, en quien creyó; el Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen. Abrahán, apoyado en la esperanza, creyó, contra toda esperanza, que llegaría a ser padre de muchos pueblos, tal y como Dios había dicho: Así será tu descendencia. Su fe no decayó, aunque veía que su cuerpo estaba ya sin vigor al tener casi cien años, y que el seno de Sara estaba ya como muerto. Ante la promesa de Dios no dudó ni desconfió, sino que se reafirmó en la fe, dando gloria a Dios, bien convencido de que él es poderoso para cumplir lo que ha prometido". Según Pablo, Abrahán creyó, en figura y en el misterio, en aquel mismo poder con que Dios resucitó a Jesucristo de entre los muertos (v. 24). De este modo la ancianidad de Abrahán, anticipación en sí misma de la muerte, es el lugar donde la gracia, acogida con fe, inserta la vida y se convierte en signo de la nueva creación que la pascua de Cristo realiza en el mundo viejo y muerto por el pecado.

Aquí la ancianidad se convierte en el signo de un principio general que domina toda la historia de la salvación, el del grano de trigo que ha de morir para poder dar fruto (Jn 12,24), o el de la elección divina de las cosas débiles e innobles, "de lo que es nada, para anular a los que son algo" (1Cor 1,28).

Aunque el texto bíblico no sugiere ninguna conexión, no creemos que esté fuera de lugar recordar dentro de esta temática un posible significado simbólico de la tradición arcaica de sabor mitológico sobre la reducción de la duración de la vida, que Dios habría decidido al comienzo de la historia humana. No es fácil descubrir cuáles fueron las intenciones por las que las tradiciones que confluyeron en Gén 1-11 incorporaron el cómputo de las edades tan elevadas de los patriarcas antediluvianos y de las otras más modestas de los posdiluvianos. El versículo (quizá J) de Gén 6,3: "Mi espíritu no permanecerá por siempre en el hombre, porque es de carne. Sus días serán ciento veinte años", puede ofrecernos, sin embargo, una línea de interpretación. La pretensión de obtener, mediante la aspiración a ciertas prerrogativas sobrehumanas, una longevidad excepcional queda bloqueada por Dios para reducir al hombre a la conciencia de sus límites, de la que sólo puede derivar su salvación, en la humilde acogida de la soberanía de Dios y de su dominio sobre la vida. A la luz de esto podemos suponer que la experiencia de un envejecimiento más precoz de cuanto el hombre se ve inclinado a soñar puede interpretarse como un recuerdo de la verdad de que sólo Dios es fuente y sostén de la vida. Por eso, cuando él le devuelve a la ancianidad el vigor de la vida, esto se convierte, sobre el trasfondo de una mítica longevidad perdida, en un claro anuncio de que no es la pretensión humana de la autosuficiencia, sino sólo la libre iniciativa divina de la gracia la que puede marcar la victoria de la vida sobre la muerte y sobre la decadencia que la prepara. El anciano, convertido en fuente de vida para el pueblo, es el signo de que la economía de la fe en la gracia es la única alternativa salvífica frente al dominio de la muerte, tal como observa Pablo en el pasaje citado que comenta la historia de Abrahán.

Evidentemente, la revitalización del anciano no se repite materialmente para cada uno de los miembros del pueblo de Dios, sino que se concentra en algunos personajes clave de la historia de la salvación. Sin embargo, es signo de una eficacia que actúa en el misterio. Todo anciano caduco o decrépito, lo mismo que todo enfermo que no se cura, tiene la certeza de estar, a los ojos de Dios y en dependencia de él, totalmente inserto en la vida, a pesar de encontrarse experimentalmente dominado por la muerte, de forma análoga a lo que decía Pablo, no anciano todavía, pero consciente de la debilidad progresiva de su vitalidad: "Por esto no desfallecemos, pues aunque nuestro hombre exterior vaya perdiendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día" (2Cor 4,16). Siempre que en el anciano permanece todavía cierta fuerza vital no común, la espiritualidad bíblica parece invitarnos a leerla como signo de la benevolencia del Dios de la vida, que hace visible desde ahora la eficacia de su promesa en aquellos que eligen pertenecerle por completo. En este sentido podría leerse una de las plegarias más hermosas de un anciano que se encuentra en el salterio: "No me rechaces ahora que soy viejo, no me abandones cuando me faltan ya las fuerzas... ¡Oh Dios! Desde mi juventud me has instruido, he anunciado hasta aquí tus maravillas; ahora que estoy viejo y encanecido, oh Dios, no me abandones, para que pueda anunciar a esta generación las obras de tu brazo, y tu poder a las edades venideras" (Sal 71,9.17-18).

Comparándolo con las míticas edades de los antediluvianos, el precoz envejecimiento actual es, por tanto, un signo de que la limitación de la vida depende de la voluntad de Dios. De este modo se nos revela que sólo él es su señor y su fuente; y, mientras que queda excluida toda pretensión absurda de huir de este límite, se abre la certeza de que el Dios que dispone de la duración de nuestra vida puede decidir libremente la superación de la barrera de la muerte. Es lo que ocurrió con Abrahán, que significativamente se sitúa en los comienzos de la historia de la salvación como profecía de la victoria de Cristo sobre la muerte. Tanto la decadencia como el inesperado vigor de los ancianos son, aunque aparentemente opuestos, dos signos convergentes que remiten a la fe en el Dios de la vida y señalan en la dependencia total de él el núcleo de toda sabiduría. En estos valores se funda la función del anciano en la comunidad y su posible valoración en la vida de la Iglesia, tanto en el caso de una sana longevidad como en el de una dolorosa decadencia.

II. EL ANCIANO COMO DEPOSITARIO DE AUTORIDAD.

El término "anciano" puede indicar también una determinada función social de autoridad; en este caso no implica necesariamente que el sujeto

esté en edad avanzada. Esto vale sobre todo para el término hebreo que suele traducirse por "anciano" *(zaqen),* que indica un hombre con barba, y por tanto puede aplicarse igualmente a un hombre maduro. Otro término que indica la canicie sirve para designar al viejo ya muy entrado en años. Tampoco el grupo de vocablos derivados de la raíz griega *présbys* implica exclusiva y necesariamente una definición de edad tardía. El hecho de que tradicionalmente ciertas funciones autoritativas fueran ejercidas por los más ancianos de un grupo social ha dado a las palabras que designan la edad la posibilidad de pasar a indicar una función.

En el AT anciano es un término que indica una estructura política concreta, prescindiendo de la edad, y que tiene probablemente su origen en la estructura de grupos no completamente sedentarizados todavía. En el Israel del norte los ancianos estaban ligados a la estructura tribal; e incluso durante la monarquía dividida existió un organismo central con competencias administrativas, con derecho de elección e incluso de control sobre el rey. En Judá, por el contrario, los ancianos parecen estar más bien ligados a la organización de la vida ciudadana, y, durante la monarquía, mantienen derechos y funciones judiciarias en el plano local; pero en el plano nacional van perdiendo progresivamente su poder frente a los funcionarios de la corte, que son calificados también de "ancianos". Después del destierro los ancianos recobraron su autoridad y su poder, hasta desembocar en la estructura política del "consejo de ancianos" o sanedrín, que encontramos en tiempos del NT. A este consejo se refiere el término "ancianos" en las profecías y en la narración de la pasión de Jesús.

El término *presbýteros* indica también a los responsables de las comunidades cristianas en He 11,30; 14,23; 15,2-23; 16,4; 20,17; 21,18. Se usa además, en paralelismo con *episkopos,* en las cartas pastorales (1Tim 5,1.17.19; Tit 1,5, y en otros lugares sólo en Heb 11,2; Sant 5,15 y en el encabezamiento de 2 y 3Jn). También aquí indica una función y no necesariamente la edad. La Biblia no impone ninguna preferencia a la hora de confiar a los ancianos tareas directivas, aunque ésta pudo haber sido muchas veces la praxis social del tiempo que se refleja en ella. La juventud de Timoteo (1Tim 4,12) es una confirmación de este hecho. La edad avanzada es adecuada para la comunicación de la sabiduría, de la tolerancia, del testimonio de fe, pero no necesariamente para el gobierno, como observaba ya Qo 4,13; "Más vale un muchacho pobre y sabio que un rey necio y viejo, que no sabe ya escuchar consejos".

BIBL.: BETTENZOLI G., *Gli anziani in Israele. Gli anziani in Giuda,* en "Bib" 64 (1983) 48-74, 211-224; BORNKAMM G., *Présbys,* en *GLNT* XI, 82-172; CAVEDO R., *Gli anziani nella Bibbia,* en AA.VV., *Premesse per una pastorale degli anziani,* Oari, Varese 1972, 83-113. Se pueden encontrar otras referencias de estudios de antropología bíblica en / Corporeidad y / Hombre.

R. Cavedo

ÁNGELES/DEMONIOS

SUMARIO: I. *Los ángeles:* 1. Nombres y funciones; 2. La corte celestial; 3. Los querubines y los serafines; 4. El ángel de Yhwh; 5. Ángeles de la guarda y arcángeles; 6. Los ángeles en el ministerio de Jesús; 7. Los ángeles en la vida de la Iglesia. II. *Los demonios:* 1. Orígenes; 2. Evolución; 3. Satanás y su ejército; 4. La victoria de Cristo sobre Satanás y los demonios; 5. La lucha de la Iglesia.

En todas las religiones de la antigüedad, al lado de las divinidades

más o menos numerosas que, junto con los héroes divinizados, poblaban el panteón de cada pueblo, aparece siempre una serie de seres de naturaleza intermedia entre el hombre y el dios, algunos de índole y con funciones benéficas y otros, por el contrario, maléficos. No es posible determinar con certeza cuándo penetró en Israel y cómo se fue desarrollando en él a través de los siglos la fe en la existencia de estos seres intermedios. Generalmente se piensa que fue asimilada del mundo pagano circundante, en donde tanto los cananeos como los asirio-babilonios se imaginaban las diversas divinidades rodeadas de una corte de "servidores" o ministros al estilo de los reyes y príncipes de este mundo. Está claro de todas formas que en este proceso de asimilación se debió realizar una gran obra de desmitización para purificar el concepto de dichos seres de toda sombra de politeísmo y armonizarlo con la fe irrenunciable en el verdadero Dios, único y trascendente, a quien siempre se mostró fiel la parte elegida de Israel.

I. LOS ÁNGELES. 1. NOMBRES Y FUNCIONES. El término "ángel" nos ha llegado directamente del griego *ángelos,* con que los LXX traducen normalmente el hebreo *mal'eak,* enviado, nuncio, mensajero. Se trata, por tanto, de un nombre de función, no de naturaleza. En el AT se aplica tanto a los seres humanos enviados por otros hombres (también en el NT en Lc 7,24.27; 9,52) como a los seres sobrehumanos enviados por Dios. Como mensajeros celestiales, los ángeles aparecen a menudo con semblante humano, y por tanto no siempre son reconocidos. Ejercen también funciones permanentes, y a veces desempeñan tareas específicas no ligadas al anuncio, como la de guiar al pueblo en el éxodo de Egipto (Ex 14,19; 23,20.23) o la de aniquilar el ejército enemigo de Israel (2Re 19,35). Así pues, gradualmente el término pasó a indicar cualquier criatura celestial, superior a los hombres, pero inferior a Dios, encargada de ejercer cualquier función en el mundo visible e invisible.

2. LA CORTE CELESTIAL. Concebido como un soberano sentado en su trono en el acto de gobernar el universo (1Re 22,15; Is 6,1ss), el Dios de Israel aparece rodeado, venerado y servido por un ejército innumerable de seres, designados a veces como "servidores" (Job 4,18), pero más frecuentemente como "santos" (Job 5,1; 15,15; Sal 89,6; Dan 4,10), "hijos de Dios" (Job 1,6; 2,1; Sal 29,1; 89,7; Dt 32,8) o "del Altísimo" (Sal 89,6), "fuertes" o "héroes" (Sal 78,25; 103,20), "vigilantes" (Dan 4,10.14.20), etc. Todos juntos constituyen las "tropas" (Sal 148,2) o el "ejército del cielo" (1Re 22,19) y del Señor (Yhwh) (Jos 5,4), el cual es llamado, por consiguiente, "Señor de los ejércitos" (1Sam 1,3.11; Sal 25,10; Is 1,9; 6,3; 48,3; Jer 7,3; 9,14).

En Dan 7,10 el profeta ve en torno al trono de Dios una infinidad de seres celestiales: "miles de millares le servían, millones y millones estaban de pie en su presencia". También en el NT, cuando el ángel anuncia a los pastores de Belén que ha nacido el Salvador, se le unió "una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres que él ama" (Lc 2,13s), mientras que en la visión del cordero inmolado Juan oye el "clamor" y ve igualmente "una multitud de ángeles que estaban alrededor del trono...; eran miles de miles, millones de millones" (Ap 5,11).

3. LOS QUERUBINES Y LOS SERAFINES. Estos ángeles ocupan un lugar privilegiado en toda la corte celestial,

ya que están más cerca de Dios y atienden a su servicio inmediato. Los primeros están junto al trono divino, lo sostienen y lo arrastran o transportan (Ez 10). En este mismo sentido hay que entender los textos en que se dice que Dios está sentado sobre los querubines o cabalga sobre ellos (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 22,11; Sal 80,2; 99,1). Es especial su presencia "delante del jardín de Edén" con "la llama de la espada flameante para guardar el camino del árbol de la vida" (Gén 3,24). Iconográficamente se les representaba con las alas desplegadas, bien sobre el arca de la alianza, bien sobre las paredes y la puerta del templo (Éx 25,18s; 1Re 6,23-35). Los serafines, por el contrario, que etimológicamente significan "(espíritus) ardientes", sólo se recuerdan en la visión inaugural de Is 6,2-7, mientras que rodean el trono de Yhwh y cantan su santidad y su gloria. Están dotados de seis alas: dos para volar, dos para taparse el rostro, dos para cubrirse los pies. Uno de ellos fue el que purificó los labios del profeta con un carbón encendido, para que purificado de todo pecado pudiera anunciar la palabra de Dios.

4. El ángel de Yhwh. Llamado también "ángel de *'Elohîm* (Dios)", es una figura singularísima que, tal como aparece y como actúa en muchos textos bíblicos, debe considerarse sin más como superior a todos los demás ángeles. Aparece por primera vez en la historia de Agar (Gén 16,7-13), luego en el relato del sacrificio de Isaac (Gén 22,11-18) y a continuación cada vez con mayor frecuencia en los momentos más dramáticos de la historia de Israel (Éx 3,2-6; 14,19; 23,23; Núm 22,22; Jue 6,11; 2Re 1,3). Pero mientras que en algunos textos se presenta como claramente distinto de Dios y como intermediario suyo (Núm 20,16; 2Re 4,16), en otros parece confundirse con él, actuando y hablando como si fuese Dios mismo (Gén 22,15-17; 31,11-13; Éx 3,2-6). Para los textos de este último tipo algunos autores han pensado en una interpolación por obra de un redactor, que habría introducido la presencia del ángel para preservar la trascendencia divina. Pero más probablemente hemos de pensar en un modo demasiado sintético de narrar: el ángel como representante del Altísimo habla y actúa en primera persona, interpretando y traduciendo para el hombre su voluntad, sin que el narrador se preocupe de señalar que está refiriendo lo que se le ha encargado decir o hacer. De todas formas, exceptuando 2Sam 24,17, donde se le encarga que castigue a Israel con la peste por causa del pecado cometido por David al haberse empeñado en censar al pueblo, en todos los demás textos el ángel de Yhwh actúa siempre con una finalidad benéfica de mediación, de intercesión y de defensa (1Re 22,19-24; Zac 3; Job 16,19). Aunque en la tradición judía posterior su papel parece ser bastante reducido, su figura vuelve a aparecer de nuevo en los evangelios de la infancia (Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9).

5. Ángeles de la guarda y arcángeles. En la antigüedad bíblica los ángeles no se distinguían por la naturaleza de las misiones que se les confiaban. Así, al lado de los ángeles enviados para obras buenas, encontramos al ángel exterminador que trae la ruina a las casas de los egipcios (Éx 12,23), al ángel que siembra la peste en medio de Israel (2Sam 24,16-17) y que destruye el ejército de Senaquerib (2Re 19,35), mientras que en el libro de Job Satanás sigue formando parte de la corte celestial (1,6-12; 2,1-10). Pero a continuación, a partir del destierro en Babilonia y cada vez más en los tiempos sucesivos, por influencia y en reacción contra el sincretismo iranio-babilonio, no sólo se lleva a cabo una clara distinción entre ángeles buenos y malos, sino que se afina incluso en su concepción, precisando sus tareas y multiplicando su número. Por un lado, se quiere exaltar la trascendencia del Dios invisible e inefable; por otro, poner de relieve su gloria y su poder, que se manifiestan tanto en el mayor número de ángeles como en la multiplicidad de los encargos que se les hace.

En este sentido resulta particularmente significativa la angelología de los libros de Tobías y de Daniel. En el primero, el ángel que acompaña, protege y lleva a buen término todas las empresas del protagonista se porta como verdadero ángel de la guarda, pero al final de su misión revela: "Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que están ante la gloria del Señor y en su presencia" (Tob 12,15). En el segundo, además de la alusión a los "millones de millones" de seres celestiales que rodean el trono de Dios (Dan 7,10), se conocen también algunos ángeles que presiden los destinos de las naciones (Dan 10,13-21). Se dan igualmente los nombres de dos de los ángeles más importantes: Gabriel y Miguel. El uno revela al profeta el significado de sus visiones (Dan 8,6; 9,21), lo mismo que había hecho un ángel anónimo con los profetas Ezequiel (cc. 8-11; 40-44) y Zacarías (cc. 1-6), y como será luego habitual en toda la literatura apocalíptica, incluida la del NT. El otro se presenta como "uno de los primeros príncipes" (Dan 10,13) y como "vuestro príncipe", el príncipe absoluto de Israel, "que hace guardia sobre los hijos de tu pueblo" (Dan 10,21; 12,1).

Los ángeles que velan por los hombres (Tob 3,17; Dan 3,49s) presentan a Dios sus oraciones (Tob 12,12) y son prácticamente sus guardianes (Sal 91,11); de alguna manera aparecen también así en el NT (Mt 18,10). También en Ap 1,4 y 8,2 encontramos a "los siete espíritus que están delante de su trono" y a "los siete ángeles que están en pie delante de Dios", además del ángel intérprete de las visiones. Los apócrifos del AT indican los nombres principales: Uriel, Rafael, Ragüel, Miguel, Sarcoel y Gabriel (cf *Henoc* 20,1-8), pero de ellos tan sólo se menciona a Gabriel en el NT (Lc 1,19).

Inspirándose en la denominación de "príncipe", utilizada para Miguel en Dan 10,13.21; 12,1, san Pablo habla genéricamente de un "arcángel" (ángel príncipe) que habrá de dar la señal del último día. La carta de Judas (v. 9) a su vez aplica concretamente este título griego a Miguel, y sólo más tarde la tradición eclesiástica lo extenderá a Gabriel y a Rafael, uniéndolos a Miguel para formar el orden de los arcángeles, que junto con los ángeles y los ya recordados querubines y serafines forman los cuatro primeros órdenes de la jerarquía angélica, que comprende además los principados, las potestades, las virtudes, los tronos y las dominaciones (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21; 1Pe 3,22), hasta alcanzar el número de nueve.

6. Los ángeles en el ministerio de Jesús. Los ángeles con su presencia marcan los momentos más destacados de la vida y del destino de Jesús. En los evangelios de la infancia, el ángel del Señor se aparece en varias ocasiones en sueños a José para aconsejarle y dirigirlo (Mt 1,20.24; 2,13.19). También el nacimiento de Juan Bautista es revelado antes de la hora a su padre Zacarías por un ángel del Señor (Lc 1,11), que luego resulta ser el ángel de la presencia, Gabriel (Lc 1,19), el mismo que seis meses más tarde fue enviado a la virgen María en Nazaret (Lc 1,26). El ángel del Señor se aparece también a los pastores en la noche de Belén para anunciar la *gran alegría* del naci-

miento del Salvador, seguido por "una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios" (Lc 2,9-14).

Durante su ministerio público, Jesús se mantiene en continua y estrecha relación con los ángeles de Dios, que suben y bajan sobre él (Jn 1,51), le atienden en la soledad del desierto (Mc 1,13; Mt 4,11), lo confortan en la agonía de Getsemaní (Lc 22,43), están siempre a su disposición (Mt 26,53) y proclaman su resurrección (Mc 16,5-7; Mt 28,2-3; Lc 24,4; Jn 20,12). Jesús, a su vez, habla de ellos como de seres vivos y reales, inmunes de las exigencias de la naturaleza humana (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,36) y que velan por el destino de los hombres (Mt 18,10); como de seres que participan de la gloria de Dios y se alegran de su gozo (Lc 15,10). En su encarnación el Hijo de Dios se hizo inferior a los ángeles (Heb 2,9), pero en su resurrección fue colocado por encima de todos los seres celestiales (Ef 1,21), que de hecho lo adoran (Heb 1,6-7) y lo reconocen como Señor (Ap 5,11s; 7,11s), ya que han sido creados en él y para él (Col 1,16). También ellos ignoran el día de su vuelta para el juicio final (Mt 24,26), pero serán sus ejecutores (Mt 13,39.49; 24,31), lo precederán y lo acompañarán (Mt 25,31; 2Tes 1,7; Ap 14,14-16), reunirán a los elegidos de los cuatro ángulos de la tierra (Mt 24,31; Mc 13,27) y arrojarán lejos, al "horno ardiente", a todos los agentes de la iniquidad (Mt 13,41-42).

7. LOS ÁNGELES EN LA VIDA DE LA IGLESIA. La Iglesia hereda de Israel la fe en la existencia de los ángeles y la mantiene con sencillez, mostrando hacia ellos la misma estima y la misma veneración, pero sin caer en especulaciones fantásticas, típicas de gran parte de la literatura del judaísmo tardío. El NT, como acabamos de ver, insiste en subrayar su relación de inferioridad y de sumisión a Cristo y hasta a la Iglesia misma, que es su cuerpo (Ef 3,10; 5,23). Contra los que identificaban en los ángeles a los rectores supremos del mundo a través del gobierno de sus elementos, Col 2,18 condena vigorosamente el culto excesivo que se les tributaba (cf Ap 22,8-9).

Sin embargo, se reconoce ampliamente la función de los ángeles, sobre todo en relación con la difusión de la palabra de Dios. Los Hechos nos ofrecen un válido testimonio de esta creencia. Dos ángeles con vestidura humana revelan a los once que "este Jesús que acaba de subir al cielo volverá tal como lo habéis visto irse al cielo" (He 1,10-11). Un ángel del Señor libera a los apóstoles de la cárcel (5,19; 12,7-10), invita al diácono Felipe a seguir el camino de Gaza para unirse al eunuco de la reina Candaces (8,26), se le aparece al centurión Cornelio y le indica el camino de la salvación (10,3; 11,13), se le aparece también a Pablo en viaje hacia Roma y le asegura que se librará del naufragio junto con todos sus compañeros de viaje (27,23). Según el Apocalipsis, los ángeles presentan a Dios las oraciones de los santos (5,8; 8,3), protegen a la Iglesia y, junto con su jefe Miguel, combaten por su salvación (12,1-9). Finalmente, vale la pena señalar que los ángeles están también junto a los justos para introducirlos en el paraíso (Lc 16,22), pero ya en la tierra asisten a sus asambleas litúrgicas (1Cor 11,10) y desde el cielo contemplan las luchas sostenidas por los predicadores del evangelio (1Cor 4,9).

II. LOS DEMONIOS. 1. ORÍGENES. El desarrollo de la demonología bíblica sigue un itinerario mucho más complejo que el de la angelología, puesto que si era relativamente fácil imaginarse a Yhwh rodeado de una corte de personajes celestiales, sirviéndose de ellos como ministros y

mensajeros, era sumamente difícil admitir la existencia de otros seres dotados de poderes ocultos, que compartiesen con él el dominio sobre los hombres y sobre el mundo, aunque limitándose a la esfera del mal. Por eso los autores bíblicos más antiguos, casi hasta la época del destierro, evitan hablar abiertamente de demonios, prefiriendo hacer que provengan de Dios incluso los males que afligen al hombre, como la peste (Sal 91,6; Hab 3,5), la fiebre (Dt 32,24), etc., a veces bajo la forma de un ángel exterminador (Éx 12,23; 2Sam 24,16; 2Re 19,35) o de un espíritu malo (1Sam 16,4-16.23), enviados directamente por Dios. No faltan, sin embargo, algunas huellas literarias que revelan la creencia popular en la existencia de espíritus malos, de los que el hombre intenta precaverse con ritos o prácticas mágicas. Entre éstos se señalan: los *'elohîm,* espíritus de los difuntos, que evocan los nigromantes (1Sam 28,13; cf 2Re 21,6; Is 8,19), a pesar de la prohibición absoluta de la ley (Lev 19,31; 20,6.27; Dt 18,11); los *šedîm,* seres con carácter verdaderamente diabólico, a los que los israelitas llegaron a ofrecer sacrificios (Dt 32,17; Sal 106,37); los *še'irîm,* seres extraños y peludos como sátiros, que, según se creía, habitaban en las ruinas o en lugares áridos y alejados (Lev 17,7; 2Crón 11,15; Is 13,21; 34,12.14).

Con estos mismos lugares se relaciona también la presencia de los dos únicos demonios cuyos nombres nos ofrecen los textos antiguos: con las casas derrumbadas al demonio Lilit (Is 34,14), al que se atribuía sexo femenino; y con el desierto a Azazel, a quien en el día solemne de la expiación se le ofrecía un macho cabrío sobre el que anteriormente el sumo sacerdote había como cargado los pecados del pueblo (Lev 16) [/ Levítico II, 4].

2. EVOLUCIÓN. El libro bíblico en que se manifiesta más abiertamente la creencia de los israelitas en los demonios es el de Tobías, que, en paralelismo antitético con la acción benéfica desarrollada por el ángel Rafael, hace resaltar la obra maléfica del demonio Asmodeo, a quien se atribuye una violencia de persecución tan grande que llega a matar a todos los que intentaban unirse en matrimonio con la mujer a la que torturaba (Tob 3,8; 6,14-15). Pero el libro conoce, además, una forma eficaz para exorcizar a cualquier demonio o espíritu malvado: quemar el hígado y el corazón de un pez, pues el humo obliga entonces irremediablemente al espíritu a abandonar su presa y a huir lejos (Tob 6,8.17-18; 8,2-3).

Los escritos judíos sucesivos, no comprendidos en el canon, explicitarán más aún la doctrina de los demonios, aunque no de modo uniforme, hasta convertirlos en rivales absolutos de Dios y de sus santos espíritus. En general se prefiere llamarlos espíritus malignos, impuros o engañosos, unidos todos ellos en torno a un jefe que para algunos lleva el nombre de Mastema y para otros el de Belial o Beliar. Habrían tenido su origen en la unión de los ángeles con las famosas "hijas de los hombres" (cf Gén 6,2-4) o de una rebelión de los mismos ángeles contra Dios (cf Is 14,13-14; Ez 28,1). Caracterizados por el orgullo y la lujuria, atormentan a los hombres en el cuerpo y en el espíritu, los inducen al mal y llegan a apoderarse de sus cuerpos. Pero se prevé la decadencia de su poder en los tiempos mesiánicos, cuando serán precipitados en el infierno.

3. SATANÁS Y SU EJÉRCITO. Literalmente la palabra hebrea *satan* significa adversario, enemigo o acusador (1Re 24,4; 2Re 19,22; Sal 109,6). En griego se traduce por *diábolos,* de donde "diablo". En el libro de Job

(cc. 1-2) la figura de Satanás sigue siendo la de un ángel de la corte celestial, que desempeña la función de fiscal o de acusador, pero con tendencias desfavorables para con el hombre justo, poniendo en duda su bondad, su fidelidad o su rectitud, obteniendo de Dios la facultad de ponerlo a prueba (Job 1,11; 2,4). En 1Crón 21,1 Satanás induce a David a hacer el censo de su pueblo; pero su nombre fue introducido por el redactor por un escrúpulo teológico, a fin de evitar atribuir a Dios el mandato de realizar una acción ilícita, como se cuenta en el paralelo 2Sam 24,1. En Zac 3,1-5, sin embargo, aun manteniendo el papel de acusador público, Satanás se revela de hecho como adversario de Dios y de sus proyectos de misericordia para con su pueblo, hasta que el ángel del Señor no lo aleje ordenándole en forma de deprecación: "Que el Señor te reprima, Satán" (v. 2).

En la literatura poscanónica, en la que se insiste en la clara separación y oposición entre el mundo del bien y el mundo del mal, el papel del diablo se extiende enormemente, hasta llegar a ser considerado como el príncipe de un mundo antidivino y el principio de todo mal, con un ejército de demonios a su servicio y dispuesto siempre a engañar y seducir al hombre para arrastrarlo a su propia esfera. Al mismo tiempo se le atribuye la responsabilidad de los pecados más graves que se recuerdan en la historia bíblica, y entre ellos principalmente el de los orígenes, bajo la apariencia de la serpiente astuta y seductora que engaña a Adán y a Eva (Gén 3). Por eso también Sab 2,24 afirma: "Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen". Por esta misma razón también en el NT el diablo es definido como el malvado, el enemigo, el tentador, el seductor, la antigua serpiente (Ap 12,9), mentiroso y homicida desde el principio (Jn 8,44), príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11) y dios del siglo presente (2Cor 4,4).

4. La victoria de Cristo sobre Satanás y los demonios. La concepción del NT sobre la presencia y la obra maléfica de los espíritus del mal en el mundo, aunque no incluye ningún esfuerzo de sistematización respecto a las creencias heredadas del ambiente cultural circundante judío o helenístico, se presenta en conjunto bastante clara y lineal en cada una de sus partes, estando marcada por una absoluta oposición entre Dios y Satanás, que se traduce en una lucha abierta, encarnizada y constante, emprendida por Cristo personalmente para hacer que avance el reino de Dios hasta una completa victoria sobre el reino de las tinieblas, con una definitiva destrucción del mal.

Jesús se enfrenta personalmente con Satanás ya antes de comenzar su ministerio público y rechaza vigorosamente sus sugerencias (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Luego se puede afirmar que, en el curso de su predicación, toda su obra está dirigida a liberar de los espíritus malignos a cuantos estaban oprimidos por él, en cualquier sitio en que se encontrasen y bajo cualquier forma que se manifestara el poder del maligno en la realidad humana. Al describir los / milagros de curación realizados por Jesús, los evangelistas no utilizan siempre un lenguaje uniforme. De todas formas, junto a los relatos de milagros en los que no se atisba ninguna alusión a la influencia de agentes preternaturales, se leen otros en los que los gestos de Jesús para devolver la salud asumen el aspecto de verdaderos exorcismos; y otros además muy numerosos, donde se habla implícitamente de obsesión o posesión diabólica con una terminología propia o equivalente: "endemoniados", "tener o poseer un demonio", o bien "un espíritu impuro" o malo. Sea cual fuere el juicio que se quiera dar sobre la opinión común de aquella época, que relacionaba también los males físicos con la influencia de potencias diabólicas, no cabe duda de que los evangelistas, al servirse de esas categorías culturales, quisieron mostrar hasta la evidencia de los hechos el poder taumatúrgico de Jesús y al mismo tiempo su superioridad sobre todas las potencias diabólicas, incluso las más obstinadas.

Por su parte, Jesús no relaciona nunca el mal físico con el demonio a través del pecado; más aún, lo excluye en Jn 9,2-3. Enseña, por el contrario, que su poder de curar a los enfermos es un signo manifestativo de su poder de perdonar los pecados (Mc 2,5-11; Mt 9,2-7; Lc 5,20-24); y en cuanto a él mismo, acusado de magia y de echar los demonios en nombre de su príncipe Belcebú, afirma que lo hace con el poder del Espíritu de Dios y para demostrar que realmente "ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mt 12,25-28; Lc 11,17-20). Cuando más tarde los discípulos le refieren, llenos de satisfacción, que "hasta los demonios se nos someten en tu nombre", él se lo confirma y explica: "Yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo" (Lc 10,17-18).

5. La lucha de la Iglesia. También en la lucha contra Satanás y sus ángeles la Iglesia continúa la obra emprendida por Cristo para llevarla a su cumplimiento, hasta el total aniquilamiento de las potencias del mal. Basados en el poder que se les ha conferido (Mc 6,7; Lc 9,1), los apóstoles con sus diversos colaboradores, mientras que por un lado se esfuerzan en hacer progresar el reino de Dios con el anuncio de la verdad, por otro combaten irresistiblemente contra el dominio de Satanás en todas las formas con que se manifiesta: obsesión (He 8,7; 19,11-17), magia y superstición (He 13,8; 19,8ss), adivinación (He 16,16) e idolatría (Ap 9,20). Por otra parte, el NT nos muestra cómo, a pesar de la derrota que ha sufrido, Satanás sigue actuando: siembra doctrinas falsas (Gál 4,8-9; 1Tim 4,1), se esconde detrás de los ídolos (1Cor 10,20s; 2Cor 6,15), incita al mal (2Tes 2,11; 2Cor 4,4), intenta seducir (1Tim 5,15), está siempre al acecho y, "como león rugiente, da vueltas y busca a quien devorar" (1Pe 5,8). Por eso todos los escritores del NT indistintamente no se cansan de exhortar a la sobriedad, a la vigilancia y a la fortaleza en su resistencia para poder vencerlo (Rom 16,20; 1Cor 7,5; 2Cor 2,11; 11,14; 1Tes 2,18; Ef 4,27; 6,11.16; 1Tim 3,6s; 2Tim 2,26; Sant 4,7; 1Pe 5,8). Él puede tentar al hombre para inducirlo al mal, pero sólo porque Dios se lo permite (Ap 13,7) y sólo por algún breve tiempo (Ap 12,12), a fin de que los creyentes puedan vencerlo junto con Cristo (Sant 1,12; Ap 2,26; 3,12.21; 21,7). En cuanto a la suerte final de Satanás, es seguro que "el Dios de la paz pronto aplastará a Satanás bajo vuestros pies" (Rom 16,20) y que "Jesús, el Señor, lo hará desaparecer con el soplo de su boca y lo aniquilará con el resplandor de su venida" (2Tes 2,8). Satanás y sus ángeles serán arrojados para siempre a la oscuridad del infierno y a las fosas tenebrosas del tártaro, en donde fueron relegados al principio por causa de su pecado (2Pe 2,4; Jds 6), en un "estanque de fuego y azufre", donde "serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (Ap 20,10).

BIBL.: Además de las enciclopedias y de los diccionarios de índole bíblica en general y de los de teología bíblica en particular (en las principales voces tratadas en el texto), véase especialmente: Barbaglio G., *Angeli*, en *Schede Bibliche Pastorali* I, Dehoniane, Bolonia 1982, 148-156; Bof G.P., *Demoni*, en ib. II, Dehoniane, Bolonia 1983, 812-821; Grelot P., *Los milagros de Jesús*

y la demonología judía, en LÉON-DUFOUR X. (ed.), *Los milagros de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1979, 61-74; KASPER W.-LEHMANN K., *Diavolo-demoni-possessione. Sulla realtà del male,* Queriniana, Brescia 1983; LOUIS-CHREVILLON H., *Satana nella Bibbia e nel mondo,* Ed. Paoline, Roma 1971; MARRANZINI A., *Ángeles y demonios,* en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I, Sígueme, Salamanca 1982, 413-430; NORTH R., *Separated Spiritual Substances in the Old Testament,* en "CBQ" 29 (1967) 419-449; PENNA A., *Angeli e demoni in S. Paolo e nel giudaismo contemporaneo,* en "Parole di Vita" 26 (1981) 272-289; REGAMEY P.R., *Gli Angeli,* Ed. Paoline, Roma 1960; SCHLIER H., *Principati e potestà,* Morcelliana, Brescia 1970; SEEMANN M., *Los ángeles,* en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977², 736-768; ZAEHRINGER D., *Los demonios,* en ib, 768-785.

A. Sisti

ANIMALES

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Los animales en el plan de Dios:* 1. Los animales en el contexto de la creación; 2. La historia de la salvación: *a)* El animal, compañero de viaje del hombre, *b)* La misericordia de Dios con los animales, *c)* Los animales, instrumentos de bendición y de castigo; 3. Los tiempos escatológicos. III. *Los animales en la vida religiosa de Israel:* 1. Contra la tentación de divinizar a los animales; 2. Animales puros e impuros; 3. Los animales en el culto. IV. *Los animales en el lenguaje simbólico:* 1. Imágenes y metáforas; 2. Símbolos religiosos; 3. Las potencias del mal. V. *Conclusión.*

I. INTRODUCCIÓN. Entre todos los seres que componen el universo, el animal es el que más se acerca al hombre. Desde siempre el hombre ha tenido que compartir con los animales o disputarles a ellos su espacio vital. Por tanto, es natural que el animal haya asumido respectivamente en relación con el hombre los rasgos del enemigo, del amigo o simplemente del medio útil para alcanzar determinados objetivos. De aquí se deriva igualmente el significado simbólico que se atribuye a determinados animales debido a su forma y al papel que juegan en relación con los hombres. En la Edad Media existían incluso libros llamados "bestiarios", donde se señalaban las propiedades reales o simbólicas de los diversos tipos de animales.

En nuestros tiempos la progresiva desaparición de los animales feroces ha dado origen a una nueva sensibilidad respecto a los animales, a los que se ve sobre todo como amigos con los que hay que vivir y que hay que defender contra los abusos y vejaciones. Por otro lado, los estudios de carácter ecológico han subrayado la importancia de cada una de las especies animales para la conservación del ambiente y de su equilibrio.

En el contexto de esta nueva mentalidad surge espontánea la pregunta de si la revelación reconoce a los animales cierta dignidad y cierto papel específico en el plan salvífico de Dios y si asienta algunos principios que exijan su defensa respecto al hombre. No cabe duda de que la Biblia no ofrece ninguna reflexión explícita sobre los animales. Pero en ella se encuentran numerosas referencias al mundo animal: a veces se considera al animal en sí mismo, dentro del plan salvífico de Dios; otras veces, por el contrario, se habla del animal como de un instrumento de Dios y del hombre en sus relaciones mutuas; no faltan, finalmente, casos en que los animales se convierten en símbolos de realidades naturales o sobrenaturales. De la síntesis de todas estas indicaciones dispersas por la Biblia se pueden deducir principios perfectamente válidos para una correcta relación del hombre con el animal.

II. LOS ANIMALES EN EL PLAN DE DIOS. El diálogo de la salvación tiene lugar exclusivamente entre Dios y el hombre, pero hace

sentir su influencia sobre todo lo creado, que está también afectado tanto por el pecado del hombre como por la redención que Dios le ha concedido. Así pues, dentro del plan salvífico de Dios es donde hay que buscar ante todo el significado y el papel que la revelación asigna a los animales.

1. LOS ANIMALES EN EL CONTEXTO DE LA CREACIÓN. Una reflexión explícita sobre el puesto que se les reserva a los animales en el plan de Dios se encuentra exclusivamente en los relatos que tienen por objeto los orígenes del mundo y del hombre. El relato yahvista de la creación (Gén 2,4b-25), que es también el más antiguo, habla de los animales inmediatamente después de haber narrado el origen del hombre, su colocación en el jardín de Edén y la prohibición impuesta por Dios de comer de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. Precisamente en este punto es donde Dios, para alejar al hombre de la soledad en que se encuentra, decide darle una ayuda adecuada. Para ello modela de la tierra todos los animales, todas las fieras de la estepa y todas las aves del cielo, y los conduce al hombre, que les va imponiendo nombre; pero en ninguno de ellos reconoce una ayuda adecuada para él (vv. 18-20). Entonces Dios, empleando una costilla del hombre, modela a la mujer, en la que Adán encuentra finalmente lo que Dios había proyectado para él (vv. 21-23).

De este relato se deduce con claridad que los animales son superiores a todos los demás seres inanimados y se acercan al hombre hasta el punto de que comparten con él el apelativo de "seres vivientes" (lit. "almas vivientes": cf Gén 2,7.19) y hacen sospechar que entre ellos podría el hombre encontrar a alguien semejante. Pero al mismo tiempo aparece inequívocamente la inferioridad y la sumisión del animal al hombre, significadas en el hecho de que es éste el que les da nombre, mientras que su soledad sólo encuentra remedio en un ser totalmente igual a él, salvada la diferencia de sexo.

El relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4a) explica el origen de los animales de una forma ligeramente distinta. El autor sitúa la creación de las aves, junto con la de los animales acuáticos, que no se mencionan en el otro relato, en el día quinto (obra sexta: vv. 20-22). A su vez, en el día sexto, inmediatamente antes de la creación del hombre, se narra la creación de los animales terrestres, distinguidos en tres categorías: ganados, reptiles y bestias salvajes (obra séptima: vv. 24-25).

También en el relato sacerdotal se subraya la semejanza de los animales con el hombre, ya que también ellos son considerados como parte del gran mundo de "seres vivientes" y reciben como el hombre una bendición que garantiza su fecundidad; esta bendición se les confiere de modo directo a los peces y a las aves, mientras que para los demás animales está incluida en la bendición pronunciada por Dios al final del día sexto. Pero al mismo tiempo los animales se presentan como claramente inferiores al hombre, ya que son creados antes de él y con vistas a él, y son producidos sólo indirectamente por Dios en virtud del poder que dio a las aguas y a la tierra; además, no llevan como el hombre la imagen de Dios y están sometidos a su poder (vv. 26-28).

El poder que tiene el hombre sobre los animales no incluye, sin embargo, según la tradición sacerdotal, la facultad de matarlos y de alimentarse de su carne, facultad que se les niega además a los animales respecto a los otros animales y con mayor razón respecto al hombre; así pues, tanto el

hombre como los animales son vegetarianos (vv. 29-30). Este detalle pone de relieve la profunda armonía que reinaba en la creación antes del pecado del hombre. La facultad de matar a los animales y de comer su carne se le dio al hombre sólo después del diluvio (Gén 9,2-3), como consecuencia de la violencia que había causado la aparición de aquel terrible castigo (cf Gén 6,13). Pero a los animales se les niega un poder análogo respecto al hombre (9,5). No obstante, también para el hombre hay una restricción: Dios le prohíbe que coma la carne que conserva su sangre (9,4), ya que ésta, por ser sede de la vida, sólo puede ser usada con fines cultuales (Lev 17,11; Dt 12,16.23-25). Es ésta una forma práctica de reconocer el poder absoluto de Dios sobre toda vida.

Finalmente, la tradición sacerdotal incluye en la alianza establecida por Dios a través de Noé no sólo a la humanidad, sino también a los animales (Gén 9,9-11).

Los dos relatos de la creación ponen de manifiesto, aunque de diversas maneras, una verdad muy importante: los animales son inferiores al hombre y están sometidos a él; sin embargo, proceden de Dios y, por el hecho de poseer la vida, mantienen con él una relación especial que el hombre tiene que reconocer y respetar.

2. La historia de la salvación. El lugar que los relatos de la creación reconocen a los animales en el plan de Dios es el mismo que se vislumbra también en los textos que trazan el desarrollo de la historia de la salvación. De ellos se deduce que los animales están continuamente insertos en la tupida trama de relaciones que vinculan el hombre a Dios, el cual, aunque los pone al servicio de la humanidad y de su pueblo, muestra una atención especial por ellos y se sirve de ellos como instrumentos tanto de bendición como de castigo.

a) *El animal, compañero de viaje del hombre.* En la Biblia las vicisitudes de la historia humana se entrecruzan a menudo con la vida de los animales con los que conviven. En primer lugar impresionan los textos en que se subraya la profunda semejanza y continuidad que existe entre el reino animal y el humano: "La suerte de los hombres y la suerte de las bestias es la misma; la muerte del uno es como la del otro; ambos tienen un mismo aliento; y la superioridad del hombre sobre la bestia es nula, porque todo es vanidad. Ambos van al mismo lugar; ambos vienen del polvo y ambos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el de las bestias desciende bajo la tierra?" (Qo 3,19-21; cf Sal 49,13.21). Tanto el hombre como el animal volverían inmediatamente al polvo si Dios apartase de ellos su aliento (Job 34,14-15). Por la precariedad de su vida los hombres no son, por tanto, distintos de los animales. Pero esto no quita que éstos sean claramente inferiores al hombre y le estén sometidos (cf Sal 8,7-9; Si 17,4; Mt 12,12).

El contacto tan estrecho que existe entre el hombre y los animales hace que entre el uno y los otros se establezcan relaciones que asumen connotaciones diversas según las circunstancias. A menudo se capta en las páginas de la Biblia el miedo que suscita en el hombre el animal salvaje, que domina sin reservas en donde el hombre está ausente o de donde ha sido eliminado (Éx 23,29; Dt 7,22; Is 13,21-22; 34,11-15; Sof 2,14-15). A veces, por el contrario, el animal representa para el hombre una ayuda preciosa, como sucede en el caso de Balaán, salvado por su burra (Núm 22,22-35), de Jonás salvado por el pez (Jon 2,1.11) o de Elías alimentado por los cuervos (1Re 17,6); o bien es el hombre el que acude a socorrer a los animales, como sucedió con ocasión del diluvio (Gén 7,2-3.8).

Finalmente, otras veces los hombres y los animales son solidarios del mismo destino, como sucede también en el caso del diluvio (Gén 6,17; 7,23), de la matanza de los primogénitos de Egipto (Éx 11,5; 12,29) o de la destrucción de una ciudad (Dt 13,16; cf 1Sam 15,3; Jer 21,6; Ez 14,13); también puede ocurrir que, en caso de pecado, los animales se asocien a la penitencia de los hombres (Jl 3,7-8).

b) *La misericordia de Dios con los animales.* Los animales, aunque normalmente están afectados por el destino del hombre, son también objeto de una atención específica por parte de Dios. En efecto, Dios extiende a todos los animales su providencia paternal y amorosa, dándoles el alimento y todo lo que necesitan para su existencia (Job 38,39-39,30; Sal 36,7; 104,11-30; 147,9). Jesús se refiere a esta intuición bíblica cuando afirma: "Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?" (Mt 6,26; cf Lc 12,24). Dios no sólo tiene piedad de los hombres, sino también de los animales (Jon 4,11). Éstos, por su parte, se llenan de terror cuando se desencadena la ira divina (Ez 38,20); junto con los hombres, son también ellos llamados a alabar el nombre de Yhwh (Sal 148,10; cf Dan 3,79-81).

Suscitan especial interés las normas de la ley mosaica relativas a los animales o que se formulan en su favor. Los primogénitos de los animales están reservados para Dios, lo mismo que los de los hombres (Éx 13,12-13). Los animales que trabajan para el hombre están también sujetos a la observancia del sábado (Éx 20,10; 23,12; cf Dt 5,14); el año sabático, los frutos de la tierra están a disposición no sólo de los pobres, sino también de los animales salvajes (Éx 23,11; Lev 25,7). Está prohibido el apareamiento de hombres y animales (Éx 22,18; Dt 27,21; Lev 18,23) y de animales de diversa especie (Lev 19,19).

Además, no se pueden uncir al mismo carro animales de diversa especie (Dt 22,10); no es lícito poner el bozal al buey mientras está trillando (Dt 25,4; cf 1Cor 9,9), ni cocer al cabrito en la leche de su madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21), ni matar el mismo día a una vaca o una oveja y a su cría (Lev 22,28). Se recomienda aliviar al asno sometido a un peso excesivo (Éx 23,5), levantarlo si se ha caído (Dt 22,4) y devolver a su amo el asno o el buey que se ha perdido (Éx 23,4; Dt 22,1-3). Cuando se encuentra un nido, está prohibido tomar a la madre junto con sus polluelos o los huevos que está incubando (Dt 22,6-7). Existe incluso el caso de un animal sometido a la pena de muerte, como el buey que mata a una persona (Éx 21,28-32) o el animal con el que alguien ha cometido actos sexuales (Lev 20,15-16).

Algunas de estas normas, aunque realmente tuvieron origen en culturas muy diversas, adquieren en la Biblia el significado de una protección de los animales querida e impuesta por Dios, y sirven para inculcar en el hombre un sentimiento de bondad y de moderación para con ellos (cf Prov 12,10).

c) *Los animales, instrumentos de bendición y de castigo.* Dios no sólo se interesa por los animales, sino que los llama a desarrollar una función en sus relaciones con Israel, el cual, en virtud de la alianza, se ha convertido en su pueblo predilecto. En efecto, a menudo los animales son mencionados como instrumentos de los que Dios se sirve para otorgar sus

bendiciones en favor de su pueblo o para castigarlo en caso de infidelidad.

La bendición divina incluye abundancia y fecundidad en el ganado que Israel necesita, especialmente como instrumento de trabajo o como alimento (Dt 7,13-14; 28,4.11; 32,14; Sal 144,13); por eso la desaparición de los animales se mira como un signo del castigo divino (Dt 28,18.31; Jl 1,18; Os 4,3). También forma parte de las bendiciones divinas la defensa de Israel contra los animales feroces (Lev 26,6; Sal 91,11-13; Dan 6,17-23; 14,31-42; cf He 28,3-6), que, por el contrario, se lanzan contra el pueblo en caso de infidelidad (Dt 28,26.42; 32,24; Lev 26,22; Jer 15,3). Como ejemplos de azotes provocados por los animales se pueden recordar las mordeduras de las serpientes venenosas (Núm 21,5-7; cf Sab 16,10), la invasión de las langostas (Am 4,9; 7,1-2; Jl 1,4; 2,3-9; Ap 9,3-5) y el ataque de los leones (2Re 17,25-26).

Finalmente, los animales son usados a veces por Yhwh para castigar a los enemigos de su pueblo. Recordemos, por ejemplo, a los animales que intervienen contra los egipcios (Éx 7,26-8,28; 10,1-20; cf Sab 16,1-9), los que actúan en contra de las poblaciones cananeas (Éx 23,28; Dt 7,20; Jos 24,12; cf Sab 12,8) y los llamados a devorar las carnes de los enemigos de Dios y de su pueblo (Ez 39,4.17-20; Ap 19,17-18.21). El libro de la Sabiduría afirma que los idólatras serán atormentados por los mismos animales que adoraron (11,15-16; 16,1).

La historia de la salvación pone claramente de relieve que el animal está sometido al hombre y representa un papel positivo respecto a él sólo si él se somete a su vez a Dios; de lo contrario, el animal se subleva contra él para destruirlo. Por consiguiente, el choque entre los animales y el hombre es una de las muchas señales que manifiestan la presencia del pecado en el mundo.

3. LOS TIEMPOS ESCATOLÓGICOS. La tensión y el mutuo enfrentamiento que existen entre los animales y el hombre se presentan en la Biblia como una realidad provisional, que en los últimos tiempos está destinada a dejar su lugar a una profunda armonía no sólo entre el hombre y Dios, sino también entre el hombre y el reino animal.

En el universo renovado desaparecerán los animales salvajes (Ez 34,25), o bien —según otros textos— se harán pacíficos: "El lobo habitará con el cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; ternero y leoncillo pacerán juntos, un chiquillo los podrá cuidar. La vaca y la osa pastarán en compañía, juntos reposarán sus cachorros, y el león como un buey comerá hierba. El niño de pecho jugará junto al agujero de la víbora; en la guarida del áspid meterá su mano el destetado" (Is 11,6-8; cf 65,25); una vez eliminada la violencia que ha corrompido al mundo, los animales salvajes se harán de nuevo vegetarianos, como lo eran al principio (cf Gén 1,30), lo cual será un signo del retorno a la armonía original.

La reconciliación entre los hombres y los animales se presenta como el cumplimiento de la alianza establecida un día con Noé: "Aquel día haré en su favor un pacto con las bestias salvajes, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra; romperé en el país arco, espada y lanza y haré que duerman tranquilos" (Os 2,20). En el contexto de esta renovación final también los animales darán alabanza a Dios por sus obras maravillosas, realizadas en favor de su pueblo (Is 43,20).

La esperanza de la reconciliación final del hombre con los animales encuentra su cumplimiento anticipado, aunque parcial, en el NT: la convivencia de Jesús con las fieras, después de su bautismo (Mc 1,13), parece aludir realmente a la paz paradisíaca anunciada por Isaías; la misma esperanza parece verificarse en el hecho de que los discípulos, enviados por Jesús a predicar el evangelio en todo el mundo, no podrán recibir daño alguno de los animales venenosos (Mc 16,18; cf Lc 10,19).

Al final de este examen se puede concluir que en el plan divino, tal como está trazado en la Biblia, el animal, a pesar de estar subordinado al hombre, conserva cierta dignidad que el hombre tiene que respetar. Esta dignidad se deriva en último análisis del don de la vida, que lo sitúa en el mismo nivel que al hombre y lo pone en relación especial con Dios. La ferocidad de ciertos animales es considerada como una consecuencia del pecado del hombre, destinada a desaparecer cuando llegue a su cumplimiento el plan salvífico de Dios.

III. LOS ANIMALES EN LA VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL.

La reflexión sobre el papel que los animales representan en el plan salvífico de Dios camina a la par con su utilización en la esfera del culto y en la de una vida sometida a la voluntad divina. Son distintos los ambientes en que hacen su aparición los animales, ejerciendo unas funciones que son a veces negativas y a veces altamente positivas.

1. CONTRA LA TENTACIÓN DE DIVINIZAR A LOS ANIMALES. La religión israelita se desarrolló en un contexto cultural en el que la divinidad se asociaba frecuentemente a determinados animales que, como el novillo o la serpiente, ponían de relieve una característica específica, a saber: la de conferir la fecundidad. Parece cierto que la estatua no era identificada con la divinidad, sino que era considerada más bien como el lugar en donde la divinidad se hacía presente entre los hombres. A través de la estatua los hombres podían entrar, por consiguiente, en relación con la divinidad y hacerse con su poder extraordinario.

En el AT no sólo se prohíbe la adoración de cualquier otra divinidad fuera de Yhwh sino que llega a excluirse toda representación del mismo Yhwh: "No vayáis a prevaricar haciéndoos imágenes talladas de cualquier forma que sean: de hombre o de mujer, de animales o de aves, de reptiles o peces" (Dt 4,16-18; cf Éx 20,4). Según la tradición deuteronomista, el simple hecho de asociar a Yhwh con la estatua de un animal significaba ponerlo en el mismo nivel que a las divinidades cananeas, cayendo así en un paganismo práctico no menos peligroso que el teológico.

Israel cedió con frecuencia a la tentación de representar a Yhwh bajo la forma de un animal, sobre todo el novillo (Éx 32,1-6; 1Re 12,28-32; Os 8,5; 10,5; Sal 106,20) y la serpiente (2Re 18,4; cf Ez 8,10). Después del destierro la adoración de imágenes de animales es vista como la característica de los paganos (Sab 13,10.14), especialmente de los egipcios (Sab 15,18-19; 11,15; 12,24). Se contaba cómo Daniel había matado a un dragón considerado como una divinidad (Dan 14,23-27) para poner en ridículo las creencias de los paganos. Pablo describe de este modo la idolatría: "Cambiaron la gloria del Dios inmortal por la imagen del hombre mortal, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom 1,23).

2. ANIMALES PUROS E IMPUROS. En la vida religiosa y social del pueblo de Israel adquirió una importancia primordial la distinción entre animales puros e impuros. Son considerados como impuros tanto los animales que no tienen la pezuña partida y son rumiantes (o son conside-

rados como tales), como los que, teniendo la pezuña partida, no rumian. Sobre la base de esta regla, son declarados expresamente impuros el camello, la liebre, el tejón y el cerdo. Los animales acuáticos son impuros si no tienen aletas ni escamas; también son impuras las aves de presa y los pájaros rapaces, así como los insectos alados que caminan a cuatro patas, a excepción de las langostas, los saltamontes, las caballetas y los grillos; y, finalmente, los reptiles, entre los que se enumera también a los topos, la comadreja, el ratón, la tortuga, etc. (Dt 14,3-21; Lev 11). Finalmente son también impuros los animales muertos de muerte natural o que han sido matados por otros animales (Lev 17,15).

La distinción entre animales puros e impuros se remonta para los autores de la Biblia a los orígenes del mundo; en efecto, a Noé se le ordenó que hiciera entrar en el arca siete parejas de animales puros y una sola pareja de animales impuros (Gén 7,2-3 = J). El verdadero origen de esta discriminación no se conoce: se piensa generalmente que los animales impuros eran usados en el contexto de cultos o de prácticas paganas, y que por eso eran excluidos del culto israelita (cf Gén 8,20); se prohibió comer de sus carnes y tocar sus cadáveres.

Estas prescripciones asumieron una importancia especial durante el tiempo del destierro, cuando la abstención de ciertos tipos de carne fue considerada por los israelitas como un medio dispuesto por Dios para mantenerse separados de los pueblos en medio de los cuales vivían y que no tenían las mismas costumbres (cf Lev 20,25-26; Dt 14,2-3). A continuación este uso se explicó de modo alegórico, como un medio a través del cual se inculca una lección de carácter moral (*Aristeas* 150-166).

En el NT la distinción entre animales puros e impuros, con todas las consecuencias que esto acarreaba en el terreno alimenticio, se fue eliminando progresivamente (Mc 7,15-19; He 10,9-16; cf Rom 14,14-20; Col 2, 16.20-21; 1Tim 4,3-4; Heb 9,10); a la luz de la salvación realizada por Cristo, resulta claro que sólo la fe es capaz de reconciliar al hombre con Dios, frente al cual no existe ninguna discriminación de personas (cf Gál 2,16; He 10,28) [/ Comida III].

3. LOS ANIMALES EN EL CULTO. Los animales en el culto hacen sobre todo su aparición en los ritos en que se ratifica la alianza. / Abrahán recibe de Dios la orden de tomar una ternera, una cabra, un carnero, una tórtola y una paloma, de partirlos a todos ellos (menos a las aves) en dos partes y de poner una parte frente a otra; luego Dios pasa por medio de ellas bajo forma de fuego (Gén 15,9-10.17-18); se trata de un antiguo rito imprecatorio mediante el cual los contrayentes, en este caso Dios solamente, desean sufrir la misma suerte que los animales si no son fieles a los compromisos adquiridos (cf Jer 34,18). / Moisés, por su parte, hace inmolar unos terneros y derrama la mitad de su sangre sobre el altar y la otra mitad sobre el pueblo (Éx 24,5-8), significando con ello la unión tan estrecha que mediante la / alianza se ha llevado a cabo entre Dios e Israel, que se han convertido así en partícipes de la misma vida, que está contenida en la sangre (cf Lev 17,11). Según otro texto, Moisés ratifica la alianza mediante un banquete consumido por los jefes del pueblo en presencia de Yhwh (Éx 24,11): este rito es análogo al que tenía lugar en los sacrificios de comunión.

Los sacrificios ofrecidos por los israelitas eran el holocausto, el sacrificio de comunión y los sacrificios expiatorios (cf Lev 1-7). Los animales usados como víctimas eran reses

de ganado bovino (terneros y bueyes) o de ganado lanar (ovejas y cabras). El rito se abría con la imposición de manos sobre la víctima por parte del oferente, que con este gesto reconocía que el animal era suyo y que lo dedicaba a la divinidad. Luego se inmolaba la víctima y el sacerdote realizaba el rito de la sangre, que consistía en aplicar la sangre a los objetos más sagrados del culto, es decir, según los casos, el propiciatorio, el velo del santo de los santos, el altar del incienso o el altar de los holocaustos; la finalidad de este rito era la de significar la restauración de la comunión de vida con la divinidad, interrumpida por el pecado. Finalmente, en los holocaustos se quemaba toda la carne de la víctima en honor de la divinidad, mientras que en los otros sacrificios se quemaba una parte, y la parte restante era consumida por los sacerdotes; y en los sacrificios de comunión era también consumida una parte por los oferentes como signo de comunión con Dios [/ Levítico II, 1].

Junto a los sacrificios normales hay que recordar también el rito del cordero pascual, que después del destierro era inmolado en el templo y su carne era consumida en las casas como recuerdo de la salida de Egipto (Éx 12,1-11) [/ Pascua]. Finalmente, vale la pena recordar el rito del chivo expiatorio en el "día de la expiación", que era cargado con los pecados del pueblo y enviado luego a Azazel, en el desierto (Lev 16,20-22), como para significar la eliminación del pecado del pueblo [/ Levítico II, 4].

Dentro mismo de la Biblia surgió una fuerte corriente de pensamiento en contra de los sacrificios (Os 6,6; Am 5,22; Is 1,10-16; Sal 40,7-9; 50,8-15, etc.). Pero esta corriente no se debe a un mayor respeto de los animales, sino más bien al hecho de que los sacrificios se habían convertido en prácticas vacías y meramente formales, a las que no correspondía ya la fidelidad a Dios y la observancia de los mandamientos.

En la religión hebrea, el hecho de que ciertos animales puedan ser ofrecidos como don a la divinidad representa un reconocimiento de su dignidad y de su importancia. Ellos no son divinidades ni pueden ser usados como imágenes de Dios, pero son criaturas que Dios ha concedido al hombre para que éste pueda remontarse a él a través de ellas.

IV. LOS ANIMALES EN EL LENGUAJE SIMBÓLICO.

Los animales aparecen con frecuencia en la Biblia como imágenes o símbolos de las realidades más diversas, con las que el hombre entra en contacto, bien en su vida cotidiana, bien en su experiencia religiosa.

1. IMÁGENES Y METÁFORAS. El animal, en cuanto ser irracional, se convierte fácilmente en símbolo de un comportamiento estúpido e irracional (Sal 73,22; Tit 1,12; 2Pe 2,12; Jdt 10; cf Dan 4,13); los enemigos son comparados con una manada de toros, de leones feroces o con una jauría de perros (Sal 22,13-14.17); un ejército invasor es descrito como una plaga de langostas (Jer 51,27; Nah 3,15-17); los fariseos son llamados raza de víboras (Mt 3,7; 12,34; 23,33). La serpiente, al ser una divinidad cananea hacia la que Israel se sintió atraído con frecuencia, se convierte en el símbolo de la tentación (Gén 3); el carnero o el macho cabrío, por su fuerza y vitalidad, se convierten en símbolo del rey (Dan 8); un pueblo dividido es descrito como un rebaño sin pastor (Is 53,6; cf Mc 6,34), y la destrucción de los enemigos de Israel, como una gran hecatombe de animales para el sacrificio (Is 34,6-7; Ez 39,17-20). Los sufrimientos de Pablo en Éfeso son representados como una lucha sostenida en el circo contra las fieras (1Cor 15,32).

2. SÍMBOLOS RELIGIOSOS. Son numerosos los símbolos religiosos sacados del mundo animal. Resulta particularmente eficaz la representación de Yhwh como un león (Os 5,14) que ruge desde Jerusalén (Am 1,2; Jl 4,16; Jer 25,30). Israel, en cuanto pueblo de Dios, es simbolizado a veces por la paloma (Os 7,11; 11,11; Sal 68,14; Is 60,8; Cant 2,14; 5,2; 6,9; *4Esd* 5,25-27); probablemente en el bautismo de Jesús se aparece el Espíritu Santo en forma de paloma (Mc 1,10 par) para significar que la obra a la que guiaría a Jesús habría de ser la reunión escatológica del pueblo de Dios.

El pueblo de Israel es representado igualmente como un rebaño que ha sido conducido fuera de su camino por sus pastores, pero que algún día será guiado por Dios mismo (Jer 23,1-3; 31,10; Ez 34,1-22; cf Zac 11,4-17; Sal 23); esta misma imagen la emplea Jesús para indicar la misericordia de Dios, pastor bueno, con los pecadores (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7), y para designar la comunidad de sus discípulos y el papel único que él desempeña dentro de ella (Lc 12,32; Jn 10,1-8; cf 21,15-17; Heb 13,20; 2Pe 2,25).

Otra imagen sacada del mundo animal es la del cordero, que se aplica al siervo de Yhwh debido a su mansedumbre (Is 53,7; cf Jer 11,19) e, implícitamente, como víctima para el sacrificio (Is 53,10). A partir de la figura del siervo de Yhwh se comprende la designación joanea de Jesús como cordero de Dios (Jn 1,29-36) y como cordero degollado al que se le ha concedido poder abrir el libro de los siete sellos (Ap 5,6; 14,1). En el origen de esta simbología quizá no haya que excluir una referencia al cordero pascual, que era símbolo de la liberación de Israel de Egipto.

Recordemos, finalmente, los cuatro animales que, según Ezequiel, transportan la carroza del Señor (Ez 1,5-12): recuerdan a los *karibu* asirios, seres con cabeza humana, cuerpo de león, patas de toro y alas de águila, cuyas estatuas custodiaban los palacios de Babilonia. Las características de estos cuatro animales vuelven a encontrarse en los cuatro seres vivientes del Apocalipsis (Ap 4,7-8), que representan a los cuatro ángeles que presiden el gobierno del mundo físico. La tradición ha visto en ellos los símbolos de los cuatro evangelistas.

3. LAS POTENCIAS DEL MAL. En los mitos de Babilonia se presenta la creación como el efecto de la lucha victoriosa de la divinidad contra un monstruo marino que personifica el caos primordial. Esta concepción queda negada expresamente en la Biblia, que describe a Dios creando el mundo con su palabra y que presenta a los grandes monstruos marinos *(tanninîm)* como criaturas de Dios (Gén 1,21). El libro de Job identifica al monstruo marino por excelencia, a Leviatán, con el cocodrilo y muestra su total sumisión a Dios (Job 40,25-41,26; cf Sal 104,26; 148,7).

A pesar de la forma diferente de concebir la creación, la Biblia, sin embargo, no ha abandonado por completo la idea de la lucha de Dios contra el dragón primitivo. Efectivamente, en varios textos poéticos encontramos la idea según la cual el monstruo primordial, llamado Leviatán o Rahab, ha sido vencido y encadenado por Dios (Job 7,12; 9,13; 26,12-13; Sal 74,13-14; 89,10-11); por consiguiente, existe todavía y puede ser evocado de nuevo en algunas ocasiones (cf Job 3,8; Am 9,3). En el Déutero-Isaías la victoria divina sobre el dragón primordial se utiliza para ilustrar el milagro del paso del mar Rojo y es considerada como una garantía de la liberación final del pueblo (Is 51,9-11). De esta manera se abre camino la tendencia a simbolizar en el monstruo primordial, identificado con el cocodrilo, a Egipto (Is 30,7; cf Sal 87,4; Ez 29,3; 32,2), como poder enemigo de Dios, dejando para el fin de los tiempos su destrucción y la de todas las potencias adversarias de Dios (Is 27,1).

En la / apocalíptica se desarrolla ulteriormente el tema del monstruo primordial. En Daniel los cuatro monstruos marinos representan los grandes imperios de la antigüedad, que se oponen a Dios y son destruidos por él (Dan 7,2-12.17). En el Apocalipsis de Juan aparece un gran dragón que combate contra la mujer y su descendencia (Ap 12,1-6.13-17); contra él combaten Miguel y sus ángeles (Ap 12,7-12). El monstruo, que es identificado con la "antigua serpiente" (cf Gén 3,1), se hace representar en la tierra por una bestia, que simboliza al Imperio romano (Ap 13,1-10; 17,1-14); con ella se asocia una segunda bestia (Ap 13,11-18), que representa a la ideología al servicio del poder político. Al final, tanto la bestia como el dragón quedan aniquilados (Ap 19,19-20; 20,1-3.7-10) y comienza el reino de Dios y del Cordero, es decir, el reino de Cristo (Ap 21-22).

En la concepción del monstruo marino identificado con el demonio se inspira también el episodio evangélico del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20): los demonios, a través de los puercos, animales impuros por excelencia, son arrojados a su elemento primordial, es decir, las aguas del mar.

Los símbolos sacados del mundo animal muestran cómo en él están continuamente presentes dos elementos antitéticos, uno positivo que hay que valorar y otro negativo contra el que hay que combatir. El animal puede ser el mejor amigo, que recuerda las realidades más nobles o el enemigo con el que se identifican los males que amenazan continuamente a la existencia humana.

V. CONCLUSIÓN. Los animales ocupan un lugar importante en la Biblia. Pero la Biblia no ofrece indicaciones detalladas y precisas sobre la actitud que ha de mantener el hombre frente a ellos. Todo lo más, es posible deducir de ella algunas líneas de reflexión que pueden tener importantes consecuencias de carácter práctico.

Ante todo, es claro que el animal pertenece al hombre, que puede servirse de él como alimento o como instrumento de trabajo. A diferencia de otros sistemas religiosos, la Biblia reconoce, por tanto, como lícita la muerte del animal, no sólo por fines defensivos, sino por cualquier otro fin de utilidad para el hombre.

Pero al mismo tiempo la Biblia sugiere el respeto al animal en cuanto criatura de Dios y sometida a él. La explotación excesiva, la tortura, la eliminación metódica de especies animales no están ciertamente legitimadas por la Biblia, aunque este tema se trate expresamente en muy raras ocasiones.

Pero, sobre todo, lo que es característico del pensamiento bíblico es la tensión hacia una armonía total entre el hombre, los animales y el ambiente. Esta armonía, realizada ya en el momento de los orígenes y destruida luego por el pecado del hombre, es vista como el punto de llegada de toda la historia y encuentra sus premisas y una anticipación parcial en la salvación realizada por Cristo. En esta perspectiva surge para el hombre el deber de eliminar toda instrumentalización de los animales por fines egoístas y de darles la posibilidad de desarrollar su propia función en un ambiente nuevamente saneado.

BIBL.: AA.VV., *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Turín 1971⁴, 68-71; AA.VV., *Sche-*

de bibliche pastorali: 16. *Animali:* 40. *Bestia/bestie,* EDB, Bolonia; BAUER W., *Animale,* en *DCBNT,* 120-121; FOERSTER W., *Therion,* en *GLNT* IV, 501-508; MANY S., *Animaux,* en *DB* I, 603-624; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico,* Cittadella, Asís 1981⁴; OHLER A., *Elementi mitologici nell'AT,* Marietti, Turín 1970; RAD G. von, *El libro del Génesis. Texto y comentario,* Salamanca 1977; ID, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Salamanca 1978; WIKENHAUSER A., *El Apocalipsis de San Juan,* Barcelona 1969.

A. Sacchi

ANUNCIAR/PREDICAR

/ Apóstol/Discípulo I, 3-4 / Evangelio I, 2a; II, 2 / Iglesia II / Jesucristo II, 1 / Palabra II, 1; IV, 1; VI, 2

APOCALIPSIS (Libro del)

SUMARIO: I. *Ambientación histórica:* 1. La escuela apocalíptica; 2. El "círculo joaneo". II. *El Apocalipsis como hecho literario:* 1. La estructura literaria; 2. La lengua y el estilo; 3. El autor. III. *La teología:* 1. Dios; 2. Cristo; 3. El Espíritu; 4. La Iglesia; 5. La escatología; 6. Teología de la historia; 7. El tema teológico de fondo: la Iglesia, purificada, vislumbra su hora; 8. El Apocalipsis en la vida de la Iglesia: los diversos métodos de lectura.

I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA. El llamado Apocalipsis de Juan presenta su propia originalidad, tanto en el aspecto literario como en el teológico, hasta el punto de constituir una obra maestra en el género según la opinión común. Pero no es fruto de un genio solitario. Tanto por su forma literaria como por su mensaje, el Apocalipsis se sitúa en el ámbito de la escuela apocalíptica y, más específicamente, del "círculo joaneo", al que se atribuyen el cuarto evangelio y las cartas que figuran bajo el nombre de Juan [/ Juan, Evangelio; / Juan, Cartas].

1. LA ESCUELA APOCALÍPTICA. ¿Puede hablarse de una verdadera y propia escuela apocalíptica? La falta de una documentación histórica en este caso impide la identificación de un grupo apocalíptico, dentro del ámbito del AT y del NT, con la misma precisión con que podemos señalar, por ejemplo, el grupo fariseo, los saduceos, el grupo de los esenios de Qumrán. Resulta realmente difícil, en el estado actual de las investigaciones, decir si existía realmente un grupo apocalíptico, con una actividad específica, o al menos con una importancia histórico-sociológica apreciable. Sin embargo, la existencia de un material escrito típico, relativamente amplio y difundido —el "corpus apocalypticum" [/ Apocalíptica I]— ha hecho que se piense así con cierto fundamento. En efecto, a partir del siglo II a.C. hasta el siglo III d.C. por lo menos encontramos un verdadero florecimiento de este género literario, con unas características propias tanto en la forma literaria como en el contenido.

Estas formas características se pueden reducir a dos: la expresión simbólica, particularmente elaborada hasta el artificio, y, por lo que se refiere al contenido, una atención especial a los hechos concretos de la historia puestos en relación con las promesas de Dios. Cuando también en el ámbito del NT se hizo sentir la exigencia de una confrontación de los valores religiosos que aportaba la comunidad cristiana con el cuadro de la historia en que vivía, nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana. La confrontación con los hechos, aunque no representó respecto a la comunidad cristiana primitiva aquel papel decisivo y en sentido único que se le ha atribuido a veces a la apocalíptica (E. Käseman la ha denominado la "madre de la teología cristiana"), no cabe duda de que dio un impulso decisivo a la toma de conciencia, siempre por parte de la comunidad, del contenido de la fe y de las implicaciones aplicativas a la historia que supone.

2. EL "CÍRCULO JOANEO". ¿Dónde nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana? No es posible dar una determinación geográfica concreta. Dada la presencia de escritos de estilo apocalíptico en el ámbito de textos diferentes por su índole y por su origen, se puede hablar de un conjunto de tendencias que cristalizaron en grupos existentes dentro de las diversas comunidades cristianas primitivas. La apocalíptica es casi una escuela dentro de otra escuela. Esto vale de manera especial para aquella gran escuela de cristianismo que floreció en Asia Menor en la segunda mitad del siglo I, y que ha sido denominada, con una terminología de O. Cullmann, como el "círculo joaneo". Son expresiones de esta escuela el cuarto evangelio, las tres cartas de Juan y el Apocalipsis. Aun dentro de la diversidad de su formulación literaria, tienen un trasfondo teológico común indudable; y, especialmente en lo que se refiere al cuarto evangelio y al Apocalipsis, pueden señalarse muchos puntos de contacto —relativos sobre todo a la cristología—, así como un movimiento evolutivo que parte del cuarto evangelio y desemboca en el Apocalipsis.

El Apocalipsis se habría formado gradualmente en el ámbito del círculo joaneo y habría sido redactado definitivamente, según el testimonio de Ireneo, del 90 al 95, "a finales del reinado de Domiciano" (asesinado en el año 96). Aunque Domiciano es conocido por su actitud hostil contra los cristianos, no parece que, a finales de su reinado, hubiera en Asia Menor una persecución en regla. La experiencia, a partir de Nerón, enseñaba a los cristianos que su confrontación con la historia originaba fácilmente tensiones y hasta persecuciones, que en cierto sentido eran de esperar.

II. EL APOCALIPSIS COMO HECHO LITERARIO. Los estudios relativos a los diversos y complejos aspectos literarios del Apocalipsis, desde la lengua que emplea hasta la estructura del libro, se han multiplicado y permiten determinar algunos puntos con un grado suficiente de aproximación.

1. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Ciertos elementos literarios típicos que se van encontrando a lo largo del libro —como frases que se repiten igual; frases que se repiten ampliadas progresivamente; concatenaciones típicas, como las series septenarias y los trípticos; las referencias al autor, las celebraciones doxológicas—, estudiados de cerca y sumando sus resultados, sugieren este cuadro de conjunto, que vale la pena examinar en detalle para una comprensión del Apocalipsis: 1,1-3 nos presenta el título ampliado del libro y nos permite vislumbrar en la relación típica entre "uno que lee" y muchos "que escuchan" (1,3) la asamblea litúrgica cristiana como protagonista activa del libro. Viene luego una primera parte (1,4-3,22), caracterizada por un mensaje a siete Iglesias del Asia Menor, que geográficamente giraban en torno a Éfeso. Esta primera parte se desarrolla en tres fases sucesivas: un diálogo litúrgico inicial entre el lector y la asamblea cristiana (1,4-8); un encuentro particularmente detallado, y enmarcado en el "día del Señor", con Cristo resucitado (1,9-20); un mensaje en siete misivas, que Cristo resucitado dirige a las siete Iglesias del Asia Menor (2,1-3,22).

La segunda parte es mucho más compleja (4,1-22,5). Los indicios lite-

rarios antes señalados permiten formular su articulación en cinco secciones: una sección introductoria (4,1-5,11); tres secciones centrales, a saber: la sección de los sellos (6,1-7,17), la sección de las trompetas (8,1-11,14) y la sección de las tres señales (11,15-16,16); viene, por último, la sección final o conclusión (16,17-22,5).

Estas cinco secciones están atravesadas por un eje de desarrollo hacia adelante, preparado por la sección introductoria, puntualizado en las tres secciones centrales, sintetizado y concluido en la sección final. En torno al eje principal giran diversos elementos literarios desvinculados, a través de un sutil pero evidente juego de tiempos verbales, del desarrollo hacia adelante. Hay que señalar además, para una primera aproximación a cada una de las secciones, sus características propias. La sección introductoria se desarrolla en tres fases: un redescubrimiento de Dios; la toma de conciencia de un plan de Dios relativo al hombre y a la historia, pero totalmente en manos de Dios y desesperadamente inaccesible, y, finalmente, la intervención de Cristo como cordero *(arnion),* que hace legible, a través de su pasión y de su revelación, el libro de los destinos humanos. En las tres secciones centrales se presentan, con repeticiones más o menos ligeramente variadas, ciertos paradigmas interpretativos, que podrán servir al grupo de oyentes para hacer una lectura sapiencial de su historia. La sección conclusiva, al presentar la destrucción de la gran prostituta y el triunfo de la ciudad esposa, ilumina con una luz retroactiva el camino actual del cristiano. Finalmente, en el diálogo litúrgico final, la explicitación de todos los protagonistas de la experiencia apocalíptica ya concluida —Juan, el ángel intérprete, Jesús, el Espíritu y la "esposa"— confirma al grupo de oyentes en la situación que se ha ido madurando.

2. LA LENGUA Y EL ESTILO. En una primera lectura del Apocalipsis surgen ya dos características de fondo: un sustrato semítico evidente y una serie de anomalías, gramaticales y sintácticas, que rozan el límite de lo inexpresable.

A este problema, tal como lo hemos planteado, se han dado respuestas diversas. Se ha dicho que el texto actual del Apocalipsis es una traducción desmañada del arameo (Torrey) o del hebreo (Schott), capaz de mostrar todavía ciertas huellas sin absorber del texto original; el autor piensa en hebreo y escribe en griego (Charles), hasta el punto de que muchas de sus anomalías se pueden explicar precisamente por la permanencia de estructuras gramaticales hebreas en un contexto griego (Lancellotti).

Pero estas soluciones no convencen si se aplican al conjunto. El autor del Apocalipsis tiene una personalidad desconcertante, incluso desde el punto de vista literario: fuerza deliberadamente la gramática, con la intención de chocar al lector y de provocar de este modo su reacción.

El estilo —Boismard lo define como "inimitable"— ejerce una seducción excepcional. Es difícil precisar sus características. Hay un ritmo particular que, aunque no obedece a las leyes fijas del carácter métrico, arrastra inmediatamente al lector en su marcha.

El autor tiene una notable capacidad evocativa. Sugiere ciertas ideas, que luego el lector desarrolla espontáneamente. Es típico en este sentido su modo de usar el AT: no tiene nunca una cita explícita, pero inserta, a menudo literalmente, con algún ligero retoque, expresiones enteras veterotestamentarias, haciendo revivir el contexto del AT con la perspectiva que le añadió el NT.

También el estilo del autor tiene su propio refinamiento; lo vemos en el uso insistente, pero nunca mecánico, de los esquemas (p.ej., los septenarios); en los elegantes juegos de palabras; en el recurso a los criptogramas (cf 13,18); en el uso del simbolismo, que aparece al mismo tiempo muy atrevido y muy mesurado.

3. EL AUTOR. Resulta problemática la atribución del Apocalipsis al apóstol Juan. La encontramos atestiguada en la antigüedad por Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano, los cuales, sin embargo, se limitan a dar las noticias que podemos sacar del propio Apocalipsis. Ya en la antigüedad la negaron algunos, por razones muy diversas; entre ellos están Gayo y Dionisio de Alejandría. Los puntos de contacto, evidentes y estimulantes, entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio permiten opinar actualmente que las dos obras han nacido del mismo ambiente teológico-cultural, el círculo joaneo. Las diferencias impresionantes de vocabulario y de estilo, y especialmente la diversa formulación y organización de los símbolos, hacen pensar, todo lo más, en dos autores distintos, en el ámbito de la misma escuela.

El uso de la pseudonimia, típico de la apocalíptica, confirma esta posición; precisamente porque se presenta en primera persona como Juan —y hay que pensar en Juan el apóstol—, el autor real no es él, sino un admirador, un discípulo, que, sintiéndose en sintonía con el apóstol Juan, pone sus palabras en su boca.

III. LA TEOLOGÍA. En el marco de la teología del Apocalipsis resaltan ante todo algunos temas generales. Son comunes a todos los escritos del NT. Por lo que concierne al Apocalipsis, constituyen como otros tantos puntos de cristalización característicos y especifican ya su mensaje: / Dios, / Jesús, el / Espíritu, la / Iglesia.

1. DIOS. El apelativo "Dios" *(ho Théos),* sin añadidos, es el título más frecuente (65 veces); evoca y actualiza la carga, incluso emotiva, que se tiene generalmente cuando en el AT se habla de Dios.

Entre los atributos que se le dan a Dios se impone particularmente a la atención el de *kathémenos,* "sentado en el trono": inculca la capacidad de dominio de Dios sobre la historia.

Alrededor de Dios sentado en el trono (cf 4,2ss) hay todo un contorno misterioso, pero significativo: encontramos a los "veinticuatro ancianos", que representan con toda probabilidad esquemas relativos a personajes del AT y del NT, los cuales, llegados ya personalmente a la meta escatológica, ayudan a la Iglesia todavía en camino. Son nuestros santos. Junto a los ancianos, siempre alrededor del trono de Dios, están los "cuatro vivientes": figuras simbólicas sumamente complejas, sacadas de Ezequiel, pero repensadas creativamente por el autor para expresar muy probablemente un movimiento ascendente y descendente de intercambio entre la trascendencia de Dios y la zona de los hombres. Y del trono sale continuamente un impulso por parte de Dios hacia la historia (cf 4,5).

Pero el Apocalipsis no nos presenta un Dios visto sólo en su funcionalidad: invita atrevidamente a realizar de él una experiencia en cierto sentido dirigida a contemplarlo (cf 4,3). Dios, sobre todo, es el "Padre de Cristo": este epíteto se encuentra bajo la forma de "mi Padre", y está en labios de Cristo (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1): Cristo es y se expresa como Hijo del Padre, en el sentido trascendente de la palabra. Pero Dios, Padre de Cristo, se sitúa también en relación con los cristianos: ellos son

"sacerdotes para su Dios y Padre" (1,6); Cristo reconocerá su nombre "delante de mi Padre" (3,5); los cristianos llevan escrito en su frente el nombre de Dios junto con el de Cristo (cf 14,1), grabados por el mismo Cristo (cf 3,12).

En una visión sintética: Dios es "el que es, el que era y el que viene" (1,8; 4,8; 11,17; 16,5 tiene sólo: "el que es, el que era"). Dominándolo todo con su poder, pone en movimiento todo su proyecto y lo hace desarrollar en el tiempo. Pero Dios actúa en la historia por medio de Cristo.

2. CRISTO. La cristología del Apocalipsis ha sido calificada como la más rica del NT (Bossuet). Esto aparece, sobre todo, en las denominaciones.

Empezando por el nombre, se observa cierta frecuencia en el uso de "Jesús", que aparece sin más aditamentos en siete ocasiones (1,9; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10; 20,4; 22,16). Es una frecuencia apreciable, que nos remite o al Jesús histórico (Charles, Comblin) o, preferiblemente, al Jesús de la liturgia de la comunidad cristiana primitiva. "Cristo", solo, aparece en cuatro ocasiones (11,15; 12,10; 20,4.6), y se refiere expresamente a la función mesiánica, con una relación especial al reino. En el título del libro y en el saludo final (1,1.2.5; 22,21) encontramos la combinación de los dos nombres.

Jesús es sentido y concebido en el nivel de Dios. Es el "Hijo de Dios" en el sentido más fuerte de la expresión (2,18). Pero se le ve especialmente en relación con los hombres y con su historia: actualiza en sí mismo las prerrogativas del "Hijo del hombre" de Daniel (cf Dan 7,13), incluida la de juzgar al final sobre el bien y el mal que se han realizado en la tierra (cf 1,12; 14,14). Es el "viviente" (1,18), el resucitado, pero después de haber compartido la suerte de los hombres, la muerte; siempre en relación con los hombres, es "el testigo fiel" (1,5; 3,14) de las promesas de Dios; es "el que dice la verdad" a su Iglesia. El desarrollo de la historia de la salvación está, como ejecución, en sus manos. Los atributos de Dios en el AT, especialmente los dinámicos, se le aplican también a él: él es "el primero y el último", "el alfa y la omega" (1,7; 2,8; 22,13); se encuentra al comienzo y al final de la serie homogénea de la historia de la salvación. Precisamente cuando realiza su conclusión es cuando se manifiesta en todo su alcance; su nombre es entonces "la palabra de Dios" *(ho Lógos toû Theoû)* (19,13), probablemente en el sentido de una actuación de todas las promesas de la palabra de Dios, que se realizan en él. Habiendo superado las fuerzas terrenales hostiles a Dios, Cristo es "rey de reyes": con esto se manifiesta como equivalente a Dios y le corresponde el título divino de "Señor de los señores" (17,14; 19,16).

En la segunda parte del Apocalipsis se impone a la atención el título de "cordero" *(arníon)*. Se trata de una construcción simbólica típica del autor. Según su estilo, la primera vez que habla de él (5,6) presenta un cuadro completo: el "cordero" es el Cristo preparado por el AT en la doble línea del Éxodo y del Segundo Isaías, juntamente muerto y resucitado, con todo el poder mesiánico que le corresponde, con la plenitud del Espíritu que ha de enviar sobre la tierra. Las otras 28 veces que encontramos el título de "cordero" habrá que recordar expresamente todo este cuadro teológico para comprender adecuadamente el sentido del contexto.

Podríamos continuar este análisis; la cristología del Apocalipsis es realmente inagotable. Cristo está presente en cada una de las páginas del libro bajo algún aspecto nuevo. Muerto y resucitado, dotado de todas las prerrogativas de Dios, vivo en su Iglesia y para ella, Cristo la tiene sólidamente asida de su mano y la impulsa hacia adelante. La juzga con su palabra, purificándola desde dentro (cc. 1-3); la ayuda luego a discernir su hora, su relación con las fuerzas históricas hostiles. Las derrota junto a ella, convirtiéndola así por completo en su esposa. De esta manera Cristo sube al trono de Dios, prolongando en la realización histórica de la Iglesia la que había sido su victoria personal, obtenida con la muerte y la resurrección.

3. EL ESPÍRITU. La teología del Espíritu en el Apocalipsis se presenta con indicaciones sobrias, descarnadas a primera vista, pero que, agrupadas, constituyen un cuadro especialmente interesante.

El Espíritu, como suele suceder generalmente en el AT, pertenece a Dios, es una prerrogativa suya; el Espíritu de Dios está en su plenitud delante de él (los "siete Espíritus de Dios", según una interpretación probable de 1,4; 4,5). El Espíritu de Dios en la totalidad de sus manifestaciones concretas se convierte —como parece indicar además el complejo simbolismo de los "vivientes"— en una energía que parte de la trascendencia divina y actúa a nivel de la historia humana; es la energía que invade al autor del Apocalipsis (cf 1,10; 17,3; 21,10), que da la vida de la resurrección (11,11).

El Espíritu, totalidad de la energía divina trascendente, que entra en contacto con la historia humana, pertenece a Cristo, que "tiene los siete Espíritus de Dios" (3,1), el Espíritu en su totalidad, y lo envía a la tierra (cf 5,6).

Enviado a la tierra, el Espíritu se manifiesta y actúa como persona, convirtiéndose simplemente en "el Espíritu" *(tò pnêuma)*. Pero esto se verifica en contacto con la Iglesia: el Espíritu revela (14,13), "habla" continuamente "a las Iglesias" (2,7.11. 17.29; 3,6.13.22), anima a la Iglesia en su amor de esposa y sostiene su esperanza escatológica (22,6).

4. LA IGLESIA. Dios se revela, se expresa en Cristo, testigo fiel; Cristo envía su Espíritu, que es recibido en la Iglesia; de este modo se pasa de Dios a Cristo, al Espíritu, a la Iglesia, sin solución de continuidad.

El autor conoce y usa el término *ekklēsía;* designa para él la Iglesia local, bien identificada en su circunscripción geográfica (2,1, etc.). Pero habla de "Iglesias", también en plural (cf 22,16), y entonces el discurso se hace más general. Incluso cuando insiste en las determinaciones locales expresa mediante el número 7 una totalidad generalizada: "las siete Iglesias de Asia" (1,4.11.20) constituyen el conjunto perenne de la Iglesia más allá de las concreciones espacio-temporales.

Son características del autor del Apocalipsis algunas imágenes que expresan o ilustran su concepto de Iglesia: la Iglesia es una totalidad litúrgica, en la que está presente Cristo (los siete candelabros de oro: 1,20; 2,1); la Iglesia terrestre tiene su propia dimensión trascendente (ángeles de las siete Iglesias: cf 1,20, etc.); la Iglesia celestial y terrestre al mismo tiempo tiene que expresar, en la tensión de las persecuciones, a su Cristo (la mujer vestida de sol: cf 12,1ss). La Iglesia es el conjunto del pueblo de Dios, con toda la carga que este concepto tiene en el AT, tanto en el estado de peregrinación por el desierto (12,6) como en la situación final: es la Jerusalén terrestre (cf c. 11) y la Jerusalén nueva (21,1-22,5), fundada sobre los apóstoles del Cordero (cf 21,14); está unida a Cristo con un vínculo indisoluble de amor; es la novia que se convierte en esposa (cf 21,2.9; 22,17).

En la unión de estas dos imágenes, ciudad y esposa, se realiza (21,2: "... como una esposa"; 22,9-10: la ciudad-esposa) la síntesis de la eclesiología del Apocalipsis: la Iglesia está unida a Cristo con un amor que no debe caer de nivel (cf 2,4), que debe ir creciendo hasta la intimidad familiar (3,20), venciendo todas las negatividades interiores: es el aspecto más personal, que interesa a cada uno de los individuos; pero la Iglesia es también ciudad: tiene un aspecto social que se desarrolla en su línea, venciendo las negatividades hostiles exteriores.

Cuando acabe este doble proceso, interno y externo, entonces y sólo entonces se alcanzará la síntesis perfecta entre las dos: la Iglesia "santa", "amada", esposa capaz de amar, será la ciudad en la que no podrá entrar nada contaminado. Estaremos en la fase escatológica final.

5. La escatología. La eclesiología desemboca en la escatología. La escatología es, en opinión universal, uno de los temas teológicos más característicos del Apocalipsis: la insistencia en el tiempo que pasa y que ya no tiene dilación, las amenazas, el simbolismo de las convulsiones cósmicas, el desarrollo literario hacia adelante con vistas a una conclusión final, etc., todo esto nos está hablando de escatología.

No es fácil recoger estos elementos dispersos en una síntesis concreta. Pero podemos determinar al menos algunos rasgos fundamentales.

El arco de la historia de la salvación abarca expresamente, en el Apocalipsis, todos los tiempos: el presente, el pasado y el futuro. Esto es lo que se expresa, entre otras cosas, por la frase característica: "el que es, el que era y el que viene" (cf 1,4.8, etc.).

Existe en el Apocalipsis una tensión hacia una meta final; nos lo indica el análisis de la estructura literaria, que nos revela una sucesión creciente de las diversas secciones; nos lo dice igualmente el tiempo que, según la concepción del Apocalipsis, tiene un ritmo veloz de desarrollo: "el tiempo está cerca" (1,3). "El gran día" (16,14) nos presenta el punto de llegada de todo.

El mal, visto bajo las formas concretas que podrá asumir en el arco de la historia —la raíz demoníaca; el Estado que se hace adorar, simbolizado por el primer monstruo; la propaganda que le da vida, simbolizada por el segundo; los "reyes de la tierra", que corresponden a los centros de poder, y, finalmente, "Babilonia", la ciudad secular por excelencia, expresión de un sistema terrenal cerrado a la trascendencia de Dios—, quedará superado de forma irreversible. Vendrá luego la renovación general, con la convivencia, al nivel vertiginoso de un amor paritario, entre Dios, Cristo-Cordero y el Espíritu, por una parte, y, por otra, los hombres unidos entre sí. Así será la Jerusalén nueva (cf 21,1-22,5).

Respecto a esta fase cronológica final existe una anticipación de la salvación reservada a una parte del pueblo de Dios, pero funcional respecto al conjunto, que es expresada por los 144.000 salvados con el "Cordero" en el monte Sión (14,1-5), por los "dos testigos" (11,1-13) y por los que participan del reinado milenario de Cristo (20,1-6).

6. Teología de la historia. La escatología del Apocalipsis, con esta riqueza y complejidad de elementos, no permite una huida hacia adelante respecto a la realidad en que vive la Iglesia. La escatología está anclada en la historia.

En efecto, el Apocalipsis tiene como su materia específica "lo que va a ocurrir", la historia, entendida precisamente en su contenido concreto. ¿Qué historia? La historia contemporánea del autor, dicen con diversos matices Giet (guerra de los judíos), Touilleux (culto a Cibeles, culto al emperador), Feuillet (conflicto con el judaísmo, con el paganismo, triunfo posterior), etc. El Apocalipsis expresa una interpretación religiosa de esa historia: la comunidad que escucha estará en disposición de comprenderla y apreciarla.

La historia futura, la historia universal de la Iglesia, nos dicen Joaquín de Fiore y Nicolás de Lira. El Apocalipsis es una profecía en el sentido habitual de la palabra: revela las grandes constantes históricas concretas, nos instruye sobre lo que ha de ser el desarrollo evolutivo de los grandes períodos. La comunidad eclesial de cada época podrá por tanto, escuchando, prever el desarrollo de hecho de la historia y sacar de este modo sus conclusiones.

Son innegables en el Apocalipsis algunas evocaciones y referencias concretas a hechos contemporáneos del autor, tanto en la primera como en la segunda parte. Pero no parece que el autor se detenga en ellos. El simbolismo arranca estos hechos de su concreción histórica aislada y les da al mismo tiempo una lectura teológica paradigmática. De aquí surgen ciertas "formas" de inteligibilidad teológica. Estas "formas" tienen como trasfondo genérico el eje del desarrollo lineal de la historia de la salvación, y en este sentido se refieren al futuro de todos los tiempos; pero, tomadas singularmente, pueden desplazarse hacia adelante y hacia atrás respecto al desarrollo cronológico; tomadas en su conjunto, constituyen como un gran paradigma de inteligibilidad teológica capaz de aplicarse de la realidad histórica concreta.

Por consiguiente, la historia concreta no es el contenido propio del Apocalipsis; por el contrario, se contienen en él ciertas formas de inteligibilidad, casi *a priori* respecto al hecho histórico; más tarde tendrán que llenarse con el contenido histórico concreto, iluminándolo, para volver a desvanecerse en seguida.

La comunidad eclesial que escucha sabrá aplicar esas formas de inteligibilidad a la materia de la historia.

7. El tema teológico de fondo: la Iglesia, purificada, vislumbra su hora. La comunidad eclesial, situada en el desarrollo lineal de la historia entre el "ya" y el "todavía no", se pone en primer lugar en un estado de purificación interior, sometiéndose al "juicio" de la palabra de Cristo. Se renueva, se tonifica interiormente, se va adaptando a la percepción ("El que tenga oídos...": 1,7...) de la voz del Espíritu.

En esta situación interior se siente invitada a subir al cielo (cf 4,1) y a considerar desde allí los hechos que la afectan desde fuera.

Aplicando a los hechos los esquemas de inteligibilidad correspondientes, la Iglesia estará en disposición de comprender, mediante un tipo de reflexión sapiencial, su propia hora en relación con las realidades históricas simultáneas.

Esta reflexión sapiencial y actualizante es el último paso en la hermenéutica del Apocalipsis (sigue al desciframiento del símbolo) y se realiza en el contexto litúrgico de la asamblea que escucha y discierne (cf 1,3; 13,18, etc.).

Es éste el punto focal, la clave de bóveda del edificio teológico del Apocalipsis.

El autor lo pone de relieve con el carácter marcadamente litúrgico que imprime a todo el libro: los elementos litúrgicos más externos ("día del Señor": 1,10) son llevados por el autor a una profundidad de experiencia litúrgica sin precedentes: la liturgia se desarrolla en la tierra, pero tiene una influencia decisiva en el cielo; cons-

tituye la expresión de la comunidad eclesial, consciente de la presencia de Cristo y del Espíritu (cf el "diálogo litúrgico" de 22,6-21).

En esta situación litúrgica, la Iglesia se purifica y discierne su hora. Esto significa la posibilidad y la capacidad de una lectura religiosa, en profundidad, de la historia simultánea. La historia simultánea, a su vez, se encuadra dentro del gran contexto de la escatología.

Más en general, en esta acción de purificación, primero, de discernimiento, después, la comunidad eclesial descubre su identidad con todas las implicaciones y toma conciencia de ella; comprende que está animada por el Espíritu; descubre entonces al Cristo del misterio pascual presente, que la purifica, la ilumina, lucha a su lado y vence con ella; reconoce, a través de Cristo y de su obra, la inmensidad inefable del Dios "santísimo", "que lo domina todo", pero que es al mismo tiempo Padre de Cristo y Padre nuestro.

8. El Apocalipsis en la vida de la Iglesia: los diversos métodos de lectura. Aunque al principio surgieron algunas dificultades por parte de la Iglesia oriental para acoger el Apocalipsis dentro del canon de los libros inspirados, su presencia en el ámbito de la vida de la Iglesia ha sido siempre especialmente estimulante. Pero no siempre del mismo modo. Algunos estudios detallados sobre el desarrollo de la presencia del Apocalipsis en la vida de la Iglesia (Maier) han puesto de relieve dos aspectos que están en tensión entre sí: por un lado, la influencia profunda que ejerció siempre el libro del Apocalipsis; por otro, los diversos métodos de lectura a los que se le ha sometido.

No nos han llegado verdaderos y auténticos comentarios del Apocalipsis de los tres primeros siglos cristianos. Las muchas citas que encontramos de él en *Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría* y *Orígenes* permiten, sin embargo, señalar dos aspectos: les interesa de manera especial la perícopa 20,1-10, donde se habla de un reino de Cristo que durará mil años. Este reino es interpretado literalmente; tenemos entonces el llamado "quiliasmo" (de *chílioi,* mil) o milenarismo: se le atribuye al Apocalipsis la previsión de un reinado de Cristo sobre la tierra antes de la conclusión escatológica de la historia. Cada autor lo entiende de manera distinta como plazo y como duración. Esta perspectiva literal suponía una interpretación realista y de alcance inmediato, con una referencia prevalente al Imperio romano, de los símbolos más característicos, como la bestia del capítulo 13.

Esta perspectiva —es el segundo aspecto que hay que señalar— tiende a ser superada, en el ámbito de la escuela alejandrina, así como la interpretación literal del milenio. Orígenes ya no es milenarista.

Los primeros comentarios completos del Apocalipsis son los de *Victorino* y *Ticonio,* redactados en latín. Victorino es todavía milenarista, pero sienta expresamente un principio que llevará a la superación del milenarismo: la *recapitulación.* El Apocalipsis no se refiere a una serie continuada de acontecimientos futuros, sino que apela a los acontecimientos mismos bajo diversas formas. Ticonio formulará de manera más precisa —en siete reglas, comentadas por Agustín— la teoría exegética de la recapitulación, y con él puede decirse que se ha superado ya el milenarismo: el reinado de Cristo del capítulo 20 es la victoria de Cristo desde la encarnación en adelante.

Jerónimo y *Agustín,* aunque no comentan expresamente el Apocalipsis, demuestran que aprecian adecuadamente su importancia. Su exégesis parece moverse en la línea de la recapitulación. Una vez rechazado radicalmente el milenarismo —definido como una "fábula"—, se afirma en ambos la tendencia a una interpretación amplia y polivalente. "Tiene tantos significados secretos como palabras", escribe Jerónimo a Paulino *(Carta* LIII, 8). La influencia de Jerónimo y de Agustín deja sentir sus efectos. Tenemos una serie de comentarios que siguen siempre sustancialmente la teoría de la recapitulación, profundizando atinadamente en el conjunto del libro y en sus detalles. Encontramos así el primer comentario griego que nos ha llegado: el de *Andrés de Cesarea,* que destaca el sentido espiritual, entendido como aplicación inmediata del texto a la experiencia de la vida de la Iglesia. En el mundo latino encontramos los comentarios de *Primasio, Beda el Venerable, Beato de Liébana, Ricardo de San Víctor* y *Alberto Magno.*

Este período tranquilo e intenso recibió una brusca sacudida en la segunda mitad del siglo XII con *Joaquín de Fiore.* Encuadrando el Apocalipsis en los tres períodos de la historia del mundo (AT de 42 generaciones; primera fase del NT, también de 42 generaciones; el reino milenario a partir del 1200: Cristo vuelve a aparecer en la tierra, vence al anticristo y conduce a los fieles a la vida contemplativa), lo refiere a la historia de los dos últimos períodos, distribuyéndolo en ocho visiones de acontecimientos sucesivos, desde la persecución de los apóstoles hasta el juicio universal y la visión de Dios. En esta estrecha concatenación con una interpretación histórica de los símbolos no queda ya lugar para la recapitulación: Joaquín, con un gran artificio, intenta buscar ese lugar: las cinco primeras visiones —la historia hasta los tiempos de Joaquín—, además de expresar su objeto principal, resumen cada una de ellas las fases anteriores.

En la misma línea, pero de una forma más en consonancia con los acontecimientos, se mueve *Nicolás de Lira* (primera mitad del s. XIV): se ve y se interpreta el Apocalipsis como una profecía continuada y sin repeticiones de la historia de la Iglesia, desde Juan hasta el fin del mundo.

Esta tendencia, seductora e insidiosa, a descubrir en el Apocalipsis acontecimientos históricos precisos, llevó a una proliferación de interpretaciones fantásticas, subjetivas y parciales; es típica la identificación, en los comentaristas protestantes, del papado con la bestia, identificación que parece dominar casi sin contraste alguno.

Se estaba gestando, sin embargo, una reacción, que confluyó en los grandes comentarios de *Ribeira* (1591), *Pereyra* (1606) y su escuela: el Apocalipsis se refiere a los acontecimientos del comienzo de la Iglesia y a los del final de la historia, no a los intermedios. Otra línea, igualmente en reacción contra las fantasmagorías precedentes, pero paralela a la anterior, considera que el Apocalipsis se refiere al conflicto sostenido por la Iglesia naciente, primero contra los judíos y luego contra los paganos. El representante más notable es el comentario de *Alcázar* (1614, 1619), que ejerció un influjo decisivo desde *Grocio* (1644) hasta *Bossuet* (1689). Hasta mediados del siglo XIX no hay novedades interesantes.

Los comentarios, que siguen apareciendo en buen número, se mueven sustancialmente en la línea de Ribeira o en la de Alcázar-Bossuet. No faltan algunos resabios milenaristas: el representante más original, *Bengel* (1741, 1834[2]), con su historia de los dos milenios —el de Satanás atado: 1836-2836; el de Cristo: 2836-3836; y luego el juicio— lleva la convicción

milenarista hasta sus últimas consecuencias. Es interesante la tendencia, presente en toda una serie de autores *(Abauzit, Harduin, Wettstein, J.G. Herder),* a referir todo el Apocalipsis a la descripción figurada de la suerte de Jerusalén y de los judíos.

Se lleva a cabo un giro auténtico en la segunda mitad del siglo XIX, determinado por el desarrollo de la crítica histórica y literaria. Apoyándose en la una y en la otra, se presenta una actitud nueva: se estudia y se pondera el texto, con una mentalidad típicamente racionalista, en su contenido y en su forma. Uno de los representantes más ilustres, siempre en lo referente al Apocalipsis, es *E. Renan* (publica en el 1873 su libro *Antéchrist),* seguido por *Holtzmann* (1891) y otros: el contenido del Apocalipsis se refiere constantemente o a fenómenos naturales o a hechos históricos de la época, que habrían sido recogidos por Juan para sensibilizar respecto a la venida de Cristo, que se consideraba inminente.

Al lado de esta actitud crítica de carácter histórico se desarrolla, quizá en dependencia de la misma, otra actitud paralela de tipo literario. La multiplicidad de los hechos históricos a los que alude, la heterogeneidad de estilo y las numerosas anomalías gramaticales llevan a formular varias hipótesis sobre la composición del libro: la hipótesis redaccional *(Völter, Erbes, J. Weis, Loisy)* piensa que al núcleo primitivo se fue añadiendo un material sucesivo, mediante un trabajo complejo de reelaboración; por el contrario, la hipótesis de las fuentes considera que el Apocalipsis es el resultado de un conjunto de escritos independientes *(Spitta, Briggs, Schmidt,* etc.), que es posible identificar todavía; la hipótesis de los fragmentos piensa que el Apocalipsis es obra de un solo autor, pero que habría incorporado a su escrito toda una multitud de fragmentos más antiguos *(Weizsäcker, Sabatier, Bruston,* etc.).

El desplazamiento de perspectiva característico de este método histórico-crítico no dejó de difundirse y fue madurando poco a poco. La expansión se produjo cuando se pasó de las referencias históricas judeo-cristianas a una atención a las aportaciones del ambiente cultural de la época en el Asia Menor (otras religiones, corrientes, prácticas o creencias astrológicas). Hubo además un desarrollo en profundidad: el desmembramiento del Apocalipsis de la primera crítica literaria apareció en contraste con la personalidad literaria del autor; las referencias a la historia contemporánea fueron valoradas con vistas a una comprensión más adecuada del mensaje. De esta forma fueron apareciendo algunos comentarios del Apocalipsis que siguen aún siendo clásicos: *Swete, Bousset, Charles, Allo, Lohmeyer.*

El desarrollo en extensión y en profundidad del método histórico-crítico, una vez superadas las asperezas ingenuas del racionalismo primitivo, sigue aún vigente. Es el método que prevalece en la exégesis actual. Cada vez se atiende más —es el desarrollo en extensión— a todos los elementos que pueden haber influido en el autor del Apocalipsis dentro de su ambiente cultural (elementos judíos, elementos del cristianismo primitivo, con especial referencia a la liturgia; aspectos sociológicos y políticos; comparación con otros escritos apocalípticos). Igualmente —es el desarrollo visto más desde dentro— se valoran cada vez más los aspectos literarios, desde la estructura hasta el estilo y el lenguaje simbólico. Todo esto ha llevado en el período de los últimos veinte años a una profundización notable del aspecto teológico-bíblico, como demuestran las monografías relativas a los temas más interesantes del libro (Dios, Cristo, el Espíritu, la Iglesia, el sacerdocio, etcétera).

BIBL.: ALLO E.B., *L'Apocalypse,* París 1933[3]; CERFAUX L., *El apocalipsis de San Juan leído a los cristianos,* FAX, Madrid 1968; CHARLES R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John,* 2 vols., Edimburgo 1920; CORSINI, *Apocalisse prima e dopo,* SEI, Turín 1980; EQUIPO "CAHIERS EVANGELI", *El Apocalipsis,* Verbo Divino, Estella 1977; GONZÁLEZ RUIZ J.M., *Apocalipsis de Juan. El libro del testimonio cristiano,* Cristiandad, Madrid 1987; KRAFT H., *Die Offenbarung des Johannes,* Tubinga 1974; LANCELLOTTI A., *Apocalisse,* Ed. Paoline, Roma 1981[5]; MAIER G., *Die Johannesoffenbarung und die Kirche,* Tubinga 1981; PRÉVOST J.P., *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis,* Ed. Paulinas, Madrid 1987; PRIGENT P., *L'Apocalypse de St. Jean,* Lausana-París 1981; SWETE H.B., *Commentary on Revelation,* Grand Rapids 1977; VANNI U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia,* Verbo Divino, Estella 1982; WIKENHAUSER A., *El Apocalipsis de Juan,* Barcelona 1969.

U. Vanni

APOCALÍPTICA

SUMARIO: I. *Los escritos apocalípticos.* II. *Génesis de la apocalíptica.* III. *La forma literaria.* IV. *La teología:* 1. La dialéctica de la historia; 2. Ángeles y demonios; 3. Escatología; 4. El mesías y el hijo del hombre; 5. Lo específico cristiano.

I. LOS ESCRITOS APOCALÍPTICOS. El primer paso que se impone para una comprensión de la apocalíptica es una verificación de los escritos que la expresan. Aun cuando la atribución de la mayor parte de los textos al género literario apocalíptico no presenta ninguna dificultad, sobre algunos de ellos los autores no están de acuerdo.

En realidad, no todos los escritos apocalípticos lo son en el mismo grado. Pero algunas características literarias típicas permiten trazar un cuadro bastante completo. El primer apocalíptico en orden cronológico que se señala como tal es el libro de Ezequiel, que, especialmente en los capítulos 38-39, parece expresar, junto con la conciencia aguda de la misión profética y la exuberancia de la forma literaria, un primer síntoma del paso de la profecía a la apocalíptica. También el libro de Isaías contiene algunas partes reconocidas como apocalípticas: el *gran apocalipsis de Isaías,* que comprende los capítulos 24-27, y que puede fecharse en el siglo V o más tarde, así como el *pequeño* apocalipsis de Isaías, que comprende los capítulos 34-35, de fecha más reciente. Encontramos luego, siguiendo siempre un probable orden cronológico, al Segundo Zacarías (Zac 9-14), que hay que situar después del destierro, y el libro de Daniel, que más que cualquier otro escrito del AT presenta las características literarias de la apocalíptica. Se compuso probablemente entre el 167 y el 163 a.C.

En torno a Daniel encontramos todo un florecimiento de literatura apocalíptica: el representante más completo es el *Libro de Henoc.* Escrito en arameo, sólo nos ha llegado entero en la versión etiópica (por eso se le llama también el *Libro etiópico de Henoc),* que a su vez es traducción de una versión griega. El material es muy amplio: los 104 capítulos se dividen en secciones: libro de los Vigilantes (cc. 1-36), libro de las Parábolas (cc. 37-71), libro de la Astronomía (cc. 72-82), libro de los Sueños (cc. 83-90), epístola de Henoc (cc. 91-104). La fecha varía según las diversas partes; a excepción de algunos añadidos más tardíos, se piensa que el libro se formó entre el 170 y el 64 a.C. El *Libro de los Jubileos* (llamado también *Apocalipsis de Moisés* o *Pequeño Génesis)* se interesa especialmente por la historia: presenta su desarrollo en períodos "jubi-

lares" de cuarenta y nueve años; cada período se divide a su vez en siete semanas de años. Escrito en arameo, fue traducido al griego y del griego al etiópico; es ésta la traducción que tenemos. La fecha es discutida, pero ordinariamente se piensa que fue escrito en el siglo II a.C.

De menor importancia, pero también significativo, es el libro III de los *Oráculos sibilinos.* Pertenece a una serie de libros llamados precisamente *Oráculos sibilinos* (15 en total, pero de los que se han perdido el IX, el X y el XV), que, copiando el estilo hermético de las sibilas, se esforzaban en presentar el mensaje judío o cristiano en los ambientes paganos. De naturaleza muy bien cuidada, el libro III fue escrito en parte a mediados del siglo II y en parte en el siglo I a.C.; algunos capítulos pueden fecharse en el siglo I d.C. Se refiere eminentemente a la ley de Moisés (la Sibila que habla es la nuera de Moisés), que, una vez puesta en práctica, acabará trayendo la paz escatológica.

El *Testamento de los doce patriarcas,* escrito en hebreo, nos ha llegado entero sólo en la traducción griega. El libro se presenta como expresión de las últimas voluntades de los 12 hijos de Jacob y tiene un carácter predominantemente parenético. La parte más propiamente apocalíptica está contenida en el "Testamento de Leví".

Los *Salmos de Salomón* constituyen una colección de 18 salmos, escritos en hebreo, pero que se han conservado en griego y en una traducción siríaca dependiente del griego, completada hacia la segunda mitad del siglo I a.C. Los salmos de carácter apocalíptico son sobre todo el 17 y el 18.

La *Asunción de Moisés,* escrita probablemente en arameo, nos ha llegado en una versión latina. Más que de una asunción propia y verdadera (descrita en una parte que se ha perdido), se trata de una predicción interpretativa de la historia desde la entrada en Canaán hasta los días del autor (6 a.C.-30 d.C.); la perspectiva final se abre a la conclusión escatológica.

También en la literatura de Qumrán encontramos varios escritos reconocidos como apocalípticos, por ejemplo, el libro de las *Doctrinas misteriosas* (1Q Myst), la descripción de la *Nueva Jerusalén* (5Q JN), la *Oración de Nabónides* (4Q Pr N), el *Pseudo-Daniel* (4Q Ps Dan) y el *Rollo de Melquisedec* (11Q Melch).

También en el ámbito del NT encontramos algunos escritos apocalípticos. Antes del Apocalipsis de Juan se encuentran ya elementos claramente apocalípticos, pero que no pueden separarse del cuadro de conjunto en que están insertos. El más conocido es el *Apocalipsis sinóptico,* el discurso escatológico de Jesús (Mc 13,1-31; Mt 24,1-44; Lc 21,5-36): la narración de Marcos es reelaborada por Mateo y Lucas, pero siempre dentro de un estilo típicamente apocalíptico, que se aparta claramente del que es usual en los evangelios. También algunos trozos de Pablo presentan las características del estilo literario apocalíptico, como 1Tes 4,16-17; 2Tes 2,1-12; 1Cor 15,20-28. Esta misma observación vale para 2Pe 3,1-13 y, aunque en proporción menor, para la carta de Judas.

La apocalíptica, presente sin duda en el NT, no se detiene en él, sino que continúa desarrollándose posteriormente durante algunos siglos en dos filones distintos, aunque con influencias mutuas: el judío y el cristiano.

En el filón judío encontramos la *Ascensión de Isaías* (su primera parte se llama también *Martirio de Isaías).* El libro nos ha llegado en etiópico y, parcialmente, en latín. Con algunos elementos de clara tradición judía (como el martirio de Isaías partido en dos) se mezclan otros de origen

cristiano, hasta tal punto que es imposible establecer una distinción clara.

Todavía en la línea judía encontramos la *Vida de Adán y Eva,* escrita en arameo, reconstruida según las varias versiones, especialmente latinas y griegas (estas últimas llevan impropiamente el título de *Apocalipsis de Moisés).* Escrito probablemente en la primera mitad del siglo I d.C. (antes del año 70), el libro es un comentario midrásico a los datos bíblicos relativos a Adán y Eva. Mayor importancia tiene el *Apocalipsis de Abrahán:* poseemos el texto eslavo, traducido del griego. El griego parece haber sido escrito a finales del siglo I d.C. La parte propiamente apocalíptica (cc. 9-32) nos presenta una visión de Abrahán que, en contacto directo con Dios, ve el devenir de la historia en su sentido religioso: el hombre es responsable de ello y será castigado o premiado en el jucio que se avecina: las fuerzas paganas serán destruidas por el fuego, y Dios, al sonido de la trompeta, reunirá a sus elegidos. El *Testamento de Abrahán* constituye igualmente un apocalipsis judío cuyo texto griego actual es la traducción de un original semita escrito en el siglo I d.C. Presenta una acentuación marcadamente escatológica e individual; se aparecen en visión a Abrahán los tres tipos de juicio que se llevarán a cabo y en los que se decidirá el destino de cada alma.

El libro de los secretos de Henoc (llamado también *II Henoc* o *Henoc eslavo)* fue escrito en griego en los siglos I y II d.C.; pero sólo nos queda una versión eslava. Las interpolaciones cristianas, particularmente numerosas y evidentes, le dan al libro un aspecto arreglado y sincretista, haciendo dudar incluso de su origen judío. Henoc describe los siete cielos que va atravesando; después su atención se centra en la tierra: se le revela la historia hasta el diluvio, y luego una panorámica de la era presente, que después de siete períodos de mil años llegará a su conclusión final.

El libro IV de los *Oráculos sibilinos,* por su alusión a la erupción del Vesubio del 79 d.C., parece ser que se escribió a finales del siglo I. Presenta las características propias del grupo de libros sibilinos anteriormente recordados.

Tiene un relieve especial el *IV libro de Esdras* (llamado también *Apocalipsis de Esdras).* La versión latina (Vulgata) añadió a lo que era presumiblemente el original arameo algunos capítulos (1-2; 15-16) que no se encuentran en las otras traducciones que conocemos (siríaca, etiópica, árabe, aramea) y que representan otras tantas interpolaciones cristianas. Parece haber sido escrito a finales del siglo I d.C. El libro, sustancialmente unitario a pesar de su carácter un tanto farragoso, se divide en siete visiones sucesivas que, con diversas imágenes, expresan una renovación radical de la situación presente de pecaminosidad: intervendrá Dios y, después de un reinado mesiánico de cuatrocientos años, juzgará a los individuos, destruirá con el fuego a sus enemigos y sustituirá la Jerusalén actual por una Jerusalén nueva y definitiva.

El *II Libro de Baruc,* llamado también *Apocalipsis de Baruc,* fue compuesto a finales del siglo I o comienzos del II d.C. Se escribió en arameo, pero sólo tenemos su versión griega. Baruc se preocupa de la historia presente y futura: los justos serán oprimidos, pero resucitarán y tendrán cuerpos celestiales; las fuerzas hostiles, como las del imperio romano, serán derrotadas. Al final vendrá el mesías y establecerá su reino.

El *III Libro de Baruc,* llamado también *Apocalipsis griego de Baruc,* fue escrito en griego, en el siglo II d.C.; queda de él un resumen en griego y una traducción sintética en eslavo. El

libro tiene la forma literaria de un viaje a través de cinco de los siete cielos; el autor constata, entre otras cosas, la mediación de los ángeles y la función decisiva de las oraciones.

Con el libro IV de los *Oráculos sibilinos* cesa prácticamente la gran apocalíptica judía, al menos de las obras que han llegado hasta nosotros.

También en un filón específicamente cristiano se desarrolla la apocalíptica, a partir del Apocalipsis de Juan. Contemporáneo o algo posterior al Apocalipsis de Juan es el capítulo 16 de la *Didajé* (100-150), que recoge las ideas y las imágenes del apocalipsis sinóptico y de 2Tes 2.

La *Asunción de Isaías,* unida a la *Ascensión de Isaías* judía, se escribió en griego entre los años 100 a 150 d.C. El libro se divide en dos partes: el martirio de Isaías y su asunción al cielo, en donde se revelan las luchas que la Iglesia y los individuos tendrán que sostener antes de la conclusión positiva final.

Del *Apocalipsis de Pedro,* escrito en griego por el 135, nos quedan un largo fragmento (llamado "fragmento de Akmin", publicado en el 1887) y una traducción etiópica (publicada en el 1910). En el gran marco de la conclusión positiva de la lucha entre el bien y el mal, presentada con mentalidad sincretista, se dedica una atención especial al premio escatológico de los buenos y al castigo de los malvados.

El *Pastor* fue escrito por Hermas por el 150. Su plena pertenencia a la literatura apocalíptica es discutida por los autores. Su punto de contacto con la apocalíptica es la forma literaria de visiones.

El *IV Libro de Esdras* (cf *supra)* recoge, en las antiguas Biblias en latín, dos capítulos iniciales (1-2) y dos finales (15-16) que faltan en las versiones orientales y que constituyen una obra apocalíptica cristiana. Los dos primeros capítulos se suelen llamar *V Esdras* y los dos últimos *VI Esdras.* El texto original estaba en griego.

El *V Esdras* se compone de dos partes: 1,4-2,9: mensaje de maldición contra Israel por su infidelidad; 2,10-48: mensaje de exhortación y promesas (la nueva Jerusalén) al pueblo cristiano. Se escribió por el año 200.

El *VI Esdras* contiene varios "¡ay!" contra las potencias enemigas de Dios, expresadas en símbolos (Babilonia, Asia, Egipto). A los cristianos, perseguidos y oprimidos, se les hace vislumbrar la victoria final. La fecha de composición oscila entre el 250 y el 300.

En la colección de los *Oráculos sibilinos* (cf *supra)* figuran también partes cristianas, que se encuentran insertas en los oráculos sibilinos judíos o bien tienen un desarrollo autónomo. La fecha más probable de las partes cristianas es la mitad del siglo II. Las partes que se pueden identificar con mayor probabilidad como cristianas son las siguientes: libro I, versículos 323-400; libro II, versículos 34-56 y 150-347; libro VI, versículos 1-25; libro VII, entero; libro VIII entero (excepto algún que otro verso).

El *Apocalipsis de Pablo* se compuso en griego en la primera mitad del siglo III. De naturaleza ecléctica, la obra presenta dos visiones de Pablo, que ha subido hasta el tercer cielo. Pablo ve toda una serie de cuadros, que le va explicando un ángel: los justos son premiados, los malvados son castigados según diversas categorías, con interrupciones momentáneas (los domingos) de sus penas.

El juicio de san Agustín ("... personas frívolas, con una presunción loca, han inventado el *Apocalipsis de Pablo...,* lleno de no sé cuántas fábulas"), recogido por M. Erbetta (cf Bibliografía) es quizá demasiado severo. Pero estamos ya en el ocaso de la

verdadera apocalíptica —que apreciaba san Agustín— y se va cayendo en una pura y simple descripción imaginativa del más allá, del juicio, de las penas, de los premios. El estilo se va haciendo cada vez más artificioso.

Volvemos a encontrar estas características decadentes en la serie de "Apocalipsis" tardíos, que a veces se conservan tan sólo en fragmentos, como el *Apocalipsis de Tomás* (¿antes del siglo V?), el *Apocalipsis de Sofonías* (el texto copto fue escrito por el 400), el *Apocalipsis de Elías* (¿finales del siglo IV?), el *Apocalipsis de Zacarías,* tres *Apocalipsis de Juan* (ss. V, VI-VII, XI), dos *Apocalipsis de María* (ss. VII, IX), el *Apocalipsis de Esteban* (s. V, del que sólo hay noticias indirectas).

II. GÉNESIS DE LA APOCALÍPTICA. En el origen de la apocalíptica se impone un hecho: sucede cronológicamente a la gran profecía, aun cuando la presencia mutua de elementos característicos de una corriente en la otra impide pensar en una separación histórica violenta.

Partiendo de este dato de hecho, algunos autores consideran que la apocalíptica es, bajo otras formas, una continuación de la profecía: representaría la antítesis de tipo profético a la tendencia legalista, que encuentra en el movimiento farisaico su expresión más patente (Charles, Rowley, Frost, Russel, Eissfeldt).

Pero esta solución no convence del todo. La gran apocalíptica, especialmente en el libro de Daniel, presenta rasgos indudablemente sapienciales. El primero y más destacado es la existencia de una interpretación, de un desciframiento de enigmas, expresados en sueños, visiones o imágenes de otro tipo. Y a Daniel se le designa expresamente como un sabio (cf Dan 2,48). ¿Por qué, entonces, no ver la apocalíptica como un desarrollo de la literatura sapiencial? (G. von Rad). Sobre todo si se tiene en cuenta que el estilo profético en su sentido más pleno parece haber sido empleado, a partir del siglo V, sólo por Juan Bautista y por Jesús (J. Wellhausen, G. Duhm), mientras que la apocalíptica se ocupa del plan general de Dios sobre la historia (O. Plöger, D. Rössler).

¿Origen profético u origen sapiencial? Una mirada a la situación histórica judía sugiere una tercera solución. Las causas que llevan a un agotamiento de la gran profecía son múltiples. Una de las más evidentes hay que buscarla en el hecho de que, tras la vuelta del destierro, había desaparecido el elemento político oficial. Cesaba así aquella antítesis dialéctica entre el rey y el profeta que encontramos en tantas grandes figuras proféticas, desde Elías hasta Jeremías. Esta antítesis acaba con la destrucción de Jerusalén y con Ezequiel, que es un profeta típico del drama religioso de la destrucción y, a la vez, es también el primer apocalíptico. Una vez reconstruido el templo y reorganizado el culto, nace una religiosidad nueva, que se desarrolla casi durante dos siglos.

La situación socialmente aséptica y tranquila supone, por una parte, la posibilidad de una profundización y de un desarrollo sin perturbaciones; por otra, eliminando los diversos tipos de antítesis (religión-política, religiosidad-culto, disparidades sociales-religión, etc.), le quita a la profecía tradicional su espacio de supervivencia.

En el pueblo judío no existe ya libertad política. Se da, sin embargo, una notable libertad para la vida religiosa, que se desarrolla y se profundiza unidireccionalmente, casi por su propia cuenta, sin la confrontación obligada con la situación política y social. Una nueva prueba de esta profundización silenciosa que se ha lle-

vado a cabo se tiene cuando los dominadores políticos intentan entrar en el terreno religioso (Antíoco IV Epífanes); entonces la reacción es tan fuerte que se convierte en sublevación política.

En este punto nace la verdadera y auténtica apocalíptica. Es fruto, por una parte, de la profundización religiosa que fue madurando en el AT; y por otra, de la urgencia imprevista de interpretar religiosamente unos hechos nuevos y desconcertantes, como las persecuciones de Antíoco IV Epífanes. La apocalíptica intenta aplicar a la historia concreta la visión religiosa del AT. Para hacer posible el paso de las categorías religiosas abstractas a una interpretación válida de los hechos, interviene una forma nueva de discernimiento sapiencial. El sabio es aquel que, por un lado, sabe comprender el plan de Dios sobre la historia en sus dimensiones fundamentales y lo sabe explicar; por otro lado, sabe identificar y señalar las implicaciones concretas que atañen al comportamiento de los personajes contemporáneos. Los hechos históricos desconcertantes provocan una exigencia de lectura profética, que se realiza de una forma en la que ocupa un papel predominante el intérprete sabio. Vuelven a nacer la sabiduría y la profecía, pero constituyen ahora una nueva síntesis original: "La apocalíptica es una hija legítima de la profecía, aunque tardía y particular, la cual, aunque no sin haber sido instruida en sus años juveniles, se fue abriendo a la sabiduría con el correr de los años" (P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit,* München 1969, 63). Un desarrollo análogo se encuentra en la apocalíptica cristiana. Las expresiones más antiguas que tenemos —Pablo, apocalipsis sinóptico— muestran una clara dependencia de la apocalíptica judía en su contenido teológico y en su forma literaria. Pero en el ↗ Apocalipsis de Juan la apocalíptica cristiana encuentra su propia expresión original y autónoma, que la distingue también de la judía. El vacío en el tiempo que había habido en el área judía entre la profecía y la apocalíptica aquí simplemente no existe. El Apocalipsis de Juan se presenta expresamente como "profecía" (Ap 1,3); la función del sabio la ejerce aquí la comunidad que escucha (cf Ap 1,3), la cual tiene que utilizar "la mente que tiene sabiduría" (cf Ap 13,18) tanto en la interpretación del mensaje del Espíritu como en el descifrамiento y en la aplicación del símbolo a la realidad histórica.

Nacido en tiempo de "tribulación" (Ap 1,9), como el libro de Daniel, el Apocalipsis de Juan, lo mismo y más aún que el de Daniel, presenta ciertas categorías teológicas que habrá que aplicar en todos los tiempos. La Iglesia podrá siempre, descifrando el mensaje y aplicándolo a su simultaneidad histórica, interpretar su propia hora, con la misma validez y eficacia incisiva de la gran profecía del AT.

Efectivamente, el Apocalipsis de Juan, más que de la apocalíptica judía precedente, depende en gran parte del AT; la experiencia profunda, quizá litúrgica, del mensaje del NT le lleva a una reelaboración original del AT, al que nunca se cita expresamente. Se tiene así una síntesis nueva del contenido religioso tanto del AT como del NT, que habrá de aplicarse en la interpretación histórica.

Los apocalipsis cristianos sucesivos ofrecerán muchos elementos útiles de clarificación, pero raras veces añadirán otros nuevos. El nivel, aunque notablemente rebajado en comparación con el del Apocalipsis de Juan, se mantendrá durante algún tiempo, para degenerar luego, con el correr del tiempo, en simples fantasías.

III. LA FORMA LITERARIA. Nacida a impulsos del afán de contactar con la revelación divina anterior, que fue madurando y que se profundizó en el trato con el campo fluido de la historia, la apocalíptica tenía que recurrir al símbolo. Una exposición sin símbolos se habría resuelto fácilmente o en una repetición del mensaje teológico anteriormente madurado, pero sin ninguna vinculación con las realidades históricas concretas, o bien en una exposición de los hechos con una interpretación religiosa inevitablemente circunscrita.

Para la apocalíptica el simbolismo es una exigencia endógena [↗ Símbolo].

El punto de partida del simbolismo apocalíptico es el *sueño;* el sueño constituía en la mentalidad antigua, incluso en la bíblica, un modo de entrar en contacto con Dios, una forma de revelación de Dios al hombre (cf Gén 37,5.10; Sab 18,17; Job 4,12-21; Dan 7,1; Jl 3,1; etc.), pero que luego tiene necesidad en concreto de la interpretación de un sabio iluminado y ayudado por Dios (cf Gén 41,8.38; Dan 4,5s.15; 5,11.14).

Al evolucionar, el sueño se convierte en *visión:* un cuadro simbólico, a veces límpido y preciso, pero de ordinario sobrecargado de imágenes. Tal es la forma habitual de expresarse de la apocalíptica: la función del sabio que interpreta la desarrolla en parte un ángel, llamado precisamente *ángel intérprete,* que es una figura constante en la apocalíptica, y en parte el mismo que lee o que escucha el mensaje: la comunidad, los discípulos, los "hijos" del apocalíptico que han sido invitados a escuchar, a convertirse, pero sobre todo a comprender.

El contenido de las visiones se expresa a través de diversas cifras simbólicas que, por repetirse con una cierta constancia, constituyen una de las características literarias más típicas de la apocalíptica. El símbolo más llamativo suelen ser las *convulsiones cósmicas:* el sol, la luna, las estrellas cambian de naturaleza; la tierra tiembla y sobre ella se ciernen fenómenos particulares, totalmente fuera del curso ordinario de las cosas. De este modo se señala una presencia muy especial de Dios en el desarrollo de la historia que, presente en la evolución de los hechos, los orienta hacia una consumación positiva que supere el mal o potencie infinitamente el bien. Bajo el impulso de Dios, el mundo actual tendrá que cambiar.

Es típico de la apocalíptica el *simbolismo teriomórfico.* Intervienen a menudo seres fuera de lo normal e incluso monstruosos, que desempeñan a veces el papel de protagonistas. De este modo se refieren a una esfera de realidad y de acciones que está por encima del simple nivel humano, pero por debajo del nivel propio de Dios.

El *simbolismo aritmético,* quizá de origen persa, atribuye generalmente a los números un valor cualitativo, más allá del valor cuantitativo que tiene en el lenguaje normal. Este valor a veces sigue siendo genérico, pero a veces se determina y se hace específico; así, por ejemplo, el número 7 y sus múltiplos indican la totalidad; la mitad de 7 y las fracciones indican la parcialidad; 1000 es el número de Dios, etc.

En dependencia del AT, la apocalíptica recoge y reelabora muchos de sus elementos simbólicos: el cielo es la zona propia de Dios, y señala la trascendencia; la tierra es la zona propia de los hombres, en donde se desarrollan los hechos de su historia; el abismo (el mar) es el depósito del mal, etc.

Una forma literaria típica de la apocalíptica, que aparece también en los escritos sapienciales, es la pseudonimia. El autor se expresa en primera

persona, pero sin decir su verdadero nombre; se presenta como un personaje conocido del pasado remoto o reciente, con el que siente cierta afinidad y al que considera particularmente adecuado para pronunciar su mensaje. De este modo vamos escuchando a Henoc, a Moisés, a Elías, a Isaías, a Baruc, a Esdras, a Juan, a Pedro, a Pablo, etc. Esta evocación de los personajes del pasado nace de la exigencia de la apocalíptica de unir el pasado con el presente. No se trata de una falsedad literaria —eso sería increíble—, sino de un recurso literario de eficacia particular.

IV. LA TEOLOGÍA. La apocalíptica se propone una meta atrevida, que no siempre logra alcanzar plenamente: la lectura de la historia concreta a la luz de un mensaje religioso anterior.

Es posible trazar un cuadro a grandes rasgos de los elementos que están implicados en esta función.

La apocalíptica tiene como materia específica los hechos de la historia. Pero los hechos no se ven ni se prevén en los detalles de su crónica. Tienen una lógica superior, un hilo que los liga por encima de cada episodio; existe un plan que los encierra y los engloba a todos ellos; es el plan de Dios, creador y artífice trascendente de la historia. Los hechos "tienen que acaecer"; están unidos entre sí en un proyecto de Dios, proyecto que no se le revela al hombre en su totalidad, sino sólo en aquellos puntos de referencia orientativos que le permiten captar el sentido religioso de su situación.

1. LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA. Dado que la apocalíptica se ocupa de la aplicación interpretativa de un mensaje religioso a los hechos que "han de acaecer", adquiere un relieve especial en el cuadro de su teología la concepción dualista de la historia.

La historia se desarrolla linealmente hacia una conclusión, pero su desarrollo es de tipo dialéctico: se realiza a través de un choque entre el bien y el mal, concretamente entre los justos y los malvados, identificados estos últimos normalmente con los paganos. Este choque se desplaza del plano individual al colectivo, y afecta a grupos sociales de diversa extensión: categorías, centros de poder, estados, etc. No es un dualismo de tipo maniqueo. Por encima de las vicisitudes humanas y, en cierto modo, envuelto en ellas, está Dios, dueño absoluto de la historia y de su desarrollo.

2. ÁNGELES Y DEMONIOS. Es típica de toda la apocalíptica una presencia acentuada de los / ángeles y de los demonios. Siempre se les ve a los unos y a los otros por debajo de Dios y por encima del puro nivel humano. Normalmente no se hace ninguna lucubración sobre su identidad, pero se acentúa su función dialéctica: participan en el choque entre el bien y el mal que se desarrolla en la historia, hasta llegar a convertirse en sus protagonistas especiales. Pero el choque no suele ser directo; tanto los unos como los otros tienden a insinuarse en el mundo de los hombres y a obrar con los hombres y por medio de ellos.

3. ESCATOLOGÍA. El contraste se desarrolla en una serie de episodios dramáticos. Cabe la posibilidad de una victoria de las fuerzas hostiles a Dios; esto significará, por otra parte, persecuciones, sufrimientos, tribulaciones, muerte... Habrá también períodos de victoria de las fuerzas positivas; pero esto no tiene que engañarnos, ya que las potencias del mal siguen estando activas. Al final llegará la conclusión: las fuerzas positivas vencerán definitivamente, y las negativas no sólo quedarán derrotadas, sino que desaparecerán por completo, aniquiladas por una intervención de Dios que se indica con imágenes múltiples y diversas (juicio, derrota campal, fuego que baja del cielo, etcétera).

La situación definitiva que se constituye de este modo traerá consigo la resurrección, una renovación radical del ambiente en el que se desarrollará la vida, que ya no se verá acechada por las dificultades y limitaciones de ahora (muerte, enfermedad, cansancio).

En este marco se le atribuye una importancia destacada a la situación de los justos que desaparecieron de la escena de este mundo. Aguardan la conclusión final, están seguros; los malos ya no pueden hacer daño ni librarse del juicio de Dios; los buenos están ya parcialmente recompensados y colaboran con sus oraciones al desarrollo positivo de la historia.

4. EL MESÍAS Y EL HIJO DEL HOMBRE. El gran protagonista que impulsa hacia su conclusión positiva el choque entre las fuerzas positivas y las negativas es el "mesías". Se recogen y condensan los datos que se encuentran sobre él en el AT; en la apocalíptica judía surge ya con claridad la figura del mesías elegido por Dios: hijo de Dios, resume en sí toda la fuerza que Dios manifiesta en la "guerra santa" del AT. Sabrá derrotar a todos los enemigos del pueblo de Dios, realizando de este modo el reino definitivo, que coincide con la situación escatológica final. El reino de Dios realizado por el mesías no será una situación soñada, sino que tendrá su concreción. Ésta llega a veces hasta el punto de que se afirma la existencia de un reino del mesías, previo al reinado final, de duración limitada. La concepción de un reino mesiánico preescatológico ronda por toda la apocalíptica, asumiendo duraciones, tonos y contenidos diversos: situación de premio, participación funcional en el reino definitivo en devenir, expresión puramente simbólica de la presencia activa del mesías en la historia. Relacionada más o menos estrechamente con el mesías, identificada a veces con ella, está la figura enigmática del "hijo del hombre". Expresión inicial probablemente de una personalidad corporativa y casi identificado con el pueblo, el hijo del hombre adquiere poco a poco un relieve más marcadamente personal. En unión con el mesías, subraya su vinculación con la historia propia de los hombres [/ Jesucristo III; / Mesianismo].

5. LO ESPECÍFICO CRISTIANO. Las persecuciones de Antíoco IV Epífanes habían hecho tomar bruscamente conciencia de que en el AT el material religioso que había madurado estaba dispuesto para ser aplicado a la historia. Un fenómeno análogo se verifica para la apocalíptica del NT. El cristianismo había tenido contactos interesantes, pero esporádicos, con la sociedad civil no cristiana. Con las persecuciones llega una sacudida que obliga a mirar cara a cara una realidad social compleja y ordinariamente hostil; resulta irremediable una confrontación teológica global. Obligada a enfrentarse con los hechos, la apocalíptica cristiana consigue expresar su mejor mensaje, que encontramos especialmente en el Apocalipsis de Juan. Los temas teológicos que habían aparecido en la apocalíptica judía encuentran así una profundización característica. Dios, señor de la historia, es trascendente y nunca se le describe en sus rasgos, pero está presente y envuelto en la historia, que es a la vez salvación y creación. Y sobre todo, incluso teniendo en cuenta la historia tal como se desarrolla, Dios es Padre de Jesucristo (cf Ap 1,6; 3,21).

La figura central del mesías y la

otra más fluida del hijo del hombre de la apocalíptica judía confluyen en Cristo y encuentran en él una expresión nueva, inconcebible a nivel del AT: en Cristo, mesías (cf Ap 12,10) e hijo del hombre (cf Ap 1,13; 14,14), aparecen los atributos operativos de Dios mismo. Se da una cierta intercambiabilidad entre ellos: son Padre e Hijo, y esto lleva su acción en la historia a un nivel vertiginoso de paridad recíproca: Dios "vendrá" en Cristo y Cristo será llamado alfa y omega, no menos que Dios (cf Ap 1,4 y 1,7; 1,8 y 22,13). Se da un desplazamiento de perspectiva también en lo que se refiere a las fuerzas intermedias, entre el cielo y la tierra, que colaboran en el desarrollo de la historia de los hombres. Lo demoníaco se hace más histórico; la conexión entre las fuerzas del abismo y la historia humana se hace más estrecha y más completa: afecta al Estado, a los centros de poder negativos, a "Babilonia", a la concreción consumista de la ciudad secular (cf Ap 17,1-18).

Las fuerzas positivas reciben mayor claridad e importancia: los ángeles colaboran con el hijo del hombre (14,14-20); el hijo del hombre asocia a su acción activa al pueblo que le sigue (cf Ap 1,5 y 19,14). Y el mesías hijo del hombre es presentado audazmente como una fuerza positiva inmersa en la historia al lado y en contraste con las fuerzas hostiles (cf 6,1-2).

En síntesis: aunque no podamos compartir la afirmación de E. Käsemann, según el cual la apocalíptica es la madre de toda la teología cristiana, no podemos desconocer el papel que ha representado la apocalíptica en el paso de los hechos brutos de la historia de la salvación a su comprensión teológica. Precisamente porque su especificidad está en la interpretación sapiencial de la realidad dialéctica y fluida de los hechos, la apocalíptica estimula la formulación de todos aquellos elementos del mensaje religioso que necesita en su interpretación. Al mismo tiempo, la constante apelación a la realidad en que se vive ahora y al futuro que se prepara impide a la teología propiamente apocalíptica degenerar en fantasía o girar ociosamente en torno a sí misma.

BIBL.: CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, en *English. Pseudepigrapha* II, Oxford 1969; DELCOR M., *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* III. *Lettere e Apocalissi*, Turín 1969; HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II. *Apostolisches Apokalipses und Verwandtes*, Tubinga 1964 (3.ª ed., publicada por W. KAISER-O. PLÖGER); PAUL A., *Intertestamento*, Verbo Divino, Estella 1979; RAVASI G., *Apocalittica*, en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1985⁴, 1945-1956; ROWLEY H.H., *The Revelance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, Londres-Nueva York 1964; RUSSEL D.S.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres-Filadelfia 1964; SCHMITHALS W., *L'apocalittica*, Queriniana, Brescia 1976; SCHREINER J., *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Einer Einführung*, Münster 1969; ID, *Jüdische Schriften aus hellenistischer Zeit* V. *Apokalypsen*, Gütersloh 1974.

U. Vanni

APÓSTOL/DISCÍPULO

SUMARIO: I. *Apóstol:* 1. Problemática actual y situación neotestamentaria; 2. Apóstol y misión en el mundo judío y en la literatura ambiental; 3. El apóstol en las primeras comunidades cristianas: *a)* En el lenguaje tradicional prepaulino y de la primera actividad paulina, *b)* En la polémica paulina contra los judeo-cristianos "judaizantes", *c)* En la aclaración restrictiva de Lucas (Evangelio y Hechos), *d)* En los otros evangelios, *e)* En las relaciones con los "doce"; 4. La misión apostólico-profética de Jesús y de sus discípulos: *a)* En los evangelios sinópticos, *b)* En el cuarto evangelio, *c)* ¿La primera misión se deriva del Jesús terreno? 5. Conclusión: apostolicidad de la Iglesia. II. *Discípulo:* 1. Interpretaciones y problemas; 2. Discípulo y seguimiento en el mundo judío y en la literatura ambiental: *a)* En el mundo griego, *b)* En la Biblia hebrea, *c)* En las escuelas rabínicas; 3. Los discípulos de Jesús y su seguimiento: *a)* Según los evangelios sinópticos, *b)* Según el cuarto evangelio; 4. Relación entre los discípulos y los "doce": *a)* En Marcos, *b)* En Mateo, *c)* En Lucas, *d)* En el cuarto evangelio; 5. Los destinatarios de la radicalidad evangélica.

I. APÓSTOL

1. PROBLEMÁTICA ACTUAL Y SITUACIÓN NEOTESTAMENTARIA

En la cultura profana de nuestros días la palabra "apóstol" no es muy significativa; indica genéricamente al propagandista fervoroso de una idea. En el lenguaje eclesial y en las relaciones ecuménicas con las otras confesiones cristianas tiene, por el contrario, una importancia destacada.

En el uso de la Iglesia católica, el término "apóstol" presenta un significado general o más restringido, según los contextos. A veces comprende a todos los cristianos, y por eso se les inculca a todos el deber de ser apóstoles y de ejercitar el apostolado; más frecuentemente se reserva para designar el ministerio directivo de los obispos y del papa, como sucesores de forma ininterrumpida de los doce primeros apóstoles de Jesús y de su cabeza, Pedro, y por consiguiente guardianes e intérpretes autorizados de la primera tradición apostólica. Prueba de ello es el mismo Vaticano II, que utiliza este término con el primer significado en LG 17 y 33, desarrollando sus aspectos en todo el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos; pero lo utiliza con el segundo significado en LG 19-20, donde intenta aclarar las diferencias y las relaciones entre el apostolado de los obispos y el de los fieles, no sólo para determinar los derechos y deberes respectivos dentro de la Iglesia, sino también para estimular su colaboración mutua en la evangelización del mundo y en la animación cristiana del orden temporal. En estos documentos conciliares no todo resulta debidamente aclarado, hasta el punto de que la misma "Comisión teológica internacional" creyó oportuno intervenir en el 1975 a fin de favorecer el recto diálogo ecuménico con un documento titulado *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (EV, V, 434-478); también aquí se insiste por un lado en la estrecha relación que existe entre la apostolicidad de la Iglesia y el sacerdocio común de los fieles, y por otro lado en el aspecto histórico y espiritual de la sucesión apostólica desde los apóstoles a los obispos a través de la continuidad sacramental de la imposición de manos y de la invocación del Espíritu Santo.

En las mismas relaciones ecuménicas entre las diversas Iglesias, el tema de su apostolicidad se muestra hoy de importancia primordial, hasta el punto de que la "Comisión Fe y Constitución", en el documento de Lima de 1982 titulado *Bautismo, Eucaristía, Ministerio*, al tratar en el capítulo II de "La Iglesia y el ministerio ordenado", apela ampliamente a los apóstoles y a los doce en el NT (nn. 9-11), dedicando luego todo el capítulo IV (nn. 34-38) a "La sucesión de la tradición apostólica", con frecuentes referencias a los textos del NT. Afirma que la Iglesia confiesa en el *Credo* que es apostólica, en cuanto que "vive en continuidad con los apóstoles y con su predicación"; pero especificando que "dentro de esta tradición apostólica hay una sucesión apostólica del ministerio, que está al servicio de la continuidad de la Iglesia en su vida en Cristo y de su fidelidad a las palabras y a los gestos de Jesús transmitidos por los apóstoles. Los ministros encargados por los apóstoles, y a continuación los *episkopoi*, fueron los primeros guardianes de esta transmisión de la tradición apostólica" (n. 34). Por eso,

"donde las Iglesias dan poca importancia a la transmisión regular (del ministerio ordenado), deberían preguntarse si su concepción de la continuidad de la tradición apostólica no tendrá que modificarse. Por otra parte, donde el ministerio ordenado no sirve adecuadamente a la proclamación de la fe apostólica, las Iglesias tienen que preguntarse si sus estructuras ministeriales no necesitarán una reforma" (n. 35).

Estas indicaciones no son más que una pequeña muestra de la importancia y complejidad del tema bíblico del "apóstol" que nos proponemos ilustrar interpelando a la palabra de Dios codificada en la Biblia, y especialmente en los evangelios, sin dejarnos condicionar por prejuicios u opciones confesionales posteriores.

El término "apóstol" ("enviado", adjetivo verbal con sentido pasivo del verbo *apostéllō)* es frecuente en el NT (80 veces), y en muchas ocasiones con un sentido ya técnico.

Una estadística de la distribución según la cual aparece este término en los diversos libros sagrados resulta sumamente aleccionadora. Los encontramos 35 veces —con una distribución bastante uniforme— en las diversas cartas paulinas, incluidas las pastorales y la carta a los Hebreos. Aparece otras 34 veces en Lucas, discípulo y colaborador de Pablo: seis veces en el evangelio y 28 veces en los Hechos; en Marcos sólo figura dos veces (3,14; 6,30), una sola vez en Mateo (10,2), también una vez sola y con sentido bastante vago en Juan (13,16) y tres veces en el Apocalipsis (2,2; 18,20; 21,14).

Añadamos que, por el contrario, sólo aparece en pocas ocasiones en el NT —cuatro veces— el sustantivo abstracto "apostolado" *(apostolḗ):* Rom 1,5 y 1Cor 9,2 (referido a Pablo); Gál 2,8 (referido al "apostolado entre los circuncisos" de Pedro); He 1,25 (referido a los "doce").

Así pues, además del sentido de la palabra "apóstol", queda por aclarar el motivo de esta diversa aparición dentro de las primeras comunidades cristianas, y en especial si se le entiende del mismo modo en los diversos filones del NT.

2. APÓSTOL Y MISIÓN EN EL MUNDO JUDÍO Y EN LA LITERATURA AMBIENTAL. En el mundo griego el verbo *apostéllō* era de uso común en el sentido de "enviar". Se distinguía del sinónimo *pémpō* en que el primero establecía una relación entre el mandante y el mandado y lo constituía en representante o encargado suyo, mientras que el segundo ponía más de relieve el acto de enviar en cuanto tal.

El adjetivo verbal *apóstolos* era más bien raro y se le usaba ya en forma sustantivada; se utilizaba preferentemente en el lenguaje marinero griego para indicar la nave de carga o la flota enviada o a su comandante y a los mismos colonizadores; en los papiros indicaba también la carta de presentación o la factura comercial. Pero ya en Herodoto (I, 21; V, 38) lo encontramos dos veces para indicar al enviado como persona particular, unido además la primera vez al sustantivo "heraldo" *(kêryx).*

En Flavio Josefo *apóstolos* aparece con seguridad tan sólo una vez *(Ant.* 17,300) para indicar el grupo o delegación de judíos enviados por Jerusalén a Roma al morir Herodes el Grande a fin de defender la libertad de vivir según sus leyes.

Los Setenta tradujeron ordinariamente (unas 700 veces) con el verbo *apostéllō* (o con el compuesto *exapostéllō)* el verbo hebreo *šalaḥ:* lo prefirieron claramente a *pémpō* (sólo cinco veces como traducción suya), precisamente porque comprendieron que el original hebreo no indicaba puramente el envío en sí, sino que subrayaba el encargo o investidura

del enviado, que adquiría para aquella tarea concreta y determinada la misma autoridad que la persona mandante (cf Jos 1,16; 1Re 20,8; 21,10; 2Re 19,4); especialmente los Setenta indican con este verbo la misión de los profetas de Israel para hablar en nombre de Dios (cf Éx 3,10; Jue 6,8.14; Is 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3; Ag 1,12; Zac 2,15; 4,9; Mal 3,23).

El correspondiente adjetivo verbal sustantivado *apóstolos* se encuentra, por el contrario, en los Setenta (seguidos también aquí por Áquila) en una sola ocasión, concretamente en 1Re 14,6, como traducción del participio pasivo *šaluaḥ* del correspondiente verbo hebreo; se refiere al *profeta* Ajías, que por encargo divino se presenta a la mujer de Jeroboán como "apóstol duro" *(apóstolos sklērós)* para anunciar la ruina de la nueva dinastía.

El correspondiente arameo del *šaluaḥ* hebreo era *šaliaḥ* (pl., *šeluḥin).* En estos últimos decenios se ha intentado ver en el *šaliaḥ* del judaísmo rabínico el precedente del "apóstol" cristiano.

Pero los *šeluḥin* hebreos en la literatura rabínica están documentados con este nombre tan sólo a partir del 140 d.C. —como recientemente han demostrado G. Klein y W. Schmithals—, y quizá precisamente en polémica con los "apóstoles" cristianos. Indican personas que han recibido para una tarea muy determinada —como una boda, un divorcio, una compra— un encargo jurídico de la competente autoridad judía, y actúan entonces en su nombre y con su autoridad. De aquí la máxima tantas veces repetida: "El enviado de un hombre es como él mismo" *(Ber.* 5,5; cf otros pasajes en Strack-Bill., III, 2). Se procedía así según el derecho semítico tradicional, seguido ya por los antiguos hebreos (cf 1Sam 25, 40s; 2Sam 10,1ss), según el cual el mensajero representaba por completo en su persona al mandatario (generalmente el rey). De todo este conjunto parece evidente que los *šeluḥin* judíos tan sólo tenían funciones jurídicas o doctrinales dentro de las comunidades judías. Había ciertamente en la época de Jesús (cf Mt 23,15) misioneros judíos que hacían prosélitos entre los paganos; pero lo hacían por propia iniciativa, sin estar *mandados* por la autoridad, ya que la autoridad judía ni antes ni después del año 70 autorizó con finalidad religiosa la propaganda misionera entre los paganos, por la conciencia de ser un pueblo elegido y orgullosa de que otros desearan lo que ellos poseían.

3. EL APÓSTOL EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS. Examinemos ante todo el término "apóstol", para remontarnos luego a su radical *apostéllō.*

Para poder establecer el sentido —único y múltiple— del término "apóstol" en el NT, veamos ante todo la situación partiendo de los escritos considerados como más antiguos y teniendo en cuenta las diversas comunidades en que se redactaron.

a) *En el lenguaje tradicional prepaulino y de la primera actividad paulina.* Partamos de las primeras cartas paulinas, escritas entre los años 47 y 63, y sobre las cuales no hay serios problemas de autenticidad.

En la 1Tes (anterior a las polémicas de Pablo con los judeo-cristianos judaizantes) los tres fundadores de la comunidad —Pablo, Silvano y Timoteo (cf 1,1 y 2Tes 1,1; 2Cor 1,19)— se designan en plural "apóstoles de Cristo" (1Tes 2,7), porque, como se deduce del contexto próximo, habían llevado allá el "evangelio de Dios" (1,5; 2,2.4.8). Por eso aquí el objeto del apostolado es sólo la predicación del evangelio a los paga-

nos —como se deduce del contexto—, sin que tales apóstoles hubieran recibido un encargo directo del resucitado; de lo contrario, el término no se le podría aplicar a Silvano (o Silas), que, según He 15,22, parece haber sido mandado de Jerusalén a Antioquía de parte de los "apóstoles y presbíteros", y en especial al "hijo" Timoteo, convertido por Pablo en Iconio (1Cor 4,17; cf He 16,1).

Por eso al principio eran llamados apóstoles aquellos que, en número de dos o tres por lo menos (cf Mc 6,7 y Lc 10,1), habían sido mandados por Cristo o por las comunidades apostólicas (cf He 13,1-3; 14,4.14) a fundar nuevas comunidades entre judíos, y especialmente entre paganos. En este sentido son llamados apóstoles, además de Pablo, tanto Bernabé (1Cor 9,5-6; cf Gál 2,1.8-10) como Apolo (1Cor 4,9; cf 4,6), Andrónico y Junias, "que se han distinguido en el apostolado, y que fueron creyentes en Cristo antes que yo" (Rom 16,7). De forma semejante, a Pedro o Cefas se le confió "el apostolado de los circuncisos" (Gál 2,8; cf 2,11-15), es decir, de los judíos; y entre los apóstoles que actuaban entre los judíos, Pablo parece incluir también a Santiago, hermano de Jesús (Gál 1,19). En este sentido amplio no sorprende que fueran también llamados apóstoles los mandados o designados por las comunidades para recoger la colecta para los pobres de Jerusalén (2Cor 8,23; cf 8,19; Flp 2,25).

b) *En la polémica paulina contra los judeo-cristianos "judaizantes".* En un determinado momento nace, sin embargo, una polémica precisamente sobre este título de apóstol; encontramos varias huellas de ella en la 2Cor, particularmente en los capítulos 10-13 (que parecen constituir la "carta con lágrimas": cf 2Cor 2,4, puesta como apéndice). Mientras estaba Pablo en Éfeso (por los años 54-56), algunos judeo-cristianos judaizantes llegaron a las Iglesias paulinas de Corinto y de Galacia procedentes de Jerusalén y de Antioquía. Se oponían a la línea de Pablo de admitir a los paganos en la Iglesia sin pasar antes por el judaísmo. Por eso empezaron a discutirle a Pablo precisamente el título de apóstol, a fin de desacreditar su autoridad; él no era un apóstol como "los que eran apóstoles antes que yo" *(toùs prò emoû apostólous)* en Jerusalén (Gál 1,17). Pablo, a su vez, denuncia a estos calumniadores, que se llaman incluso "super-apóstoles" *(hyperlían apóstoloi:* 2Cor 11,15; 12,11), como "falsos apóstoles *(pseudapóstoloi),* obreros fraudulentos, que se disfrazan de "apóstoles de Cristo" (11,13).

Parece evidente (teniendo presente además la posición de Lucas [*/ infra, c*], que le discutían este título por varias razones): 1) Pablo no había tenido contacto con el Jesús terreno; 2) no había sido testigo con los doce de las apariciones pospascuales del resucitado; 3) por eso no había sido enviado como apóstol ni por Cristo ni por los doce apóstoles de Jerusalén.

Precisamente desde este momento Pablo empieza a reivindicar para sí el título de "apóstol de Jesús" con energía, sin atribuírselo ya a los colaboradores del mismo rango, como Silvano o Apolo; se lo suele atribuir sobre todo al comienzo de sus cartas (1Cor 1,1; 4,9; 9,12; 15,9 bis; 2Cor 1,1; 11,5; cf 11,13; 12,12; Gál 1,1; Rom 1,1; 11,13; Col 1,1; Ef 1,1). En este contexto polémico afirma que su apostolado no le viene de los hombres (Gál 1,1.12), sino de la voluntad eterna de Dios (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Col 1,1; Ef 1,1.5); es obra de "Jesucristo y de Dios Padre" (Gál 1,1); constituye "la gracia y la misión apostólica" recibida por medio de Jesucristo para "que obedezcan a la fe todos los pueblos" (Rom 1,5).

Con estas afirmaciones Pablo no se pone entre los doce, de los que se distingue con claridad (cf Gál 1,17-19; 2,2-10; 1Cor 15,5); tampoco afirma que haya visto o que haya sido enviado por el Jesús terreno. Declara, por el contrario, que ha visto a Jesús resucitado en el camino de Damasco, lo mismo que "los doce" y que "todos los demás apóstoles", aunque sólo sea como último (1Cor 15,5.7-9; cf 9,1; Flp 3,8.10.12; Gál 12,16). Pablo afirma, por consiguiente, que ha sido mandado también él por Cristo resucitado en misión apostólica, al igual que "todos los otros apóstoles" a los que se apareció Cristo, y que ha sido enviado con el carisma específico de ser el apóstol evangelizador de los paganos (Gál 2,8-10; cf 1,18).

Con esta finalidad Dios lo había "llamado desde el seno de su madre", como a Jeremías y al siervo de Yhwh; y en el camino de Damasco le había "revelado" a Jesús como su Hijo, para confiarle la misión profética de anunciarlo a los paganos (Gál 1,12.15-16; cf Jer 1,5; Is 49,1), con la posibilidad para ellos de acceder inmediatamente a la filiación divina, sin estar ya obligados a las prácticas cultuales y nacionales judías (cf en especial Gál 3,26-29). Pablo no pretende, sin embargo, afirmar que ha recibido por revelación de Jesús todo el "evangelio", como se deduce del hecho de que él "transmite" el *kērygma* tradicional sobre la institución de la eucaristía y sobre los hechos pascuales, que a su vez declara haber recibido del Señor a través de la tradición anterior *(paralambánō,* verbo característico, como el anterior, de la tradición oral rabínica: 1Cor 11,23; 15,1-13). Se trata de fórmulas estereotipadas precedentes; el mismo Pablo declara que están en conformidad con las que predican los doce y los demás apóstoles (1Cor 15,11).

Para verificar el contenido del mismo carisma profético recibido por revelación de Cristo en el camino de Damasco, Pablo se siente en la obligación de "consultar" a Pedro, subiendo tres años más tarde a Jerusalén (Gál 1,18); y catorce años más tarde vuelve allá desde Antioquía con Bernabé y Tito, después de una "revelación", para exponer "a los dirigentes el evangelio que predico a los paganos, para saber si estaba o no trabajando inútilmente" (Gál 2,2). Y afirma con satisfacción, frente a sus calumniadores, que precisamente estos "dirigentes" —que son en este contexto por lo menos "Santiago y Cefas y Juan"— reconocieron la "gracia" o */* carisma que había recibido, es decir, que él había recibido de Cristo el "evangelio" de los no judíos, del mismo modo que Pedro con los demás de Jerusalén habían recibido el "evangelio" y el "apostolado" de los judíos; por eso aprobaron su línea de actuación y la de Bernabé, dándoles la mano en señal de comunión (2,6-9).

Pablo, para demostrar el origen divino de su apostolado, apela además a la prueba de los hechos: el vigor de sus comunidades paganocristianas (1Cor 15,10; cf 2Cor 3,1-3) demuestra que han surgido en virtud del poder de Dios (1Tes 1,5; 2Cor 6,7; 12,12; Rom 15,19). "Si para otros no soy apóstol, para vosotros ciertamente lo soy; pues vosotros sois, en el Señor, el sello de mi apostolado *(apostolês)"* (1Cor 9,2).

Pero, a mi juicio (a diferencia de D. Müller, *a.c., 130-131*), en todos estos textos Pablo parece aplicar el título de apóstoles también al grupo de los doce que él conoce (1Cor 15,5) y a cada uno de sus miembros; en efecto, dice que Jesús se apareció "a *todos* los apóstoles" (15,7), después de haberse aparecido a los "doce" y "a más de 500 hermanos" (15,5-6); y en la carta a los Gálatas dice que después de la aparición de Jesús en el

camino de Damasco no partió para Jerusalén, "a ver a los que eran apóstoles antes que yo" (1,17); tres años después, en Jerusalén, durante su permanencia de quince días con Pedro, dice que allí "no vi a ningún otro apóstol fuera de Santiago, el hermano del Señor" (1,19); habla además del apostolado de Pedro entre los judíos (2,8).

c) *En la aclaración restrictiva de Lucas (Evangelio y Hechos).* Lucas distingue con claridad —casi como si quisiera superar la controversia paulina anterior— entre discípulos y apóstoles, ya a nivel del Jesús terreno.

En efecto, presenta a Jesús que, entre el círculo más amplio de los *discípulos* que le seguían, "eligió *doce* de entre ellos, a los que llamó también *apóstoles"* (6,13; cf He 1,2), a los que luego envió *(apostéllō:* 9,1-2) a proseguir su misma misión entre el pueblo de Judea (cf 4,44). Las expresiones están sacadas de la misión análoga contada ya por Marcos (6,5-7).

Luego, a lo largo de su vida, Jesús fue dando algunas normas radicales sobre el discípulo auténtico, e inmediatamente después designó y mandó *(apostéllō)* "a otros setenta y dos discípulos" con una misión casi idéntica (10,1-12 y que Lucas parece tomar de la fuente Q, dado que es utilizada también por Mateo en su misión análoga de los doce). La lección "70" o "72" en los códices tiene el mismo valor; por eso está claro el significado genérico: según Lucas, Jesús escogió un "gran número" de otros colaboradores, además de los doce. Más específicamente, el número 70/72 les parece a algunos exegetas que fue escogido para indicar la misión universalista (estamos en Samaría y en Lucas) entre todos los pueblos de la tierra, catalogados en número de 72 en la carta genealógico-geográfica de los judíos (cf Gén 10 y *Henoc* etiópico 89,59); según otros, habría aquí más bien una referencia a los 70/72 jueces (Éx 18,13-27) y/o presbíteros (Núm 11,24-30), elegidos por Moisés y dotados como él de Espíritu divino para ayudarle en la dirección del pueblo de Israel.

A continuación Lucas reserva el título de "los apóstoles", con el artículo determinado, tan sólo a los doce: tanto en el Evangelio (9,10; 17,5; 22,14; 24,10) como en los Hechos (1,2.26; 2,37.42.43; 4,33.35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Pero los presenta la misma tarde de pascua rodeados de otros discípulos (24,33), que en los días anteriores a pentecostés forman ya con ellos un grupo numeroso de "unos 120 hermanos" (He 1,15-16). Las únicas excepciones se dan en el texto de 11,49 del Evangelio y el texto de 14,4.14 de los Hechos. Aquí, en dos ocasiones, se les da a Pablo y a Bernabé el título de apóstoles, cuando van a fundar comunidades pagano-cristianas por misión recibida de la comunidad de Antioquía (13,1-3). Muchos opinan que el término se le "escapó" a Lucas, que lo encontró en la fuente antioquena de donde sacó este material; estos dos, por lo menos, no responden a los requisitos postulados por Lucas para los doce apóstoles. Lo mismo parece que hay que decir de los "apóstoles" que él menciona en el Evangelio (Lc 11,49), en donde depende, con Mateo, de la fuente Q; allí —como veremos— el término tendría el sentido más amplio prepaulino del que antes hablábamos.

Los doce o los apóstoles tienen realmente para Lucas la función de "dar testimonio" (He 1,8) —pero quedándose en Jerusalén (1,4; cf 8,1.14) y en Judea (11,1), es decir, entre las "doce" tribus de Israel— de todo el mensaje de Jesús, del que habían sido testigos oculares desde el bautismo de Juan hasta su ascensión, y

especialmente de su resurrección (He 1,21-22; cf Lc 1,2). Por consiguiente, su predicación es la continuación de la causa de Jesús en la historia posterior.

En He 1-5 Lucas presenta al grupo de los doce apóstoles también como dirigentes de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. Desde el capítulo 6 este grupo recibe la ayuda, para la atención a las obras caritativas en la sección de lengua griega, del grupo de los "siete" con Esteban (pero también con huellas de otras funciones originales más amplias, como la predicación y la fundación de nuevas comunidades). En la sección de lengua hebreo-aramea que se quedó en Jerusalén reciben también la ayuda de un grupo de presbíteros (11,30) que, con su portavoz Santiago, hermano del Señor, participan y deciden en el concilio de Jerusalén junto con los doce apóstoles, presididos por Pedro (15,2.4.6.22.23; 16,4).

Después del concilio de Jerusalén, Lucas ya no menciona a "los apóstoles", ni tampoco a Pedro; en cambio, presenta a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén dirigida por el grupo de los presbíteros (21,18), y a Pablo y Bernabé, que desde su primer viaje apostólico "constituyeron" *(cheirotonéō* = lit. "elegir alzando la mano") un grupo de "presbíteros" para la dirección de cada una de las comunidades pagano-cristianas (14,23). Hay que observar que en el segundo viaje apostólico Pablo, junto con Silas, transmitirá a esas comunidades los decretos sancionados por el concilio de "apóstoles y presbíteros" de Jerusalén (16,4).

Parece evidente: Lucas intenta hacer resaltar que la función de los "doce apóstoles" en Jerusalén, y la de los "apóstoles" Pablo y Bernabé en las comunidades pagano-cristianas, ha pasado ya al grupo de presbíteros de las diversas comunidades. A éstos —según el testamento espiritual de Pablo (20,17-38)— les corresponde ahora la función de velar por toda la grey como "inspectores" *(episkopoûntes)* y pastores para mantener la fidelidad al evangelio de Jesús (20,28) contra los perseguidores externos y también contra aquellos que en el interior de la comunidad "enseñen doctrinas perversas con el fin de arrastrar a los discípulos *(toùs mathētás)* en pos de sí" (20,30).

d) *En los otros evangelios.* Por eso mismo resulta extraño que un término tan importante para Pablo y para Lucas aparezca en los otros evangelios tan sólo una vez: en Marcos (6,30) y en Mateo (10,2) para indicar a los "doce" en el contexto preciso de su misión temporal a Galilea; en Juan, después del lavatorio de los pies, en la admonición al servicio, dirigida por Jesús a los "discípulos": "Os aseguro que el criado no es más que su amo, ni el enviado *(apóstolos)* más que el que lo envía" (13,16). Intentaremos dar respuesta a esta rara circunstancia [*/ infra,* 4].

e) *En las relaciones con los "doce".* Hablando de apóstoles nos hemos encontrado ya varias veces con el número doce. Este número tenía en la antigüedad de Oriente medio un simbolismo astral, vinculado a las doce constelaciones del zodíaco y a los doce meses del año (cf *Henoc* etiópico 82,11). Pero en la Biblia el número doce aparece siempre en relación con las "doce tribus de Israel" (cf ya la antigua lista de Núm 26,4-56), por tener su origen tradicional en los doce hijos de Jacob. El mismo Pablo, ante Agripa II, designa a su pueblo con la simple expresión *tò dōdekáphylon hēmôn* (He 26,7; cf Flp 3,5), es decir, "nuestro (pueblo) el de las doce tribus". Los primeros cristianos son conscientes de ser la continuación de este pue-

blo (cf Sant 1,1; 1Pe 1,1; Ap 7,4-8; 21,12).

Estas referencias tan estimadas por los primeros cristianos nos llevan a comprender mejor por qué el mismo Jesús eligió un grupo de doce apóstoles para formarlos (Mc 3,14-16 par) y enviarlos luego como apóstoles suyos, ya durante su vida terrena, a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mc 6,7-13 par; cf Mt 10,5-6). En contra de una posición que a veces ha surgido en estos últimos decenios, y recogida recientemente por H.O. Günter *(o.c.),* que querría atribuir la institución del grupo de los doce a la Iglesia pospascual, nosotros pensamos que debe remontarse al mismo Jesús, puesto que está ya presente en la profesión de fe prepaulina (1Cor 15,5) y en una frase de la fuente Q (Lc 6,13/Mt 10,2), con la promesa de que "en la nueva creación, cuando el hijo del hombre se siente en el trono de su gloria, os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mt 19,28; cf Lc 22,30). Así pues, Jesús los escogió como asociados a su tarea de juez escatológico en la reconstrucción mesiánica del Israel ideal; en ello va implícita su función de cofundadores y corresponsables con Jesús en la dirección del Israel mesiánico.

4. La misión apostólico-profética de Jesús y de sus discípulos. Para completar el cuadro semántico creemos necesario examinar también el uso del verbo *apostéllō* (de donde se deriva "apóstol"), sobre todo teniendo en cuenta que es frecuente y que se distribuye de manera bastante uniforme en los cuatro evangelios, mientras que es más bien raro en el epistolario del NT (fenómeno inverso al de "apóstol").

Este verbo aparece 135 veces, de ellas 22 en Mateo; 20 en Marcos; 51 en Lucas (25 en Lucas y 26 en Hechos), 27 en Juan; sólo cinco veces en el epistolario paulino; una vez en 1Pe, tres veces en 1Jn y tres veces en el Apocalipsis.

a) *En los evangelios sinópticos.* Del conjunto se deduce que el verbo *apostéllō,* como ya en los Setenta y en Flavio Josefo [*/ supra,* I, 2], pone de relieve el encargo relacionado con la misión, mientras que el sinónimo *pémpō* (frecuente en Lucas: 22 veces) pone el acento en el envío en cuanto tal. Además, los sinópticos, al hablar de Dios, utilizan siempre el verbo *apostéllō.*

Tomando en consideración solamente los textos en donde el verbo tiene una importancia doctrinal, observamos:

— Ya la fuente de los *lóghia* (fuente Q) presentaba a Jesús clasificándolo entre los profetas mandados por Dios a Jerusalén y rechazados por ella (Mc 23,37/Lc 13,34), en un contexto en que Jesús, incluso con otra terminología, es presentado repetidas veces como modelo de profeta, superior a los profetas antiguos; la misma fuente Q describía a Jesús como el mandado por Dios; el que lo escucha o lo desprecia, escucha o desprecia al mandatario divino (Mt 10,40/Lc 10,16); en la parábola de los invitados se narraba cómo mandó Dios a sus criados a invitar al banquete, con una evidente alusión a los profetas de Israel, incluidos Jesús y los primeros profetas cristianos (Mt 22,3-4/Lc 14,17).

— En los sinópticos, el mismo Jesús se presenta como el mandado de Dios; acogiéndolo en los niños, se acoge al mandatario divino (Mc 9,37; Lc 9 48; cf Mt 18,5); en la parábola de la viña afirma que Dios mandó repetidamente a sus criados (los profetas) y finalmente a su Hijo predilecto a la viña de Israel (Mc 12,2.4.5.6/Mt 21,34.36.37; Lc 20,10).

— En varios textos, referidos por cada uno de los sinópticos, Jesús afirma que ha sido mandado (por Dios: pasivo hebreo) tan sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15,24); explica por qué ha llamado a su mensaje "evangelio" (cf ya Mc 1,15) y por qué se identifica con el profeta vaticinado por Is 61,1: "... Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres" (Lc 4,18), y va a evangelizar por todas partes, con las palabras y con los hechos, ese reino de Dios precisamente porque ha sido mandado por Dios para esto (4,43).

— Ya, según la misma fuente Q, Jesús, como sabiduría de Dios (según se le llamaba a Jesús en la comunidad de esa fuente: cf Lc 7,35/Mt 11,19; cf también 1Cor 1,24.30), había dicho refiriéndose a sus misioneros: "Les enviaré profetas y apóstoles" (Lc 11,49), en donde la expresión parece una endíadis, a no ser que Lucas haya intentado aclarar con el correspondiente griego de "apóstoles" el hebreo/arameo "profetas". Realmente Mt 23,34 dice: "Por eso yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley".

En los mismos sinópticos se narra que Jesús escogió a los doce para "mandarlos" (Mc 3,14; cf Lc 6,13; Mt 10,2), a su vez, a continuar su obra profético-escatológica como anunciadores de la próxima llegada del reino de Dios, como exorcistas contra Satanás y como curadores de enfermedades; y que luego de hecho los mandó con semejantes funciones (Mc 6,7; cf Mt 10,5.16; Lc 9,2; cf 10,1.3).

b) *En el cuarto evangelio.* También en Juan el verbo *apostéllō* (que aparece 27 veces) lo utiliza Jesús para indicar su mandato divino frente a los judíos (5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36) y los discípulos (3,17; 20,21); por eso es el profeta por excelencia (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17). Jesús a su vez mandó a los discípulos: "Como el Padre me mandó a mí, así os envío *(pémpō)* yo a vosotros" (20,21; cf 4,38), infundiendo en ellos la tarde de pascua su mismo Espíritu y capacitándolos para santificar a los hombres mediante el perdón de los pecados (20,22-23).

El tema de la misión está en el centro de la estructura literaria y teológica de la oración de Jesús al Padre después de los discursos de despedida (cf G. Segalla, *o.c.),* hasta el punto de que podría verse en esa oración una cristología del mandato y definir su vida de Hijo que ha entrado en el mundo desde la gloria del Padre (17,5.24), como "una vida en misión". En efecto, el verbo *apostéllō* aparece hasta siete veces en la oración, y el tema de la misión está presente en seis de las siete unidades literarias en que se estructura dicha oración (17,3.8.18.21.23.25), teniendo su centro en las frases: "Conságralos en la verdad: tu palabra es la verdad. Como tú me enviaste al mundo, así también los envío yo al mundo. Por ellos yo me consagro a ti, para que también ellos sean consagrados en la verdad" (17,17-19).

c) *¿La primera misión se deriva del Jesús terreno?* Así pues, creemos que puede afirmarse con seguridad, tomando como base todos estos múltiples y unánimes testimonios, que ya el Jesús terreno se había presentado como profeta mandado *(šalaḥ)* por Dios, en la línea de los antiguos profetas, pero con la tarea única y escatológica de anunciar e iniciar el reino esperado de Dios; este verbo, con el contenido relativo de misión profética, fue traducido por el verbo griego *apostéllō* muy pronto después de pentecostés (si no ya en vida del Jesús terreno y por el propio Jesús en la tierra de Israel, en donde el griego era comúnmente conocido como segunda lengua). Los mismos pasivos hebreos que aparecen frecuentemente en estos textos atestiguan su origen

antiguo en el ambiente judío. Ya Pablo lo usa en este sentido en Gál 4,4.6.

Por tanto, parece evidente que ya Jesús utilizó la raíz *šalaḥ-apostéllō* para indicar, además de su misión, la de sus misioneros; no está documentado —aunque tampoco excluido, y por tanto es posible, a mi juicio— que el mismo Jesús haya usado el participio sustantivado *šaluaḥ-šaliaḥ-apóstolos* (al menos en la forma hebreo-aramea, si no ya en griego), que encontramos luego tan frecuentemente en las comunidades paulinas y lucanas.

5. CONCLUSIÓN: APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA. Por tanto, la sustancia de la misión (expresada con el verbo característico hebreo-arameo *šalaḥ)* tiene que remontarse al mismo Jesús, que se presentó como profeta enviado de Dios Padre, al modo de los profetas del AT (cf Is 6,8; 61,1; Jer 1,7); Jesús, a su vez, envió "apóstoles y profetas" (Lc 11,49; cf Mt 23,34). También en Pablo están estrechamente asociados los apóstoles y los profetas (1Cor 12,28; Ef 2,20; 4,11), y los profetas se encuentran en segundo lugar; así también en la *Didajé* (cc. XI; XIII; XV, 1).

Por eso creo que se puede formular como más satisfactoria esta solución, siguiendo a D. Müller y a E. Testa (y apartándome algo de las precedentes posiciones de R. Regentorf, J. Dupont, G. Klein y W. Schmithals): no está excluido que el mismo término *apóstolos,* o al menos el correspondiente hebreo-arameo *šaluaḥ-šaliaḥ,* pueda remontarse al mismo Jesús. Por lo menos debería remontarse al mismo Jesús el contenido del vocablo expresado por el verbo *šalaḥ,* y traducido muy pronto al griego por el correspondiente *apostéllō.* Este verbo se utilizaba ya en el AT para describir la misión de los profetas por parte de Yhwh, misión que ya en el AT tenía también como destinatarios a los paganos. De todas las tradiciones evangélicas se deduce realmente que el mismo Jesús describió su misión en la línea de la de los profetas del AT, que reunió a su alrededor a unos discípulos [/ II] y que los mandó a continuar su misión profética.

Con este sentido más profundo, siguiendo a los Setenta [/ I, 2.4a), se empleó en el ambiente cristiano griego la raíz griega *apostéllō,* y en especial el adjetivo verbal sustantivado *apóstolos,* anteriormente poco usado en el mundo griego y con un sentido no teológico. Este término se convirtió muy pronto en el terreno cristiano en un término técnico para indicar a todos los enviados, primero por el Jesús terreno y resucitado, y luego por sus primeras comunidades, a fin de continuar su obra profética: tanto para los doce enviados por Jesús a evangelizar a las comunidades judías de Jerusalén y de Judea (cf para Pedro Gál 2,8) como para los otros enviados a las comunidades judías de la diáspora y a las paganas; entre estos últimos estaba también Pablo y su equipo.

La polémica de los judaizantes contra Pablo los movió a restringir el título a los enviados directamente por el Jesús terreno y resucitado, y especialmente a los doce; por eso Pablo tuvo que defender el título de haber sido también él "enviado" por Cristo resucitado.

Más tarde Lucas concilia estas dos posiciones, restringiendo el título de apóstol a los doce. De este modo responde también a la necesidad cada vez más sentida —frente al retraso de la parusía y las herejías nacientes— de tener un criterio seguro de garantía a la fidelidad a Cristo y a su mensaje. Para ello subraya el papel de los doce apóstoles como garantes autorizados y completos de la tradición evangélica, a la que se habría referido también Pablo y él mismo para su evangelio escrito (Lc 1,1-4). Esta función de garantes de la tradición apostólica y de guías de la comunidad fue transmitida por los doce a los presbíteros-obispos, sus sucesores, con el rito de la / imposición de las manos (13,13; cf He 6,6) y de la "elección a mano alzada" *(cheirotonéō:* 14,23), pero con la participación, en la elección de los candidatos, de la misma comunidad (1,23; 6,1-6) y de sus profetas (13,1-3; cf 20,28).

Ya la carta a los / Efesios (obra quizá de un discípulo de Pablo) enumera a los apóstoles y a los profetas cristianos del pasado —entre ellos Pablo— como el fundamento de la / Iglesia (de la que Cristo sigue siendo de todas formas la piedra angular y de bóveda), en cuanto que son los que han recibido la revelación del misterio de Dios manifestado en Cristo y que hay que leer también en los escritos del apóstol Pablo (2,20; cf 3,2-6); su función la continúan ahora los actuales "evangelistas, pastores y maestros" (4,11) de la Iglesia.

También en las cartas pastorales a / Timoteo y a / Tito, Pablo "apóstol" (1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tit 1,1) representa la tradición apostólica sobre el depósito *(parathékē:* 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) o evangelio de Jesús, al que hay que mantenerse fiel a la luz también de la doctrina *(didaskalía:* 1Tim 1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3; 2Tim 3,10.16; 4,3; Tit 1,9; 2,17.10), o sea de su autorizada enseñanza interpretativa.

II. DISCÍPULO. 1. INTERPRETACIONES Y PROBLEMAS. El tema del "discípulo" está unido en parte con el del "apóstol". Suscita menos tensiones, pero no carece de actualidad ni de interés; exige una aclaración en sus relaciones con el apóstol y en su misma definición. En efecto, muchos consideran que equivale a "cristiano"; por eso aplican a todos los creyentes lo que en los evangelios se dice de los discípulos. Otros lo refieren, en todo o en parte, solamente a los actuales "religiosos", que han asumido como propias las exigencias radicales de Jesús en relación con los discípulos; pero éstas no serían más que "consejos evangélicos", que sólo son practicables para unos sujetos destinatarios de una "especial" / vocación y consagración.

Una simple mirada a una concordancia del NT suscita también algunas preguntas: el término "discípulo" *(mathētḗs)* aparece con frecuencia en todos los evangelios: 45 veces en Marcos; 71 en Mateo; 38 en Lucas; 78 en Juan. También aparece con cierta frecuencia en Hechos (28 veces, entre ellas una también en femenino: discípula, *mathḗtria:* 9,36). En los evangelios indica casi siempre a los seguidores de Jesús, y en los Hechos siempre a los miembros de las primeras comunidades cristianas. Luego, con gran sorpresa de nuestra parte, el término desaparece por completo de los escritos del NT.

Por eso nos proponemos profundizar en la relación de los discípulos con Jesús y entre ellos y en su continuación o no dentro de las comunidades cristianas.

2. DISCÍPULO Y SEGUIMIENTO EN EL MUNDO JUDÍO Y EN LA LITERATURA AMBIENTAL. a) *En el mundo griego.* En la lengua griega extrabíblica el verbo *manthánō,* de donde se deriva *mathētḗs,* tenía ya en Herodoto (VII, 208) el sentido ordinario de "aprender", es decir, de asimilar mediante el aprendizaje o la experiencia.

El sustantivo correspondiente *mathētḗs* indicaba a un hombre que se vinculaba a un maestro *(didáskalos),* al cual pagaba unos honorarios: o para aprender un oficio, y entonces correspondería a nuestro "aprendiz", o bien una filosofía y una ciencia, y entonces correspondería a nuestro "alumno".

b) *En la Biblia hebrea.* También en la traducción griega de los Setenta se utiliza el verbo *manthánō* (que corresponde al hebreo *lamad)* en el sentido ordinario de "aprender".

Por el contrario, el sustantivo derivado "discípulo" *(mathētés)* no aparece nunca; por lo demás, el mismo correspondiente hebreo *talmîd* sólo aparece en 1Crón 25,8 para indicar a los "discípulos" de los "maestros cantores" del templo. Esto parece ser que se debe a la antigua conciencia de Israel de que sólo Dios es el maestro, cuya palabra hay que seguir. Por eso los seguidores de los mismos profetas se designan como servidores *(mešaret),* y no como discípulos suyos: así Josué de Moisés (Ex 24,13; Núm 11,25), Eliseo de Elías (1Re 19,29ss), Guejazí de Eliseo (2Re 4,12) y Baruc de Jeremías (Jer 32,12s).

c) *En las escuelas rabínicas.* Precisamente en relación con las escuelas filosóficas griegas que se intentó erigir en la misma Jerusalén (cf 1Mac 1,14; 2Mac 4,9) se desarrolló en el judaísmo la institución del *rabbi* (lit. = "grande mío" o "eminencia"); este término fue traducido en las comunidades judeo-helenistas por el sinónimo *didáskalos* ("maestro").

El discípulo del *rabbi* era llamado *talmîd* (de *lamad,* "aprender"). Había así entre los judíos varias escuelas de *rabbi* y de discípulos, llamadas "casas" ("casa de Hillel", "casa de Šammai"), a veces en contraste entre sí en algunos puntos discutidos, como aparece en la literatura rabínica. Por su sabiduría, los *rabbi* tuvieron también el antiguo título tradicional de "sabio" *(ḥakam),* mientras que "por su madurez de juicio, por su prudencia y experiencia, independientemente de su edad, fueron llamados 'presbíteros'" (E. Testa, *o.c.,* 347). Frecuentemente se les dio también el título de "padre", de modo que las sentencias de los *rabbi* se llamaban "perícopas de los padres" *(pirqê 'Abôt),* así como el título de *mari* ("señor mío": ib; cf Mt 23,8-10).

El *talmîd,* en su trato con el *rabbi,* aprendía con él no sólo la ley escrita mosaica, sino también la oral, llamada esta última "la tradición de los presbíteros" *(parádosis tôn presbytérōn:* cf Mc 7,3-13/Mt 15,2-9). Así pues, el *talmîd* tenía que estudiar durante largas horas todo el saber del maestro. No se podían escuchar las Escrituras sin la introducción del maestro *(Ber.* 476); sólo así el discípulo podía esperar convertirse también él en "sabio" y recibir del maestro una especie de ordenación que lo declaraba a su vez *rabbi* y le daba la facultad de enseñar, de abrir una escuela y de imponer su propia tradición doctrinal.

Por lo que se refiere a la metodología didáctica, como ha observado G. Gerhardsson en sus estudios, el discípulo aprendía escuchando y viendo: *escuchaba* y recogía religiosamente todas las palabras del maestro y de sus alumnos más influyentes, hacía preguntas y al final de su aprendizaje podía ofrecer él también su aportación; pero además *veía* y seguía atentamente todas las actividades del maestro y lo imitaba. Los informes de estas escuelas rabínicas, recogidos más tarde en el *Talmud,* refieren no sólo las palabras, sino también los ejemplos de los rabinos.

Los rabinos enseñaban *de memoria,* repitiendo varias veces el texto de la ley mosaica; enseñaban además de memoria sus interpretaciones y sus máximas; pero las condensaban en fórmulas sintéticas, lo más brevemente posible. Es famosa su norma: "Mejor un grano de pimienta picante que una cesta llena de pepinos". Para facilitar el aprendizaje mnemónico recitaban el texto en voz alta y con una melodía de recitación; y aunque oficialmente esta tradición oral no se escribía en tiempos de Jesús para

mantenerla secreta a los paganos, los discípulos tomaban apuntes o notas escritas; por eso hoy se va afirmando la opinión de que entre los mismos rabinos no existió nunca una tradición puramente oral.

El mismo Pablo se formó con estas técnicas en la escuela de Gamaliel (He 22,3; cf Gál 1,14) [↗ Lectura judía de la Biblia].

3. DISCÍPULOS DE JESÚS Y SU SEGUIMIENTO. El sustantivo "discípulo" *(mathētés)* es empleado por los cuatro evangelios para indicar a veces a los discípulos del Bautista (Mc 2,18 y 6,29 par; Lc 7,18-19/Mt 11,2; Lc 11,1; Jn 3,25), pero prefieren usarlo para señalar a los seguidores de Jesús. Dada la convergencia de los textos, es innegable que el Jesús terreno fue considerado como un *rabbi* y se vio rodeado de discípulos, como ellos.

a) *Según los evangelios sinópticos.* Aunque no había sido más que un simple carpintero (Mc 6,3), Jesús enseñó y discutió en las sinagogas (Mc 1,21-28 par; 6,2-6 par; Mt 4,23; 9,35; 12,9-14) y en la misma Jerusalén al estilo de los *rabbi* (Mc 12,1-37 par), y se le plantearon preguntas de tipo jurídico (Lc 12,13-15). Llama en su seguimiento a un grupo de discípulos: primero a cuatro, las dos parejas de hermanos Simón y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20 par); luego a un quinto, Leví, y con él a otros muchos (Mc 2,13-17; cf v. 15 par). Más adelante escoge a doce, entre ellos a los cuatro primeros y a un tal "Mateo", identificado por el primer evangelio con el "Leví" anterior; hace vida común con ellos (Mc 3,13-19 par), para mandarlos luego a continuar su misión (6,7-13 par). Estos discípulos lo llaman su "maestro": a veces en la forma hebreo-aramea *rabbi* (Mc 9,5; 11,21; 14,45) y más ordinariamente en el equivalente griego *didáskalos* (10 veces en Marcos; seis en Mateo; 12 en Lucas).

Pero aparecen notables diferencias entre el *talmîd* hebreo y el discípulo de Jesús. En las escuelas filosóficas griegas y en las rabínicas era el discípulo el que escogía la escuela y el maestro; en los evangelios, por el contrario, es Jesús el que con autoridad divina llama a los discípulos, del mismo modo que Dios llamaba a los profetas del AT, y les fija las condiciones para su seguimiento (Mc 1,17 par; Lc 9,57-62, etc.). Parece ser precisamente éste el motivo de que el verbo *mathēteúō,* derivado de *mathētés* (y que de suyo, en griego, tiene un significado estático o activo, es decir, sirve para indicar lo mismo "ser discípulo" que "hacer discípulos"), se emplee en el NT cuatro veces, y siempre en el sentido activo de "hacer discípulos": o por parte de Jesús (Mt 13,52; 27,57) o por parte de los enviados por Jesús (Mt 28,19; He 14,21). Por el mismo motivo el verbo "aprender" *(manthánō)* es raro y se le sustituye por el correlativo enseñar *(didáskō),* referido eminentemente a Jesús.

En las escuelas filosóficas griegas y en las rabínicas el discípulo buscaba en el maestro una doctrina y una metodología para convertirse a su vez en maestro: en los evangelios los discípulos siguen a Jesús como el único maestro *(didáskalos)* y preceptor *(kathēgētēs),* de modo que no pueden llamarse a su vez *rabbi,* preceptores, ni tampoco padres, sino hermanos, ya que tienen todos un solo Padre celestial (Mt 23,8-10). Deben aspirar más bien a hacerse en todo semejantes, en su misma suerte, al único maestro y Señor *(didáskalos* y *Kýrios),* Jesús (Lc 6,40/Mt 10,24-25). Ellos tendrán a su vez la tarea de hacer discípulos *(mathetēúō),* pero consagrándolos con el bautismo al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo y haciéndolos obedientes a los mandamientos

de Jesús (Mt 28,19; cf He 14,21). Por eso siguen a Jesús como una persona a la que hay que entregar sin reservas toda la vida, por encima de todos los bienes y de los mismos afectos a los hermanos, a los padres, a los hijos y a la esposa (Mc 10,17-30 par; Lc 14,26-27/Mt 10,37-38; Mc 3,31-35 par), sin poder ya mirar para atrás ni retirarse (Lc 9,57-62/Mt 8,19-22).

Para ser discípulo de Jesús hay que seguirlo. El seguimiento de Jesús se expresa en los sinópticos bien con el verbo "seguir" *(akolouthéō),* bien con la expresión "ir detrás de" *(érjomai deûte* u *opisō).*

El verbo *akolouthéō* significaba ya en Tucídides "hacer el camino con alguien", "seguir", en un sentido favorable o también hostil. En el NT encontramos este verbo casi exclusivamente en los evangelios (59 veces en los sinópticos y 18 en Juan); en otros lugares raramente y sin relieve teológico.

En los sinópticos el verbo se aplica a veces a la muchedumbre que sigue a Jesús con cierta simpatía, aunque todavía de forma superficial (Mc 3,7/Mt 4,25; Mt 12,15; Mc 5,24; Mt 8,1.10/Lc 7,9; Mt 14,13/Lc 9,11; Mt 19,2; 20,29); a los muchos pecadores que después de la llamada de Leví siguen a Jesús (¿o a Leví?) en el banquete que da en su casa (Mc 2,15 par); a las mujeres que habían seguido a Jesús para servirle *(diakonéō).* Lucas había narrado anteriormente que en Galilea habían acompañado ya ellas a Jesús (8,2-3) y a los doce en la obra de evangelización y que algunas de buena posición le habían "servido" con sus bienes, ya que era una obligación de los discípulos de los rabinos proveer a la manutención del maestro y del grupo. Por eso se comportan —¡novedad sin paralelos entre los rabinos judíos!— como verdaderas discípulas.

Pero en todos estos casos el seguimiento no va precedido de una llamada del maestro (aunque no se la excluye). Otras veces se trata de un seguimiento que es la respuesta a la llamada inicial y definitiva dirigida por Jesús (de ordinario con el imperativo "sígueme") a individuos concretos o a grupos, que precisamente desde aquel momento son llamados expresamente discípulos, y cuya vocación se describe al modo de la llamada del profeta Eliseo por parte del profeta Elías (1Re 19,19-21): el seguimiento de las dos parejas de hermanos Pedro y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20 par); el seguimiento desechado del rico (Mc 10,21.18 par.). Este seguimiento "detrás" *(opísō)* de Jesús supone renegar de la propia mentalidad de pecado, para uniformarla a la de Dios, hasta llevar la propia cruz juntamente con Jesús (Mc 8,34 par). Jesús da la orden de seguirle también al que se le ha ofrecido espontáneamente; pero antes le dicta las condiciones exigidas (Mt 8,19.22/Lc 9,57.59.61).

Jesús llama a este discipulado a cualquiera, sin barrera alguna: a personas puras, pero también a pecadores y publicanos (como Leví: Mc 2,14 par), a zelotes (como Simón "el zelote": Lc 6,15; He 1,13) y a hombres de toda condición: cuatro pescadores (Mc 1,16-20 par), un cobrador de tributos (2,14 par), una persona casada (Pedro: Mc 1,30 par; pero, al parecer, también a otras: cf 10,29).

Todos ellos son llamados por Jesús de su profesión a otra análoga y de otro orden: "Os haré pescadores de hombres" (Mc 1,17). La referencia a Jer 16,16 especifica que la finalidad de esta nueva profesión será la de reunir a los miembros del pueblo de Dios para el juicio definitivo.

Esta nueva profesión asimilará al discípulo con el maestro en las contradicciones y persecuciones (Mt 10,24-25/Lc 6,40) y le obligará a confesarlo públicamente sin renegar jamás de él (Mt 10,32-33/Lc 12,8-9).

Una actitud equivalente a la del seguimiento es la que se contiene en la expresión "ir detrás" *(erjomai* o *deûte opisō,* con genitivo); la encontramos para indicar el seguimiento de Jesús en todos los sinópticos (Mc 1,17.20/Mt 4,19; Mc 8,33/Mt 16, 23.24; Lc 9,23; 14,27). En especial, según Lc 9,62, no es idóneo para el reino de Dios aquel que pone la mano en el arado y mira hacia atrás *(eis tà opísō);* no hay que ir detrás de aquellos que se presentan en el nombre de Jesús para anunciar la proximidad de la parusía (21,8; cf He 20,30).

Para Lucas, después de pentecostés, el término "discípulo" se convierte en sinónimo de "creyentes en Cristo", es decir, de los que se comprometen a su imitación: o el individuo concreto, cuando se usa en singular (He 9,10.26; 16,1; 21,16), o la comunidad entera, cuando se usa en plural (6,1.2.7; 9,1.19.25.26.38; 11,29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 18,23.27; 19,9.30; 20,1.30; 21,4.16). Es decir, pasa a indicar a todos los cristianos (11,26), de origen tanto judío como pagano. Es evidente que todos estos discípulos pospascuales llevaban un sistema de vida adaptado a la nueva situación, muy distinto del comunitario físico-corporal con el *rabbi* Jesús, y que iban organizándose según una nueva estructura.

Ya hemos observado en este sentido que en todo el epistolario del NT, incluido el Apocalipsis, no vuelve a aparecer el término "discípulo": los cristianos son llamados con otros nombres, quizá precisamente para indicar la diferencia del sistema de vida de los primeros discípulos del *rabbi* Jesús. Esta misma desaparición vale para el verbo "seguir" en el sentido de seguimiento; evidentemente, se recurre a otros verbos para expresar la relación del cristiano con el resucitado. Pablo utiliza la expresión "ser en Cristo", o bien tener sus mismos sentimientos de humildad y de servicio (Flp 2,5-11); llega también a exhortar a que le imiten a él mismo como modelo, pero en su conducta orientada a la imitación del único modelo incomparable que es Cristo, de manera que los cristianos sean a su vez *týpos,* es decir, modelo, para los demás (1Tes 1,6-7; 1Cor 11,1).

b) *Según el cuarto evangelio.* También según Juan, Jesús, a pesar de que no asistió a las escuelas de los rabinos, demuestra en los patios del templo que posee su cultura y sus técnicas de enseñanza (7,14-15). Además, aparece rodeado y en diálogo con un grupo de discípulos (56 veces) que lo llaman *rabbi* (1,38.49; 11,8).

De los relatos de Juan se deduce que el proceso histórico de formación de los discípulos fue probablemente más lento y complejo que el que presentan las vocaciones sinópticas ideales y estilizadas descritas anteriormente; en efecto, Jesús tuvo ya un primer contacto con algunos futuros discípulos en el ambiente de los discípulos del Bautista (1,35-42), y el seguimiento adquirió su forma definitiva sólo con la experiencia pascual (cf Jn 21,1-19).

En un evangelio en que falta el término *ekklēsía* (iglesia), la expresión "los discípulos" indica prácticamente el grupo o la comunidad de Jesús, es decir, con terminología joanea, a aquellos que, creyendo en él, han pasado de las tinieblas a la luz (3,13-17.21); son distintos de los "discípulos de Moisés" (9,28) y de los mismos "discípulos" del Bautista (4,1). Se identifican con los que Jesús gana para sí con su palabra y con sus signos milagrosos (1,35-2,22) y que han creído en su palabra (8,31); ésos son sus "amigos", a quienes ha revelado los secretos del Padre (15,15-17). Jesús les promete que después de su partida se verán animados por su Espíritu paráclito (14,16-17; 15,26-

27; 16,7-15), que los guiará en la comprensión de toda la verdad y que les anunciará además las cosas futuras (16,13). Según el modelo del *Kýrios* y maestro Jesús, tienen que servirse mutuamente, incluso en los servicios más humildes (como el lavatorio de los pies: 13,13-17). Tendrán como distintivo de discípulos "suyos" el *mandamiento nuevo* (correspondiente a la nueva alianza) del amor mutuo, según el modelo de Jesús (13,34-35), que llegó a dar su vida por sus amigos (15,12-13). También ellos han de estar dispuestos a morir por él (11,7.16).

Estos discípulos representan además a la comunidad futura en contraste con el judaísmo incrédulo (y excomulgada por él hacia el año 100); así, el ciego de nacimiento, curado por Jesús, aparece como modelo del "discípulo de Jesús", en contraste con los fariseos, que se declaran tan sólo "discípulos de Moisés" (9,27s). Los discípulos representan a los futuros creyentes incluso en su temerosa adhesión a Cristo. El término *mathētḗs* es utilizado para José de Arimatea, pero con cierto tono de reproche, por ser "discípulo" secreto por temor a los judíos (19,38; cf también las alusiones a Nicodemo: 3,1-2; 19,39).

En el cuarto evangelio aparece también la figura misteriosa de un discípulo amado de manera especial por Jesús (1,35-40; 18,15-16; 19,26-27; 20,2-8; 21,2.7.20-24) y que durante la última cena estaba recostado en su pecho (13,23-26). Comúnmente se le identifica con el autor del cuarto evangelio. En la redacción última del mismo parece personificar al discípulo intuitivo, previsor y carismático frente al institucional de Pedro. Los dos viven en comunión dentro de la comunidad, aunque con momentos dialécticos de tensión. Este discípulo corre por delante, avanza más pero sabe asimismo aguardar a Pedro (20,2-10; 21,7).

4. Relación entre los discípulos y los "doce". Sobre la relación entre los discípulos y los doce en vida del Jesús terreno, parece ser que hay acentuaciones o perspectivas diversas entre los mismos cuatro evangelistas. Dentro de una visual común, según la cual los doce fueron los primeros discípulos históricos de Jesús, la *expresión "los discípulos" no se limita* a ellos, sino que se refiere a todos los seguidores de Jesús, y a continuación a todos los cristianos.

a) *En Marcos.* Algunos exegetas, apoyados en ciertas equivalencias (p.ej., 11,11.14; 14,14.17), sostienen que Marcos identifica a los discípulos con los doce. La mayor parte, por el contrario, ve en él una diferencia, expresada de este modo recientemente por K. Stock *(o.c.,* 198-203): los discípulos son los seguidores normales de Jesús. Aunque Marcos no expone nunca temáticamente las funciones de los discípulos y su relación con los doce, los distingue con claridad en cuanto que cita expresamente la llamada especial y las funciones que determinó Jesús para el círculo limitado de los doce (3,14-15). "En algunos lugares hay puntos de contacto entre los doce y los discípulos, o expresamente (4,10.34; 11,11.14; 14,14.17; también 14,28 y 16,7), o sobre la base del contexto (6,30-32; 6,35-44). Pero al lado de esto hay otros lugares en los que Jesús dirige la palabra a los discípulos (8,27; 10,24) y donde Pedro, uno de los doce, responde a Jesús (8,29; 10,28). Tampoco puede olvidarse que en las perícopas 3,13-19; 6,1-6a; 9,30-32, que preceden a las otras tan importantes sobre los doce (3,13-19; 6,6b-13; 9,35-50) y que están íntimamente unidas a ellas, se designa con mucha atención a los discípulos como acompañantes y oyentes de Jesús" (p. 200). Por eso los discípulos designan a un grupo mayor; consiguientemente, el grupo de los discípulos y de los doce no es idéntico (cf 4,10.34; 8,27.29; 10,24.28), pero el segundo está siempre incluido en el primero. En algunos casos se entiende por "discípulos" sólo a los doce (11,14; 14,14), e incluso a un grupo más pequeño (14,32). "Sin embargo, es probable que los doce, en donde son designados como discípulos, no se mencionen en su función de doce. Inversamente, se sigue que son mencionados siempre en su función de doce, en donde son indicados como "los doce" (p. 201). Se plantea el problema de si la llamada de Leví (2,14) no representará el prototipo de la de todos los otros discípulos, dado que él no recibe ningún mandato apostólico (como ocurre, por el contrario, con los otros cuatro: Andrés, Pedro, Santiago y Juan [1,17], que encontramos luego en la lista de los doce) y dado que se habla también del seguimiento de otros muchos "discípulos" (2,15), nombrados aquí por primera vez.

Por eso los doce son ya el grupo central de los discípulos (cf 4,10), y "solamente los doce fueron encargados de presentarse a los hombres como representantes de Jesús, de multiplicar su propia actividad, de soportar en su persona la acogida o el rechazo. Para ello tienen que estar estrechísimamente unidos a la persona de Jesús (estar-con-él hasta la pasión y la muerte) y a su modalidad (servicio)" (p. 203).

Me parece que puede compaginarse con esta posición la de W. Bracht *(o.c.);* sostiene este autor que en el material premarciano habría habido una identificación entre los discípulos y los doce y que su no-identificación habría sido introducida por Marcos en su redacción con la finalidad de actualizar el mensaje: "La diferencia entre el concepto de 'discípulos' y el de los 'doce' en Marcos no es histórica o de rango, sino funcional. Los dos términos sirven para la actualización del anuncio de Jesús; pero mientras que el concepto de *discípulo* se refiere con claridad a la *comunidad presente* —puesto que "Marcos presenta literariamente a su comunidad bajo la imagen de los discípulos" (H. Thyen)—, sobre todo en la actitud de la incomprensión de los discípulos, en cambio la mirada del evangelista con el uso del número *doce* es *retrospectiva,* sirve para la legitimación del anuncio presente de la *continuidad con la historia de Jesús"* (p. 156).

De todas formas, dentro de esta comunidad de discípulos se contemplan con claridad algunos responsables, cuya autoridad tiene que ejercerse como un servicio a la comunidad (10,43-44). Destaca especialmente Pedro: es el primero llamado por Jesús, el primer nombrado en la lista de los doce con la mención de que el mismo Jesús le dio el sobrenombre de Pedro ("Roca": 3,16); es el que habla con mayor frecuencia, a menudo en nombre del grupo; sobre todo, es el primero en confesar, como portavoz de los discípulos, la mesianidad de Jesús (8,29).

b) *En Mateo.* Los exegetas piensan comúnmente que Mateo, para actualizar el mensaje, identifica el grupo de los discípulos con el de los doce (cf *J. Ernst, o.c., 926; W. Bracht, o.c.,* 153; K. Stock, *o.c.,* 199); en efecto, tiene la formulación "los doce discípulos" (10,1; 11,1; 20,17 [?]; 26,20 [?]), y una vez, en el contexto de su misión, "los doce apóstoles" (10,2); llama a Judas "uno de los doce" (26,14.47: cf 10,4). Por eso, según L. Sabourin (*Matteo, Il vangelo di Matteo,* en "Rassegna di Teologia" 17 [1976] 5,470-471), "para Mateo ser cristiano equivale a ser discípulo. En efecto, aunque en algunos textos el término *mathētaí* designa al círculo estrecho de los discípulos (10,1; 11,1;

20,17; 26,20), sin embargo para él el discípulo es el tipo y paradigma del verdadero cristiano (5,1; 9,37; 12,49; 231,1; cf 28,19), hasta el punto de que, en el primer evangelio, la expresión "los doce" va pasando poco a poco a la sombra, dejando en primer plano la de "discípulos..., en cuanto prototipos de la primera comunidad cristiana".

c) *En Lucas.* Si Lucas —como hemos visto [/ I, 3c)]— restringe el concepto de apóstoles a los doce, no así el de discípulos (cf G. Schneider, *o.c.,* 233-234; J. Ernst, *o.c.,* 327). Él, que en los Hechos identifica a los discípulos con los que creen en Cristo, ve esbozada en los discípulos del Jesús terreno a la comunidad pospascual. Por eso ellos son los destinatarios del discurso de la llanura (6,17.20); en las frases introductorias a las diversas etapas del gran viaje son los acompañantes y los receptores del mensaje de Jesús (11,1a; 12,1.22; 16,1; 17,1.22; 18,15). Si los doce se distinguen del grupo más amplio de discípulos, ya que se reserva para ellos el testimonio autorizado de toda la vida de Jesús y especialmente de su resurrección (He 1,22), también los simples discípulos (es decir, los cristianos) tienen la tarea de anunciar el mensaje. Lo demuestra no sólo la misión de los 72 discípulos (10,1-12) inmediatamente después de haber expuesto Jesús las condiciones del seguimiento (9,57-62), sino que es evidente también en los versículos 9,60b.62b, en donde se prescribe a cada discípulo que ponga en primer lugar el anuncio del reino de Dios.

d) *En el cuarto evangelio.* Juan presupone que los lectores conocen el grupo tradicional de los doce, que se presentan como los elegidos por el mismo Jesús y de los cuales hay uno que lo traicionará (6,70-71). Conoce de nombre a ocho por lo menos de sus componentes: Simón, Andrés, Natanael, Tomás, Santiago, Judas de Santiago y Judas Iscariote (1,35-51; 6,5; 12,21-22; 14,22; 21,1-2), "el discípulo amado" [/ II, 3b: ¿Juan de Zebedeo?].

Pero el evangelista sabe que Jesús tenía un número más amplio de discípulos: un número superior al del mismo Bautista (4,1), de forma que los mismos fariseos se lamentan de que "todo el mundo se va tras *(opísō)* él" (12,19). Jn 6, al final del discurso sobre el pan de vida, narra que después de las objeciones de los "judíos", también "muchos de sus discípulos se volvieron atrás *(eis tà opísō)* y no andaban con él" (6,66). Estos "muchos" discípulos parecen distintos de la "gente" (6,2), pero también de los "doce", que inmediatamente después, por boca de Pedro declaran que quieren perseverar en su fe del "Santo de Dios" (6,67-69; cf la confesión paralela de Mc 8,27-29).

De hecho se ve que Jesús tiene también "discípulos" en Jerusalén, como José de Arimatea y Nicodemo (19,38-39); y en Betania, cerca de Jerusalén, tiene al "amigo" Lázaro (11,3.11) y a las dos hermanas Marta y María.

Efectivamente, también en Juan la idea del seguimiento y del discipulado se extiende a todos los creyentes (cf 8,12.31; 15,8); por eso el grupo de los discípulos sigue siendo indefinido e impreciso también en el cuarto evangelio: "Discípulos son ante todo los compañeros más allegados de Jesús, después también sus seguidores leales y finalmente todos los que después han creído en él... Aunque se conoce bien a los discípulos elegidos por Jesús, los creyentes posteriores quedan insertos en el discipulado. Es un importante proceso eclesial" (R. Schnackenburg, *o.c.,* 258). R. Brown *(El evangelio según Juan* I, Cristiandad, Madrid 1979, 126-127) añade que "en otros pasajes en que Jesús habla del futuro, los discípulos asumen los rasgos de dirigentes eclesiales. En Jn 21,15-17 se confía a Pedro el cuidado pastoral del rebaño. En 4,35-38 y 13,20 se da por supuesto que los discípulos tienen cierto cometido en la misión cristiana, mientras que 20,23 les otorga el poder de perdonar o retener los pecados de los hombres".

5. LOS DESTINATARIOS DE LA RADICALIDAD EVANGÉLICA. Con esta expresión hace ya varios decenios que se indican aquellas enseñanzas duras y exigentes de Jesús que imponen actos o actitudes de ruptura respecto a las formas habituales, humanas o religiosas, de obrar, y que se presentan a su vez con rasgos paradójicos o absolutos.

Hemos visto que Jesús impone a los discípulos, y especialmente a los doce, un seguimiento que supone el abandono de la profesión y de la familia; Jesús impone a los apóstoles o misioneros que partan sin equipaje y que para la comida y el alojamiento confíen en la acogida de los evangelizados.

Están además las exigencias generales o imperativas morales de llevar la propia cruz por causa de Jesús, hasta la renuncia de la propia vida (Mc 8,34-38 par), de preferirlo hasta llegar a odiar por él al propio padre y a la propia madre (Lc 14,26.27/Mt 10,37-39) y de renunciar a las propias riquezas para dárselas a los pobres (Mc 10,17-31 par, etc.). ¿Quiénes son sus destinatarios? ¿Sólo los primeros discípulos históricos de Jesús o todos los cristianos de todos los tiempos? ¿O bien esas exigencias son sólo "consejos evangélicos", destinados a la vida "religiosa" en el sentido que alcanzará este término en los siglos posteriores?

Remitiendo a la obra citada de T. Matura para un análisis detallado de los diversos textos, creemos que se puede concluir con él que lo único que puede llamarse "consejo", al no ser una prescripción dirigida a todos los creyentes, es la / virginidad por el reino de Dios (Mt 19,11-12; cf 1Cor 7,7). Todas las demás exigencias van dirigidas a todos los discípulos, y por tanto a todos los cristianos; obviamente, a los responsables de la comunidad y a los misioneros de forma especial, puesto que han de ser los primeros en dar ejemplo. Se duda, en cambio, en deducir si Jesús exigió a todos los cristianos abandonar sus bienes o mejor ponerlos en común para atender a los pobres y a los necesitados de la comunidad; sin embargo, éste es el sentido que aparece del conjunto de todos los textos evangélicos, y especialmente de la correlación que establece Lucas entre la llamada del rico (18,22.28) y el sistema de vida de los primeros cristianos (He 2,45; 4,32.35). Por eso las dudas parecen nacer, más que de los textos, de las consecuencias que se derivan. En efecto, "no hay nada en los textos examinados que permita reservar las exigencias radicales a un grupo restringido, sea cual sea... Los sinópticos extienden estas exigencias —incluso la puesta en común de los bienes— a todos los creyentes... El contenido de estas exigencias es muchas veces claro y duro; la forma de vivirlas en concreto se deja a la invención creadora de cada uno, como una interpelación inquietante" (p. 232). Pero, a mi juicio, los ejemplos de Ananías y Safira por una parte y de Bernabé por otra (He 4,36-5,11) invitan a no establecer un nivel igual de exigencia radical para todos; por eso queda espacio dentro de las comunidades cristianas para vocaciones "religiosas" más radicales que las otras, pero que deberían manifestarse como "signo" y estímulo a todos los cristianos en la actuación misma de la exigencia evangélica de compartir fraternalmente los bienes.

También J. Eckert concluye que

tanto la radicalidad en el seguimiento como los respectivos imperativos morales prescriben una orientación total al reino de Dios: "Se parecen a llamadas que quieren hacer del hombre un 'claro-oyente' (el momento lingüístico) y un 'clari-vidente' (el momento de contenido), para que él reelabore de vez en cuando en su propia situación y con imaginación los principios fundamentales del reino de Dios presentados ejemplarmente... Los radicalismos son la sal del anuncio de Jesús" (p. 325).

BIBL.: I. AGNEW F.A., *On the Origin of the Term "Apostolos"*, en "CBQ" 38 (1976) 103-113; AMMASSARI A., *I Dodici. Note esegetiche sulla vocazione dei Dodici*, Città Nuova, Roma 1982; AA.VV., *El Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; DUPONT J., *Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Abbaye de Saint-André, Brujas 1956; FREYNE S., *The twelve Disciples and Apostles*, Londres-Sydney 1968; FRIZZI G., *Carattere originale e rilevanza degli "apostoli-inviati" in Q/Lc 11,49-51; 13,34-35/Mt 23,34-36.37-39*, en "RBit" 21 (1937) 401-412; ID. *L'"apóstolos" delle tradizioni sinottiche*, en "RBit" 22 (1974) 3-37; GATTI G., *Temi biblici sulla missione*, EMI, Bolonia 1980; GUENTHER H.O., *The Footprints of Jesus. Twelve in Early Christian Traditions*, P. Lang, Nueva York 1985; KIRK J.A., *Apostleship since Rengstorf: towards a Synthesis*, en "NTS" 21 (1974-75) 249-264; KLEIN G., *Die zwölf Apostel*, Gotinga 1961; LEONARDI G., *Varietà di ministeri nelle comunità cristiane del primo secolo*, en L. SARTORI (ed.), *I ministeri ecclesiali oggi*, Borla, Roma 1977, 52-138; ID. *L'ecclesiologia e i ministeri nelle comunità paoline*, en "Parole di Vita" 16 (1981) 50-73 (en ambos estudios se tratan desde distintas perspectivas los temas "apóstoles" y "discípulos"); MÜLLER D., *Apostolo*, en *DCBNT* 127-136; RENGSTORF K.H., *Apostéllō*, en *GLNT* I, 1063-1195; RIGAUX B., *Los doce apóstoles*, en "Con" 34 (1968) 7-18; SCHMITHALS W., *Das kirchliche Apostelamt*, Gotinga 1961; SCHNEIDER G., *Die zwölf Apostel als "Zeugen"*, en *Apostelgeschichte* I, Teil, Herder 1980, 221-232; SEGALLA G., *La teologia missionaria della preghiera sacerdotale*, en *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, Paideia, Brescia 1983, 193-207; TESTA E., *La missione e la catechesi nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1981; VÖGTLE A., *Exegetische Reflexionen zur Apostolat des Amtes un der Amtssukzession*, en *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Leipzig 1977, 529-582; WALF K., *Das jüdische Schaliach-Institut. Rechtsinstitut und Vorbild des Apostelamtes?*, en "Cristianesimo nella storia" 1 (1980) 391-399.

II. ADINOLFI M., *Le discepole di Gesù*, en *Il femminismo della Bibbia*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1981, 173-192; BLENDINGER CH., MÜLLER D., BAUDER W., HAHN H.Ch., *Seguire, Discepolo*, en *DCBNT* 1717-1732; BRACHT W., *Jüngerschaft und Nachfolge zur Gemeindesituation in Markus-evangelium*, en *Kirche und Werden...*, Schöning Verlag, Munich 1976, 143-165; COULOT C., *Matériaux pour une étude de la relation "maître et disciple" dans l'A et le NT*, 2 vols., Estrasburgo (distribución privada); ID. *Recherches sur les récits bibliques de vocation*, en "Sémiotique et Bible" 24 (1981) 37-41; ECKERT J., *Wesen und Funktion der Radikalismen in Botschaft Jesu*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 24 (1973) 301-325; FABRIS R., *Jesús y los discípulos*, en *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985, 128-135; GRECANTI G., *La vocazione individuale nel NT*, Pont. Univ. Lat., Roma 1969; KOCH O., *Uno il vostro maestro. Discepoli e seguaci nel NT*, Città Nuova, Roma 1968; MATURA Th., *Il radicalismo evangelico. Alle origini della vita cristiana*, Borla, Roma 1981; MOLONEY F.I., *The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark*, en "Salesianum" 43 (1981) 487-516; MOLTMANN J., *Nachfolge und Bergpredigt*, Ch. Kaiser, Munich 1981 (las cuatro aportaciones se refieren a la radicalidad del sermón de la montaña y sus destinatarios); RENGSTORFT K.H., *Manthánō*, en *GLNT* VI, 1053-1237; SCHELKLE K.H., *Discepoli e apostolato*, Ed. Paoline, Roma 1966; SCHNACKENBURG R., *Discípulos, comunidad e Iglesia en el Evangelio de Juan*, en *El Evangelio según San Juan* III, Herder, Barcelona 1980, 251-267; SCHÜRMANN H., *Il gruppo dei discepoli di Gesù prototipo della vita monastica*, en "Servitium" 26-27 (1978) 115-134; SHERIDAN H., *Disciples and Discipleship in Matthew and Luke*, en "Biblical Theology Bulletin" 3 (1973) 235-255; STOCK K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältniss zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Biblical Institute Press, Roma 1975; ID. *Vangelo e discepolato in Marco*, en "Rassegna di Teologia" 19 (1978) 1-7.

G. Leonardi

ATEO

SUMARIO: I. *¿De qué ateísmo habla la Biblia?*: 1. El ateísmo "ético" de la Biblia; 2. Páginas bíblicas. II. *El hombre sin el Dios vivo y verdadero*: 1. El ateísmo como soberbia: *a)* La tentación del "bienestar", *b)* Las expresiones negativas del ateísmo que nace de la soberbia; 2. El ateísmo como necedad; 3. El ateísmo como impiedad. III. *El Dios a medida del hombre ateo*: 1. Dios ausente de la historia; 2. El ídolo: *a)* Los ídolos de los gentiles; *b)* El ídolo como tentación de Israel, *c)* Conclusión.

I. ¿DE QUÉ ATEÍSMO HABLA LA BIBLIA?

En una sola ocasión (cf Ef 2,12) aparece en la Biblia la palabra "ateo", pero con un significado que hay que precisar respecto a la resonancia actual de este término. Sólo algunos textos del AT recogen la declaración expresa de los impíos o necios: "Dios no existe" (cf Sal 14,1; 53,1). Sin embargo, hay que reconocer en seguida que estas afirmaciones no son teóricas ni se refieren directamente a la "existencia" de Dios, sino "éticas" y en conexión con la vida del hombre y con sus obras, valoradas en dependencia o no de un Dios legislador y juez de todos.

Estas distinciones hoy son admitidas y compartidas por todos los que estudian exegética y teológicamente la revelación bíblica sobre Dios y sobre el hombre en relación con él.

1. EL ATEÍSMO "ÉTICO" DE LA BIBLIA.

Un examen atento y a la escucha del mensaje bíblico parece invitar a preguntarse si está bien planteada hoy la alternativa entre el ateísmo de tipo bíblico y el de tipo teórico actualmente corriente. En efecto, ¿cuándo se hace una opción decisiva en la vida —y en la fe— de una criatura? ¿Cuando se niega la existencia de Dios (en sí) o cuando no se le reconoce ni se le admite involucrado en la existencia del propio hombre y del cosmos?

La respuesta que se deduce de toda la Biblia está en la línea de la segunda parte del dilema: ateísmo humano es ya el "ético". Por lo demás, el anuncio fundamental de la revelación judía y cristiana no es tanto sobre la existencia de Dios (Dios existe), sino sobre su presencia como Dios vivo al lado y dentro de la historia humana [/ Dios].

2. PÁGINAS BÍBLICAS.

Aunque limitamos nuestro estudio a los textos principales, son numerosos los capítulos de la revelación bíblica relativos a la figura del ateo y a las "opciones ateas" que pueden hacer los hombres.

— Los escritos proféticos hablan de la presencia de impíos que oprimen a los inocentes en la misma comunidad israelita. Ellos legitiman su comportamiento afirmando que Dios no ve, y que por tanto no se preocupa ni hace justicia en favor de los oprimidos. Así en Is 5,18-20; 29,15; 66,5; Jer 5,11-13; 14,12-18; Ez 8,7-12; 9,9; Sof 1,12.

— En los textos sapienciales se desenmascara la figura del impío en comparación con la del hombre sabio, que cree en Dios. Es particularmente eficaz la contraposición entre las dos categorías de personas en Sab 2 (y en toda la sección de Sab 2-5). Es célebre la consideración (en la cual se inspiró luego Rom 1,18-32) de Sab 13 sobre la necedad de la idolatría: ¡detenerse en las criaturas mientras se busca a Dios creador! En el libro de Job se juzga como camino recorrido por hombres perversos aquel que lleva a decir, dirigiéndose a Dios: "¡Está lejos de nosotros! ¿Qué puede hacernos el todopoderoso?" (Job 22,12-20).

— Algunos salmos traducen en una reflexión orante el juicio de condenación sobre los necios: los que, negando una presencia divina en la historia, se permiten oprimir a los pobres y jactarse orgullosamente de su poder y de su ateísmo moral. Son de especial eficacia los textos íntegros de algunas composiciones salmódicas: Sal 10; 14; 53; 94. Pero véanse también Sal 36,2-3; 59,8; 73,11; etc.

— San Pablo alude a un trasfondo de ateísmo moral —o de idolatría, marcada por el rechazo del Dios vivo y verdadero— cuando quiere afirmar la presencia del pecado y de sus consecuencias en el mundo: Rom 1,18-32. Y en la carta a los Efesios, comparando la situación religiosa de los cristianos procedentes del judaísmo con la de los cristianos procedentes del paganismo, afirma que estos últimos carecían de las múltiples experiencias del Dios vivo y verdadero de Israel: "Estabais en otros tiempos sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a las alianzas, sin esperanza de la promesa y sin Dios (a-teos) en el mundo" (Ef 2,12). Como puede deducirse del examen de este texto, se trata de cinco exclusiones no tanto absolutas, sino más bien en relación con el antiguo pueblo de Israel. Estaban "lejos" (cf Ef 2,17) respecto a los israelitas "cercanos" a Dios"; la suya era una situación antes y más que un rechazo formal de Cristo y del mismo Dios de las esperanzas judías.

II. EL HOMBRE SIN EL DIOS VIVO Y VERDADERO. A diferencia de los textos del NT —que por lo demás no consideran propiamente la figura del impío-ateo, ni siquiera entre los no-judíos—, los que hablan de la negación de Dios en el AT tienen muchas veces como referencia al israelita: su ateísmo práctico (ético) es una desviación y un alejamiento de Dios, debido a las sugestiones y tentaciones derivadas del bienestar, de situaciones de poder, del contacto con la idolatría. ¿Quién es, por tanto, el hombre que niega a Dios, según la Biblia?

1. EL ATEÍSMO COMO SOBERBIA. Una primera nota fundamental de la impiedad humana, la que lleva a la negación al menos práctica de Dios, se deriva de la renuncia a la propia condición creatural. Las diferencias "teológicas" bíblicas desarrollan múltiples acentos en el juicio sobre las causas y manifestaciones del ateísmo que nace de la soberbia humana.

a) *La tentación del "bienestar".* No pocas veces la lectura de los textos del AT lleva a la consideración sobre al ateísmo ético —es decir, al rechazo concreto de Dios— debido a condiciones de seguridad y de bienestar, como si la gestión personal de la propia existencia presente y futura llevase a olvidar y a negar a Dios;

— una valoración de este tipo está ya presente en algunas páginas de tipo profético: por ejemplo, las de Oseas (Os 2,7.10-11.14; 10,1-4); las frecuentes páginas del predicador deuteronómico (cf Dt 6,10-13; 31,20; 32,15-20); las de Jeremías (cf Jer 2, 7-13);

— es particularmente enérgico el juicio de Isaías contra la soberbia del pueblo de Dios, que se ha dejado embriagar por sus medios de subsistencia y de autodefensa, y por consiguiente se olvida de Yhwh o no lo incluye en su existencia: Is 5,11-17; 18,1-6; 2,6-22 (cf Jer 17,5-8);

— la reflexión sobre la tentación del ateísmo que proviene de las condiciones de bienestar aparece con frecuencia en los escritos sapienciales: aun cuando no se rechace expresamente a Dios, de hecho algunos se inclinan insensiblemente a prescindir de él. Véase Si 5,1-8; 11,12-28; Job 27,13-23; Sal 49; 73 (cf Lc 12,16-21).

b) *Las expresiones negativas del ateísmo que nace de la soberbia.* La presunta autonomía respecto a Dios, engendrada por la posesión de bienes materiales, no lleva necesariamente a declaraciones expresas de rechazo de Dios (como en el caso más típico del "necio"); sin embargo, el hombre se inclina a olvidarse de Dios, a organizarse por sí solo, a ser soberbio y arrogante frente a los demás hombres.

Éstas son las constataciones más frecuentes en la Biblia, según los textos ya recordados. El hombre deja de adorar a Dios; se olvida de estarle agradecido, como si todo dependiera tan sólo de él (véanse en particular los textos sapienciales).

2. EL ATEÍSMO COMO NECEDAD. Dos figuras típicas (aunque marginales) del AT sirven para caracterizar la actitud atea de los que, aun sin manifestarse soberbios y presuntuosos, se sitúan, sin embargo, fuera de una relación con Dios: el marido de Abigaíl, al que la Biblia recuerda con el nombre de Nabal (que significa "necio"), y la mujer de Job, a la que su marido —después de pronunciar ella frases ofensivas contra la fe en Dios— le dijo en plan de reproche: "Hablas como una necia" (como una *nabala).*

Ambos textos (1Sam 25,2-42; Job 2,7-10; véase también el episodio de Tobías con su mujer: Tob 2,11-14) proponen la "etimología teológica" de la necedad humana, la que lleva a negar a Dios, o incluso solamente a ignorarlo en la vida: Nabal y la mujer de Job (así como la de Tobías) se muestran autosuficientes y orgullosos de las cosas que tienen o que hacen; no manifiestan ningún interés por Dios. Además, en relación con los que son creyentes y temerosos de Dios, semejantes individuos se muestran insolentes y ofensivos;

— la necedad se convierte en irreligiosidad, pero también en tendencia a "hacer el mal y no el bien" en perjuicio de los hombres sencillos e indefensos; así en el Sal 14 y 53;

— según los escritos sapienciales, la presencia del necio es motivo de aflicción y de deshonor en una familia: Prov 10,1; 17,21; Si 22,3-6.

Pueblo necio y estúpido fue Israel cuando pecó contra Dios, que le había engendrado, sostenido y protegido. Expresión de su necedad es su ingratitud y su desobediencia al Señor: Dt 32,5-6 (cf Is 1,2-4; Os 11,1-4).

Pero también es una necedad el insulto contra Yhwh por parte de los pueblos que oprimen a Israel; en efecto, mientras que no son más que el instrumento divino para castigar la infidelidad de Israel, se empeñan en asumir el tono arbitrario de ofensa contra Dios mismo: Sal 74,18-23 (cf Is 10,5-19; 36-37).

Finalmente es singular el juicio de necedad que reserva el libro de Job a los amigos, que —en su defensa de la justicia de Dios frente a los lamentos de Job— no hablan según la fe: "No habéis hablado de mí como mi siervo Job" (cf Job 42,7-9).

3. EL ATEÍSMO COMO IMPIEDAD. El hombre impío *(raša')* en su comportamiento es objeto de interés para la Biblia. La figura que ésta nos presenta de él parece acercarse a veces a las dimensiones titánicas de quien resiste a Dios (véanse ciertos textos de tono apocalíptico: cf Ez 38-39; 1Tes 2,6-12; Ap 13,11-18). Es muy frecuente la caracterización de la impiedad como negación concreta de Dios y como agresión efectiva contra los que son piadosos y humildes.

El AT utiliza unas 343 veces la raíz verbal que expresa impiedad y culpa. Su uso es especialmente frecuente en los salmos y en los escritos sapienciales.

— Los malvados no temen a Yhwh, y por eso insultan y oprimen impunemente a los justos. Lo observan con frecuencia los profetas y los sabios en el AT. Más aún: es típico del malvado conculcar la justicia y el derecho de los que temen a Dios: cf Sal 10; 17; 37; 94.

— Por consiguiente, es espontáneo recurrir a Dios, especialmente a través de la súplica, para que ponga

fin al orgullo de los impíos: con su conducta son una ofensa contra Dios omnipotente y providencial: cf Sal 139,19; 140,5; Jer 12,1-4.

— La confianza en Dios por parte de los oprimidos no se verá defraudada: ¡quedará vencida la necedad de los hombres! Ciertamente intervendrá Dios; aunque no se vea cuándo ni cómo este orden divino sustituirá al mundo trastornado por los malvados: cf Is 13,11; Mal 3,18; Qo 8,13; Job 15,20; Hab 1,12-2,4.

III. EL DIOS A MEDIDA DEL HOMBRE ATEO. ¿Quién es entonces el Dios negado u olvidado por el hombre soberbio, necio e impío? Respecto a Yhwh —el Dios que se reveló a Israel como vivo y elocuente—, el ateo bíblico piensa en una divinidad genérica, que no habla, que no juzga y que por eso no inspira temor.

1. DIOS AUSENTE DE LA HISTORIA. Fundamentalmente, el hombre que se percibe en los textos bíblicos que hablan del rechazo de Dios es un ser emancipado de la tutela y de la presencia de Dios mismo.

No se teoriza sobre la emancipación espiritual que se ha alcanzado, sino que se la vive y se la proclama de forma descarada.

— Respecto al oprimido y el "pobre", o bien en circunstancias que requerirían actitudes de fe profunda, el ateo lanza su desafío: ¿Dónde está Dios? ¿Qué puede hacer en esta situación? ¡Que muestre lo que es capaz de hacer respecto a los proyectos humanos! Y estas posiciones agudizan la prueba de fe de los que temen a Dios. Véanse Sal 10,4.6.11.13; 42,4.11; 79,10; Miq 7,10; Jl 2,17; Mal 2,17.

— Estos interrogantes en torno a la presencia efectiva de Dios dentro de las peripecias de los hombres tienen un significado radicalmente distinto en labios del impío y del soberbio —que ha alejado a Dios de su horizonte— y en labios del que está pasando una época de / "desierto" espiritual. En este segundo caso es Dios mismo el que tienta al hombre para purificar su fe —aun dándole la impresión de que se ha alejado de la historia— para hacerse buscar e invocar de hecho, como si estuviera a un paso del que está en la prueba. El impío y el probado por Dios hacen casi las mismas afirmaciones sobre la presencia y la providencia divinas, pero el ánimo del primero lanza un reto, mientras que el segundo vive un drama: éste sabe que Dios está cerca y que puede, mientras que aquél piensa que Dios está lejos y, en todo caso, no le interesa que intervenga. Es significativo el hecho (ya señalado) de que tengan que buscar el perdón divino los amigos de Job, que habían hablado en defensa —según creían— de Dios y de su justicia (cf Job 42,7-9), mientras que Job es elogiado por su fe, a pesar de haber escandalizado a los amigos con las expresiones de su ánimo sacudido por la prueba-desierto, debido a la aparente ausencia de Dios en su vida (cf Job 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21, etc.). También expresan muy bien esta experiencia dramática de prueba de la fe los salmos de los enfermos y oprimidos (cf Sal 22; 38; 69; 71; 88; etc.).

2. EL ÍDOLO. El ídolo es una divinidad reducida a las medidas del hombe. La actitud religiosa que lleva a esta relación con lo divino difiere de la del impío o de la del soberbio, que considera a Dios ausente de la historia humana. En nuestro caso, no se aleja uno de Dios, sino que se acerca a él de forma indebida: el hombre no accede creaturalmente a Dios y a su misteriosa presencia y omnipotencia, sino que atrae a sí mismo a la divinidad y la reduce a sus exigencias religiosas.

El tema de la idolatría está presente —como denuncia de un riesgo (cf 1Cor 10,14; 1Jn 5,21)— también en el NT. Pero este tema caracteriza sobre todo a la experiencia y al mensaje del AT, y aparece en él según las tres grandes modalidades de la palabra de Dios, que en él está presente y se escucha: como *tôrah* (en el Pentateuco), como "profecía" (en los libros históricos y propiamente proféticos) y como "sabiduría" (en los escritos relacionados con este género literario). Aunque limitemos nuestra presentación a unas cuantas indicaciones orientativas, vendrá bien para la claridad del tema distinguir dos puntos fundamentales.

a) *Los ídolos de los gentiles.* Cuando habla no tanto de las representaciones sensibles de la divinidad, sino del hecho de la referencia a Dios por parte de los otros pueblos, el AT no niega generalmente la verdad de este hecho. La religiosidad es un hecho humano universal, cuya realidad puede ciertamente sufrir crisis y deformaciones —según se ve cuando se la examina a la luz de la propia experiencia religiosa (tal es el caso de los textos "apologéticos" del Segundo Isaías, de Daniel y de Baruc: cf Is 40,18-19; 44,9-20; Bar 6; Dan 14)—; pero el hombre de la Biblia no la niega como posible y auténtica (puede verse en este sentido, como resumen de toda una tradición anterior, el discurso de Pablo en Atenas: cf He 17,22-31).

¡Los no judíos no son ateos! Su religiosidad queda empobrecida debido a su referencia a los ídolos (extraños y múltiples) y al recurso a prácticas muy poco respetuosas de lo absoluto de Dios. Pero inconscientemente buscan y dan culto al único Dios verdadero, al que Israel (y el cristianismo) adora, el que de hecho salva a todos; así lo profesan el AT y el NT (cf Is 40,21-24; Dan 3,28-30; Is 2,2-5; 19,16-25; He 10,34-35; Rom 2,12-16) en muchas de sus páginas.

b) *El ídolo como tentación de Israel.* La enseñanza insistente de los profetas, especialmente de los del segundo período monárquico —desde los tiempos de Elías (mitad del siglo IX) hasta los de Jeremías y Ezequiel (mitad del siglo V)— afirma la trascendencia y el carácter misterioso del Dios vivo y verdadero, con el que se ha encontrado Israel y a quien ha conocido en las sucesivas revelaciones de sí mismo que él ha hecho.

En conjunto, los guías espirituales de Israel no denuncian como grave y difundido el ateísmo, sino más bien una religiosidad menor y reductiva en la relación con Yhwh. Ésta se manifiesta (desde los tiempos más remotos) en el intento de representar *concretamente al Dios vivo del Sinaí* (cf la prohibición de las imágenes de Dios: Ex 34,17; 20,4; Dt 4,9-20; etc.). Más tarde crece el riesgo de desviación y de infidelidad en las mismas manifestaciones cultuales suntuosas, pero formalistas y alejadas del compromiso de la vida (cf Am 4,4-5; Is 1,10-20, 29,13-14; Sal 50; etc.).

En estas intervenciones de los profetas surge continuamente una intuición: de un Yhwh rodeado de este modo de signos de religiosidad —y quizá representado sensiblemente en una estatua (como en Betel)— Israel siente la tentación de hacerse un Dios a su medida y según sus necesidades; un Dios con quien de hecho habla (con expresiones cultuales), pero que ha dejado ya de hablar a su pueblo, ya que éste no espera sus intervenciones; un Dios que ya no está vivo, es decir, que no es imprevisible y sorprendente. Su presencia en la historia queda reducida a los momentos en que Israel lo requiere y según la medida y las modalidades que le asigna.

Una página distinta sobre la tentación idolátrica del pueblo de Dios

—en tiempos de los profetas preexílicos sobre todo— es la que se refiere a las sugestiones religiosas por parte de los pueblos cananeos, con los que Israel se encontró (y no destruyó) en tierras de Palestina. Su "baalismo" (un dios de la naturaleza y no de la historia) y sus diversas expresiones menores de religiosidad (la magia, la adivinación, etc.) tentaron a menudo al pueblo de Dios. En el contacto con los pueblos vecinos, sobre todo los fenicios y los egipcios, el pueblo hebreo encuentra nuevas provocaciones a la infidelidad con Yhwh en extraños "sincretismos" religiosos y como alternativas más fáciles y cómodas a su fe (cf Dt 6,14-19; 13,2-18; Jer 7; Ez 8; etc.).

c) *Conclusión.* El ateísmo del que habla la Biblia resulta bastante más concreto y complejo que el que se limita a negar simplemente la existencia de Dios. Sus diversas expresiones manifiestan una única actitud original probable: el no reconocer a un Dios vivo y presente en la historia, tal como él se reveló. Y en esta tentación se cae siempre que se afirma uno a sí mismo en alternativa frente a Dios (como si uno temiera por sí, al acogerlo a él presente y "providente"). Pero en el riesgo de un Dios disminuido —y por tanto a medida del ídolo— se cae igualmente cuando uno tiene una "confianza" errónea en sí mismo: la que se manifiesta en un culto formalista (véase la predicación profética) o quizá en una "competencia" sobre él, que cierra el camino a sus sorpresas y a su misterio (véase el objetivo de los libros de / Job y del / Qohélet).

BIBL.: Dion P.E., *Dieu universel et peuple élu,* Cerf, París 1975; Leeuven C. Van, *raša',* en *DTMAT* II, 1021-1029; Ravasi G., *Il libro dei Salmi,* Dehoniane, Bolonia 1981, I, 261-270 (= Sal 14); 1983, II, 79-86 (= Sal 53); Saebo M., *nabal,* en *DTMAT* II, 46-53; Seybold K., *terāphīm,* en *DTMAT* II, 1324-1328; Staehli H.P., *ga'ah,* en *DTMAT* II, 545-549; Stauffer E., *átheos,* en GLNT IV, 1968, 464-470.

A. Marangon

B

BARUC

SUMARIO: I. *Una antología tardía.* II. *Las cuatro páginas del libro.* III. *La carta de Jeremías.*

I. UNA ANTOLOGÍA TARDÍA. Esta obra deuterocanónica, según la técnica de la pseudonimia bastante frecuente en la literatura bíblica y apócrifa de la época helenista, se coloca bajo el patronazgo de Baruc ("Bendito"), el fiel secretario de Jeremías (cf Jer 32; 36; 43; 45); así se explica su posición en la Biblia católica, detrás de Jeremías y de las Lamentaciones. En realidad, se trata de una antología de diversos trozos de redacción tardía (probablemente del siglo II a.C.), que han llegado a nosotros solamente en griego. Quizá el salmo penitencial inicial (1,13-3,8) fuera compuesto en hebreo; algunos exegetas piensan que puede suponerse una matriz hebrea o aramea para todas las perícopas que componen la antología. De cualquier forma, se trata de una cuestión de difícil solución.

II. LAS CUATRO PÁGINAS DEL LIBRO. Idealmente podemos pensar que el libro de Baruc puede copiarse en cuatro grandes folios; cada uno de ellos recoge una sección de esta antología de géneros literarios diferentes. La primera página comprendería 1,1-14, y es una especie de *prólogo histórico.* Se trata de una perícopa bastante compleja y artificiosa, redactada en un lenguaje cargado de datos históricos. Parece servir de introducción al texto penitencial que viene a continuación. Por primera vez aparece también la idea de una peregrinación anual de la "diáspora" a Jerusalén.

La segunda página de la antología es, por el contrario, una *liturgia penitencial* (1,15-3,8), un género de enorme éxito en el posexilio, cuando se intentaba interpretar la tragedia del destierro como la consecuencia de la aplicación por parte de Dios de la teoría de la retribución "pecado-castigo". El sufrimiento presente se ve como consecuencia de la participación *in solidum* en el pecado de los padres (cf Esd 9,6-16; Neh 9,6-37; 1,5-11; Is 63,7-64,11; Si 36,1-19; Dan 3,26-45; 9,4-19). Las relaciones bastante claras que nuestro texto presenta con Dan 9,4-19 pueden ser útiles para señalar su fecha de composición. Pero la perícopa resulta muy cargada, construida en una andadura *in crescendo* marcada por repeticiones enfáticas y barrocas. El movimiento estructural de la composición es doble, y comprende una confesión de los pecados (1,15-2,10) y una súplica (2,11-3,8). Los temas son los tradicionales: evocación de los pecados pasados, reconocimiento repetido de la propia culpabilidad, recuerdo de los castigos infligidos por la justicia de Dios, súplica y confianza en las promesas divinas.

La tercera página de la antología contiene más bien un *himno sapiencial* (3,9-4,4). Como Si 24, este himno tiende a identificar la / sabiduría divina con la *tôrah,* "el libro de los mandamientos de Dios, la ley que permanece eternamente" (4,1). Este poema se hizo popular gracias a su uso en la liturgia judía del *Kippur* y en el leccionario cristiano de la vigilia pascual.

La cuarta y última página es una *homilía profética,* inspirada sobre todo en el Segundo Isaías (Is 40,4; 41,19; 42,15-16; 49,11) y relacionada también con los apócrifos *Salmos de Salomón* (siglo II a.C.). En contra de la infidelidad de Israel que conduce a la catástrofe, surge el Señor fiel, llamado con un título bastante extraño en la Biblia: "Eterno" (4,10.14.22.35; 5,2). El horizonte hacia el que se proyecta la homilía es el de Jerusalén inmersa en la "magnificencia de la gloria que te viene de Dios" (5,1), en la alegría, en la paz, en la justicia.

III. LA CARTA DE JEREMÍAS. La Vulgata añade a esta antología una quinta página, que suele titularse la *Carta de Jeremías.* Se trata de una requisitoria antiidolátrica, cuya atribución a Jeremías es fruto de la acostumbrada praxis de la pseudonimia (la referencia a la "carta a los desterrados" de Jer 29). Este escrito parece que ha de colocarse entre el 250 y el 120 a.C. Lejos de la finura del pequeño tratado sobre la idolatría de Sab 13-15 o de la ironía de Is 44,9-20 y de la pasión polémica de Jer 10,3-13, el texto es un escrito apologético bastante sobrecargado, marcado por una especie de estribillo antifonal que, a pesar de sufrir ligeras variantes, se mantiene en este módulo constante: "Por donde se pueden ver que no son dioses. Por tanto, no les tengáis miedo" (vv.14.22.28.39.44.51.56.64.68).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1309-1340; AUGUSTIN F., *Baruch und das Buch Jeremia*, en "ZAW" 67 (1955) 50-56; LOMBARDI L., *Geremia-Baruc*, Ed. Paoline, Roma 1983²; PENNA A., *Baruc*, Marietti, Turín 1953; WAMBACQ B.N., *Les prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19)*, en "Bib" 40 (1959) 463-475; ID. *L'unité littéraire de Bar I-III, 8*, en *Sacra Pagina* I, Gembloux 1959, 455-460.

G. Ravasi

BAUTISMO

SUMARIO: I. *La praxis bautismal en la época apostólica:* 1. Testimonio de los Hechos; 2. Bautismo y profesión de fe; 3. Jesús en el origen del bautismo cristiano. II. *El bautismo de Juan y el bautismo cristiano.* III. *La doctrina del bautismo en el evangelio de Juan:* 1. El bautismo como renacer de lo alto; 2. El bautismo nace de la cruz. IV. *El bautismo en la doctrina de san Pablo:* 1. El bautismo como asimilación a la muerte y resurrección del Señor; 2. El bautismo nos hace hijos de Dios; 3. El bautismo como nueva circuncisión; 4. El bautismo como lavatorio. V. *El bautismo en la primera carta de Pedro:* 1. El bautismo como "antitipo" del diluvio; 2. El bautismo y el sacerdocio universal.

El bautismo es el acto del nacimiento del cristiano, y tiene, por tanto, una importancia fundamental. Pero uno es cristiano en la medida en que se adhiere por la fe a Cristo y por medio de él comulga con todos los hermanos en la fe. De aquí la importancia que asume en el bautismo la / fe, así como su dimensión eclesial. Todos estos problemas se advierten hoy con agudeza y afectan a no pocos aspectos pastorales; pensemos, por ejemplo, en el bautismo de los niños. Ese bautismo, ¿tiene sentido realmente donde no está suficientemente garantizada una educación en la fe dentro de la familia o en otro ambiente? Y para un adulto, que quiera quizá vivir en la fe, pero la vive aisladamente, ¿no es quizá el bautismo un estímulo a trascenderse y a unirse a la comunidad?

Aunque se trate de problemas típicamente modernos, la Biblia está llena de indicaciones histórico-teológicas, que de alguna forma pueden ayudarnos a resolverlos.

I. LA PRAXIS BAUTISMAL EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA. Ante todo hay que advertir que la praxis del bautismo no sólo está atestiguada desde la época apostólica, sino que es incluso el sacramento del que se habla más en todo el NT. Es esto una señal evidente de su originalidad, precisamente porque habría faltado tiempo para tomarlo prestado de otros ambientes, aunque no pueden negarse ciertas analogías con ritos similares de ablución, usados sobre todo en el mundo judío. Pensemos, por ejemplo, en las diversas abluciones de Qumrán y en el mismo bautismo de Juan, que sólo vagamente recuerda al bautismo cristiano, aunque pudo haber influido en él de alguna manera.

1. TESTIMONIO DE LOS HECHOS. Los Hechos de los Apóstoles demuestran constantemente que el primer paso que hay que dar para ser cristiano es hacerse bautizar, aceptando la fe proclamada por los apóstoles. Así, por ejemplo, después del discurso de Pedro para comentar el suceso de pentecostés, cuando la gente le pregunta qué ha de hacer para salvarse, Pedro responde: "Arrepentíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para el perdón de vuestros pecados; entonces recibiréis el don del Espíritu Santo" (He 2,37-38).

El bautismo está aquí claramente unido a la fe, que exige la conversión de los pecados y produce como fruto una presencia particular del Espíritu. Como se ve, el bautismo no es un gesto aislado, que valga en sí y por sí mismo, sino que está vinculado a todo un conjunto de actitudes espirituales, producidas en parte por él y presupuestas en parte. En cierto sentido es como la síntesis de todos los elementos que constituyen la "novedad" cristiana; sobre todo es fundamental la relación bautismo-fe, que se expresa de nuevo inmediatamente después en el texto recordado, cuando se dice que "los que acogieron su palabra se bautizaron; y aquel día se agregaron unas tres mil personas" (2,41).

También de los primeros creyentes de Samaría se dice que, después de haber escuchado el anuncio de Felipe, "hombres y mujeres creyeron en él y se bautizaron" (8,12). Tras el encuentro del diácono Felipe con el eunuco de la reina Candaces, al que había explicado la profecía de Is 53,7-8, al llegar junto a un manantial, el eunuco le dice: "Mira, aquí hay agua, ¿qué impide que me bautice?... Bajaron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó" (8,36-38). Ni siquiera Saulo se libra de la ley del bautismo (9,19). Pedro bautiza a los de la casa de Cornelio después de haber visto que los signos del Espíritu empezaban ya a manifestarse en aquellos primeros creyentes paganos (10,47-48).

También Pablo, que será el gran teólogo del bautismo, lo practica continuamente en su múltiple actividad misionera. Así, en Filipos bautiza a Lidia, después de que el Señor hubiera abierto "su corazón para que aceptase las cosas que Pablo decía" (16,14-15). Igualmente, en Filipos bautizó al carcelero después de la prodigiosa liberación de la cárcel por obra de un imprevisto terremoto: "Y le anunciaron la palabra del Señor a él y a todos los que había en su casa. A aquellas horas de la noche el carcelero les lavó las heridas, y seguidamente se bautizó él con todos los suyos" (16,32-33).

Aquí, como en el caso anterior, se habla del bautismo conferido a toda la familia; pero siempre está vinculado a la fe, como se deduce del diálogo del carcelero con Pablo y con Silas (16,30-31). La referencia a la familia, que incluye normalmente también a los pequeños, según algunos (J. Jeremias, O. Cullmann, etc.) es un buen indicio del bautismo concedido a los niños, que muy pronto se hará práctica común en la Iglesia (siglo II).

También en Corinto, después de la predicación de Pablo, "Crispo, el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su familia; y muchos de los corintios que habían oído a Pablo creyeron y se bautizaron" (18,8). En Éfeso, habiéndose encontrado con algunos discípulos que habían sido bautizados sólo en "el bautismo de Juan", les invitó a hacerse bautizar "en nombre" de Cristo: "Al oírlo, se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo les impuso las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar" (19,4-6).

2. BAUTISMO Y PROFESIÓN DE FE. De todo lo dicho resulta evidente que el bautismo es el rito que presupone e inicia, al mismo tiempo, en la fe cristiana, de la que es la proclamación pública, y constituye además un compromiso a vivirla delante de los demás. La predicación del evangelio incluye también el anuncio del bautismo como sacramento para significar y producir la novedad cristiana.

A la luz de cuanto venimos diciendo se puede comprender lo que Pablo escribe a los corintios —indignado al ver que estaban divididos entre sí y que algunos declaraban que pertenecían a él— y que parece disminuir la importancia del bautismo: "Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, excepto a Crispo y a Gayo. Así nadie puede decir que fuisteis bautizados en mi nombre... Pues Cristo no me mandó a bautizar, sino a evangelizar..." (1Cor 1,14-17).

Se trata indudablemente de una afirmación hiperbólica, que quiere resaltar la primacía de la evangelización, de la que el bautismo es, sin embargo, la coronación. Por otra parte, hay en ese texto una frase que puede ayudarnos a comprender por qué se expresó Pablo de esta manera: "Nadie puede decir que fuisteis bautizados en mi nombre" (v. 15).

Más de una vez, en el libro de los Hechos, se dice que el bautismo se administraba "en el nombre de Jesucristo" (2,38; etc.); es una frase más bien genérica y sobre la cual disputan los exegetas. Algunos la han interpretado como si se tratara de la fórmula con que se administraba el bautismo; otros como si quisiera decir: "por la autoridad que viene de Cristo". En relación con el texto de Pablo ("nadie puede decir que fuisteis *bautizados en mi nombre"),* esta fórmula parece significar más bien casi una especie de apropiación espiritual, que el apóstol niega, ya que él es sólo un administrador del sacramento, mientras que para Cristo la cosa es verdadera en el sentido de que el bautismo consagra efectivamente a él, convirtiendo al cristiano en una especie de propiedad suya.

La única diferencia es que en 1Cor 1,15 se dice "*en* mi nombre" (EIS *tò emòn ónoma),* mientras que en He 2,38 se dice "*sobre* el nombre (EPÌ *tṓ onómati)* de Jesucristo", y en He 10,48 "*en* el nombre (EN *tṓ onómati)* de Jesucristo".

Pero por todo el conjunto parece que las tres preposiciones no cambian el sentido de las cosas; no son más que variantes para decir que el bautismo une a Cristo y "consagra" misteriosamente a él y no a un hombre, aunque sea tan grande como Pablo.

3. JESÚS EN EL ORIGEN DEL BAUTISMO CRISTIANO. Precisamente porque el bautismo guarda una relación muy particular con Cristo y porque se practicó desde el comienzo de la experiencia cristiana, estamos obligados a pensar que se deriva directamente de Cristo. Es posible encontrar huellas de ello en varios pasajes de los evangelios, aun admitiendo que sufrieron algunos retoques a la luz tanto de la fe pospascual como de la praxis litúrgica posterior.

En este sentido son significativas las conclusiones de los dos primeros sinópticos, donde el bautismo forma parte esencial del mandato universal confiado por Jesús a sus apóstoles: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado se salvará, pero el que no crea se condenará. A los que crean les acompañarán estos prodigios: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas" (Mc 16,15-18).

El mandato misionero en Mateo, aunque es sustancialmente igual, tiene también notables diferencias: "Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,18-20).

Me parece que en estos dos textos es fundamental tanto la "predicación" de la fe, sin limitación geográfica y mucho menos de raza ("Id por todo el mundo y *predicad el evangelio a toda criatura"),* como su aceptación. Pero junto a la fe se exige el bautismo, que no puede ser solamente una ratificación externa de la fe, sino algo más profundo, que realiza lo que significa en su rito externo.

Y eso "más profundo" debería estar precisamente en la palabra que sólo nos refiere san Mateo, recogiéndola probablemente de la praxis litúrgica de su tiempo: "Bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"; allí "en el nombre" no significa simplemente "con la autoridad", sino más bien consagrándolos y casi insertándolos en el seno del misterio trinitario, como parece señalar también la preposición de movimiento (EIS *tò ónoma).* Si la fe es la aceptación del misterio, el sacramento es la introducción total en el misterio trinitario, en donde todo es asombro y maravilla.

En este sentido, como indicación de esta novedad de relaciones con el Dios-Trinidad, no tiene por qué sorprender el conjunto de "signos" que menciona Marcos y que acompañarán "a los que crean": hablar lenguas nuevas, echar a los demonios, etc. ¿No pueden significar, a modo de ejemplo, la "novedad" que surge en la historia mediante la fe y el sacramento? Y la promesa de Cristo de "estar" con los "suyos" todos los días hasta el fin del mundo, ¿no podría aludir al hecho de que, sobre todo mediante el bautismo "en el nombre" de la Trinidad, él está presente y operante en el corazón de sus fieles?

II. EL BAUTISMO DE JUAN Y EL BAUTISMO CRISTIANO.

En este punto también es posible ver la diferencia que hay entre el bautismo cristiano y el de Juan, que era un simple rito externo, aunque con un simbolismo purificatorio que podía captar fácilmente la gente como una invitación a una renovación interior. Es lo que nos indica expresamente el evangelio de Marcos: "Juan Bautista se presentó en el desierto bautizando y predicando un bautismo *para la conversión* y el perdón de los pecados" (Mc 1,4).

Pero la suya era sólo una fase transitoria, en espera de la definitiva, en la que habría de darse el don del Espíritu: "Detrás de mí viene el que

es más fuerte que yo... Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará en el Espíritu Santo" (vv. 7-8). En Mateo se añade "y fuego" (3,11), acentuando la dimensión escatológica del bautismo, pero también la transformación interior que éste realiza, purificadora como el fuego, a lo que se añade la fuerza del Espíritu que Cristo dará a los suyos en plenitud.

Y el / Espíritu es el don del Padre y del Hijo; por eso el bautismo cristiano se convierte no sólo en comunión con el misterio trinitario, sino también en expresión del dinamismo de la gracia que dimana de él.

III. LA DOCTRINA DEL BAUTISMO EN EL EVANGELIO DE JUAN. También la tradición joanea, aunque recogiendo diversos materiales, confirma la presencia particular del Espíritu en el bautismo cristiano. Esto es lo que declara el Bautista al ver a Jesús que acude a hacerse bautizar: "Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Sobre el que veas descender y posarse el Espíritu, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Yo le he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios" (Jn 1,33-34). El agua seguirá siendo indispensable por su carácter significativo de purificación y de fecundación vital, pero lo determinante será el Espíritu. Y es precisamente en fuerza del Espíritu, que es don de Cristo, como los futuros bautizados participarán de lo que es típico de Cristo, esto es, de su filiación divina. Es lo que nos dirá más ampliamente san Pablo.

Pero, por lo demás, es lo que nos enseña también san Juan en el diálogo de Jesús con Nicodemo, en donde el maestro divino hace por lo menos cuatro afirmaciones, bastante importantes, ligadas todas ellas entre sí.

1. EL BAUTISMO COMO RENACER DE LO ALTO. La primera es que para entrar en el reino de Dios, hay que "nacer" de nuevo: "Te aseguro que el que no nace de lo alto *(ánōthen,* que puede significar también "de nuevo") no puede ver el reino de Dios" (Jn 3,3). La idea fundamental es la de un nuevo "nacimiento", que deriva su fuerza sólo del poder de Dios ("de lo alto"). No tiene nada en común con el nacimiento natural, sino que produce también, en cierto sentido, una nueva vida, como se dice (en el prólogo) de los que han "acogido" en la fe al Hijo de Dios hecho carne (1,13).

A continuación, ante la dificultad de Nicodemo de aceptar esto, como si se tratase de volver al seno maternal, Jesús especifica cuáles son los elementos que entran en juego en este proceso de regeneración: "Te aseguro que el que no nace *(ghennēthê)* del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (3,5). Lo decisivo es el Espíritu, como se deduce también de los versículos siguientes, pero ligado al elemento material del agua con toda su fuerza evocativa de purificación, de frescor, de vitalidad.

Puede ser, como sostienen algunos autores (p.ej., I. de la Potterie), que el término "agua" haya sido añadido posteriormente para indicar dónde y cómo se verifica en concreto el nuevo nacimiento, es decir, en el bautismo. De todas formas queda en pie el hecho de que, por la fuerza del Espíritu que actúa en el signo del agua, el cristiano renace a una vida nueva, la cual tiene incluso moralmente unas exigencias nuevas, como sigue declarando Jesús: "Lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del Espíritu es espíritu" (v. 6).

La tercera afirmación de este párrafo es que únicamente la fe permite no solamente captar estas realidades, sino apropiárselas. Es lo que Jesús declara a Nicodemo, que le pregunta sobre "cómo" puede suceder esto: "Te aseguro que hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que hemos visto, y, a pesar de todo, no aceptáis nuestro testimonio" (vv. 10-11). Todo consiste en la capacidad de aceptar el testimonio de Jesús, que anuncia solamente lo que él ha visto y conoce.

2. EL BAUTISMO NACE DE LA CRUZ. Finalmente, Jesús revela dónde está la fuente de la eficacia del bautismo, con el que se nos da el Espíritu: su pasión y muerte, que no son tanto una derrota como su glorificación. He aquí por qué inmediatamente después habla de la necesidad de ser "levantado" también él (vv. 14-16), como la serpiente de bronce en el desierto (cf Núm 21,8ss). Jugando con el doble sentido de *ypsóō,* que quiere decir tanto "levantar" físicamente (en la cruz) como "exaltar", es decir, glorificar, Jesús presenta la muerte de cruz como la exaltación suprema de su amor, y por eso mismo capaz de salvar. El bautismo saca toda su fuerza de la muerte en la cruz, donde se expresa el punto más alto del amor de Cristo a los hombres, y que el bautizado tiene que reexpresar a su vez en su propia vida. Parece ser que alude a esto aquella misteriosa salida de "sangre y agua" que brotó del costado herido de Cristo en la cruz (Jn 19,34); en efecto, según la interpretación más común, se aludiría a la eucaristía y al bautismo como frutos producidos por el árbol de la cruz.

IV. EL BAUTISMO EN LA DOCTRINA DE SAN PABLO. Aquí enlazamos inmediatamente con san Pablo, que centra toda su teología del bautismo en la muerte y resurrección del Señor, de la que es signo sacramental.

1. EL BAUTISMO COMO ASIMILACIÓN A LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL SEÑOR. Es fundamental en este sentido el pasaje de la carta a los Romanos donde el apóstol afirma solemnemente que el bautismo nos asimila al misterio de la muerte y resurrección del Señor: "¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida. Pues si hemos llegado a ser una sola cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida. Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no seamos ya esclavos del pecado..." (Rom 6,3-6).

En este texto hay dos afirmaciones de especial importancia. La primera es que verdaderamente, de manera misteriosa, el bautismo nos hace participar de la muerte, sepultura y resurrección del Señor. Sigue siendo un misterio cómo se hace esto. Pero creo que se puede pensar en una comunicación con efectos salvíficos de aquel gesto supremo de amor: no es la reproducción en nosotros de aquellos hechos, sino la apropiación, en virtud del sacramento, de su densidad salvífica.

Pero esto supone —y es ésta la segunda afirmación— que, en virtud de esta participación, se da en el cristiano una transformación moral: un continuo morir al pecado, para "caminar en novedad de vida", iniciando ya desde ahora ese proceso de transformación que culminará con la resurrección de nuestro propio cuerpo. Obsérvese ese futuro: "Si hemos llegado a ser una sola cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo *seremos* por una resurrección parecida" (v. 5).

Quizá en este clima de exaltación del bautismo es cómo se practica-

ba en Corinto un extraño "bautismo por los muertos" (1Cor 15,29), como para garantizar a los que habían muerto antes de recibirlo una especie de salvoconducto para la resurrección final.

Así pues, el bautismo es como la síntesis de nuestro ser de cristianos, que nos marca hasta la resurrección final, poniendo en movimiento todos los mecanismos de nuestra actuación moral. No hay que olvidar que todo esto está bajo el signo de la fe, que constituye el núcleo de toda la carta a los Romanos.

2. EL BAUTISMO NOS HACE HIJOS DE DIOS. Este tema vuelve a tratarse en la carta a los Gálatas, para decir que el bautismo, no separado nunca de la fe, al insertarnos en Cristo, nos hace a todos hijos de Dios, que deben, sin embargo, intentar reproducir en sí su fisonomía; el texto habla de "revestirse" de Cristo: "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; pues los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno *(eîs)* en Cristo Jesús" (Gál 3,26-28).

Por el contexto es evidente que el bautismo, unido siempre a la fe, produce en nosotros tres efectos: nos hace "hijos de Dios" a través de Cristo, que es el único Hijo verdadero; nos hace "revestirnos" de él, expresión sugestiva para decir que hemos de asimilarlo de tal manera que lo sepamos reexpresar en nuestras acciones; suprime todas las diferencias de raza, de cultura, de sexo, para hacer de todos nosotros un "solo ser" nuevo en Cristo. Tal es el sentido del término griego *eîs* (= una sola persona), que es masculino: el bautismo es el que forma la comunidad eclesial, eliminando todos los elementos discriminatorios.

Inmediatamente después, san Pablo hace ver las metas ulteriores que exige y propone nuestra adhesión a Cristo en el bautismo: "Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la condición de hijos adoptivos. Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba!*, ¡Padre! De suerte que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por la gracia de Dios" (4,4-7).

El bautismo vuelve a crearnos y nos reconstruye a la manera trinitaria: entrando en contacto con Cristo, nos hacemos hijos del Padre, que nos da su Espíritu.

3. EL BAUTISMO COMO NUEVA CIRCUNCISIÓN. La realidad del bautismo es el presupuesto de todas las exigencias morales que Pablo propone a sus cristianos, los cuales tienen que vivir dignamente como miembros del pueblo de Dios. Quizá por esto lo presenta también como una forma de circuncisión, viendo en semejante expresión, que recuerda la antigua práctica judía, no sólo una nueva forma de agregación al nuevo Israel que es la Iglesia, sino también una voluntaria consagración al bien, arrancando de nosotros mismos toda raíz de mal.

En la carta a los Colosenses, después de haber dicho que los cristianos son como llenados de Cristo por la fe, continúa: "En él también fuisteis circuncidados con una circuncisión hecha no por la mano del hombre, sino con la circuncisión de Cristo, que consiste en despojaros de vuestros apetitos carnales. En el bautismo fuisteis sepultados con Cristo, habéis resucitado también con él por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos" (Col 2,11-14).

Es evidente la vinculación que establece el apóstol entre la circuncisión y el bautismo en este lugar, no ya para reproducir esa circuncisión con un rito distinto, sino para aplicar su simbolismo a la realidad nueva introducida por Cristo: hay algo que debe ser cortado y echado de nosotros, es decir, nuestras culpas; se produce en nosotros una especie de muerte ("fuisteis sepultados con Cristo"); se realiza una vida nueva resucitando con Cristo. Nótese además que todos estos hechos no se expresan en futuro, sino en pretérito ("habéis resucitado", etc.): señal de que expresan una realidad ya en acto. El bautizado vive ya la dimensión escatológica de su fe, aunque no se haya desvelado ésta todavía.

Es lo que se percibe con mayor evidencia todavía cuando, poco después, Pablo exhorta a aquellos cristianos: "Por consiguiente, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Vosotros habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios..." (Col 3,1-4). También aquí aparece de forma explícita la dialéctica muerte y resurrección, como una realidad ya operante; lo que pasa es que ahora en la vida del cristiano tiene que aparecer más este misterio de muerte y de "ocultamiento" en Cristo, que dice superación del pecado, para que a su debido tiempo se manifieste en plenitud la "gloria" de la futura resurrección.

4. EL BAUTISMO COMO LAVATORIO. Siguiendo en el terreno de los escritos paulinos (o en los que se le atribuyen de alguna manera), nos parece muy importante el testimonio de la carta a Tito que, de hecho, aunque con términos nuevos, se mueve en la línea de la enseñanza expuesta hasta ahora: "Pero Dios, nuestro salvador, al manifestar su bondad y su amor por los hombres, nos ha salvado, no por la justicia que hayamos practicado, sino por puro amor, mediante el bautismo regenerador y la renovación del Espíritu Santo, que derramó abundantemente sobre nosotros por Jesucristo, nuestro salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la vida eterna, tal y como lo esperamos" (Tit 3,4-7).

Haciendo remontar todo el misterio de nuestra salvación a la bondad y a la misericordia del Señor y no a nuestras pretendidas obras de justicia, el autor afirma que esto se ha verificado en el signo sacramental del bautismo, el cual ha realizado verdaderamente con el simbolismo del rito la regeneración del cristiano; se trata de un lavatorio *(loutrón)*, que debe purificar y limpiar, pero también de una especie de germen de vida que nos regenera, separándonos de nuestra vida anterior, y nos renueva dándonos el don del Espíritu, que es Espíritu de novedad y de vida. Todo esto es ya realidad, pero espera su maduración en la vida eterna; por eso somos "herederos de la vida eterna, tal y como lo esperamos" (v. 7). Una vez más, el bautismo aparece con toda su riqueza de significado, con la realidad de sus efectos salvíficos, pero también con su falta de plenitud es signo de un "más allá", que todavía está por venir.

Otra referencia al bautismo como lavatorio la tenemos en Ef 5,26 en donde, al hablar de la Iglesia, se dice que Cristo se entregó a ella "a fin de purificarla por medio del agua del bautismo y de la palabra". Dado el contexto nupcial, es casi seguro que se aluda aquí al baño ceremonial que la novia tenía que hacer para prepararse al matrimonio.

Para la Iglesia, esposa de Cristo, este baño es el bautismo: la "palabra" que la acompaña aludiría a la profesión de fe, que el catecúmeno pro-

nunciaba solemnemente en aquella ocasión.

El tema del bautismo como lavatorio no sólo del cuerpo, sino sobre todo del corazón, lo tenemos también en Heb 10,22, donde se dice que, teniendo a Cristo como sumo sacerdote, podemos ahora acercarnos a Dios "con un corazón sincero, con fe perfecta, purificados los corazones de toda mancha de la que tengamos conciencia, y el cuerpo lavado con agua pura".

V. EL BAUTISMO EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO. Antes de concluir, nos gustaría recordar algunas alusiones al bautismo que aparecen en la primera carta de Pedro, que algunos autores (P. Boismard, etc.) consideran incluso, al menos en los cuatro primeros capítulos, como una especie de catequesis pascual, dirigida sobre todo a los recién bautizados, que son llamados "niños recién nacidos" (2.2).

1. EL BAUTISMO COMO "ANTITIPO" DEL DILUVIO. El texto más explícito es aquel donde el autor —después de introducir una referencia a una bajada misteriosa de Cristo a los infiernos para "anunciar la salvación incluso a los espíritus que estaban en prisión y que se habían mostrado reacios a la fe en otro tiempo, en los días de Noé, cuando Dios esperaba con paciencia mientras se construía el arca, en la cual unos pocos, ocho personas, se salvaron del agua" (3,19-20)— se basa precisamente en el diluvio para decir que el bautismo estaba de alguna manera prefigurado en aquel dramático suceso de destrucción y de salvación al mismo tiempo: "Esa agua" presagiaba (era *antítypon)* el bautismo, que ahora os salva a vosotros, no mediante la purificación de la inmundicia corporal, sino mediante la súplica hecha a Dios por una conciencia buena, la cual recibe su eficacia de la resurrección de Jesucristo, el cual, una vez sometidos los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios" (3,21-22).

Es evidente que aquí se toma del diluvio, como fuerza simbólica, no sólo el recuerdo del agua, sino también su capacidad de salvación para las ocho personas encerradas en el arca que se salvaron *(diesṓthēsan),* pero no su fuerza destructora. Además, se explica también así con mayor claridad en qué consiste esa "salvación" (*sṓzei,* salva): no se trata de una purificación de las inmundicias del cuerpo, sino de la creación de una "conciencia buena" para con Dios, que se manifestaba en el interrogatorio inicial (*eperṓtēma,* pregunta) con que se introducían en el bautismo los catecúmenos, precisamente para responsabilizarles de lo que hacían. Era una "nueva creación" lo que entonces empezaba para el recién bautizado, una especie de "antidiluvio": la salvación, en lugar de la destrucción (diluvio).

Todo esto es posible en virtud de la resurrección de Cristo, el cual, "sentado a la diestra del Padre", puede comunicar su vida inmortal a los que creen en su nombre. Todo bautizado debe vivir como resucitado, dominando, lo mismo que Cristo, todas las "potestades" del mal y del pecado (v. 22). En cierto sentido podemos decir que el bautizado pertenece ya al mundo futuro, aun viviendo en el presente eón, hecho de malicia y de pecado.

2. EL BAUTISMO Y EL SACERDOCIO UNIVERSAL. En la misma carta tenemos otra alusión al bautismo, aun cuando no aparezca este nombre, con toda la riqueza de vida nueva, de exigencias morales, de compromiso para construir la "casa de Dios"; se trata del párrafo en que

el autor habla del sacerdocio de los fieles: "Desechad toda maldad, todo engaño y toda clase de hipocresía, envidia o maledicencia. Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual no adulterada, para que alimentados con ella crezcáis en orden a la salvación, ya que habéis experimentado qué bueno es el Señor. Acercaos a él, piedra viva, rechazada por los hombres, pero escogida y apreciada por Dios; disponeos, como piedras vivientes, a ser edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales agradables a Dios por mediación de Jesucristo" (2,1-5).

La imagen del "niño recién nacido" recuerda la idea de inocencia, de sencillez, de abandono confiado, de docilidad; el bautizado debe poseer esta actitud no sólo en los comienzos, sino durante toda su vida. Además, fundamentalmente se trata de la docilidad a la palabra de Dios, expresada aquí por la imagen de la leche, que el niño desea ardientemente para su nutrición y su crecimiento.

El bautismo, por otra parte, no es una realidad aislada, sino una construcción en Cristo, junto a los demás creyentes, para formar un templo espiritual, donde puedan ofrecerse a Dios los sacrificios espirituales que constituyen las buenas acciones y la santidad de la vida, de la que Cristo no sólo es maestro, sino sobre todo modelo insuperable.

El "sacerdocio de los fieles", que representa la forma más radical de consagración a Dios y exige una revaloración del laicado dentro de la Iglesia, se da en el bautismo, que encuentra allí su raíz (cf también 2,9-10) y abre a todos un amplio espacio de trabajo en la viña del Señor. Volviendo al bautismo, con todo lo que éste significa y da, es como la Iglesia advertirá el deber de valorar los carismas de todos, sin encerrarse ya en clericalismos anacrónicos. La recuperación del bautismo es la obra más urgente en el rejuvenecimiento de toda la pastoral de la Iglesia de nuestros días.

BIBL.: AA.VV., *Il Battesimo,* en "Parole di vita" 4 (1973); AA.VV., *Il Battesimo. Teologia e pastorale,* Elle Di Ci, Turín 1970; BARTH G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca 1986; BEARLY-MURRAY G. R., *Baptism in the New Testament,* Exeter 1972; BOISMARD P., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* en RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; ID. *La typologie baptismale dans la première épître de St. Pierre,* en *Vie Spirituelle* 3 (1956) 339-352; BÜCHSEL F., REGNSTORF K.H., *ghennáō,* en *GLNT* II, 1966, 397-424, CARIDEO A., *Il midrash paolino di 1 Cor 10,1-22,* en Rivista Liturgica 5 (1980) 622-641; CULLMANN O., *Les sacrements dans l'évangile johannique,* París 1951; DACQUINO P., *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia,* Elle Di Ci, Turín 1970; GEORGI A., *Les textes du Nouveau Testament sur le Baptême,* en "Lumière et Vie" 26 (1956) 153-164; GILLET J., *De Jesús a los sacramentos,* Verbo Divino, Estella, 1987; LOHFINK G., *El origen del bautismo cristiano,* en "Selecciones de Teología" 16 (1977) 227-236; HOUSSIAU A., GIBLET J., *Le Baptême, entrée dans l'existence chrétienne,* Facultés univers. St. Louis, Bruselas 1983; MANRIQUE A., *Teología Bíblica del Bautismo,* en *Escuela Bíblica,* Madrid 1977; MARTELET G., *Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor 10,1-11,* en "RSR" 44 (1956) 323-356, 515-560; MOLLAT D., *Symbolismes baptismaux chez St. Paul,* en "Lumière et Vie" 26 (1956) 74-76; OEPKE A., *báptō,* en *GLNT* II, 1966, 41-88; ID, *lúō,* en *GLNT* VI, 1970, 793-830; RUFFINI E., *Il Battesimo nello Spirito,* Marietti, Turín 1975.

S. Cipriani

BELLEZA

SUMARIO: I. *Belleza y bondad:* 1. El vocabulario; 2. La estética bíblica; 3. La fuente de la belleza. II. *Su reflejo en el mundo:* 1. El cielo, el sol y la luna; 2. Las plantas y los animales. III. *La belleza del hombre:* 1. Personas y factores de belleza; 2. Perfumes y ornamentos; 3. Valores y límites. IV. *La belleza en las obras del hombre:* 1. El arte; 2. La vida.

I. BELLEZA Y BONDAD. La lengua hebrea carece de un término adecuado para expresar el concepto de belleza en sentido estético. Por eso es verdad que "en conjunto el problema de lo bello no suscita interés en el pensamiento bíblico" (*GLNT* V, 28). Pero esto no significa que en la Biblia falte todo tipo de gusto por la belleza, bien sea en el campo de la naturaleza, bien en el del arte. Significa solamente que se atiende más a la bondad intrínseca de las personas, de las acciones y de las cosas que a su aspecto exterior, y que, por tanto, en la búsqueda de la verdadera concepción de la belleza hemos de atender más a los conceptos expresados que a las palabras [/ Biblia y cultura].

1. EL VOCABULARIO. En los índices de correspondencias que hay al final de algunos diccionarios se puede ver cómo de hecho remiten los autores al menos a cinco vocablos que de una manera o de otra se relacionan con lo que llamamos bello en sus diversas acepciones. Entre ellos merecen especial atención dos adjetivos. El primero, *yafeh* (con el verbo y el sustantivo respectivos), se refiere en general al aspecto exterior que ofrece deleite y felicidad, y se aplica tanto a las personas como a las cosas (Gén 12,11; 1Re 1,2; Jer 11,16...). El segundo, *tôb,* equivale fundamentalmente a "bueno", y en su forma sustantivada también al "bien" o a la "bondad" en abstracto. Puesto que el ámbito semántico de este adjetivo y de sus derivados es muy amplio (aparece 741 veces en el TM) y abarca casi todos los campos del ser, desde Dios hasta las cosas y el hombre con sus acciones y sus comportamientos morales, "el término es traducido —atendiendo al contexto— por medio de diversos adjetivos, y no sólo por medio de 'bueno': agradable, satisfactorio, gustoso, útil, funcional, recto, hermoso, bravo, verdadero, benigno, bello, correcto, hábil, etc." (*DTAT* I, 903).

En los LXX se traduce generalmente por *agathós,* "bueno", pero también por *kalós,* "bello", y *jrestós,* que fundamentalmente significa "útil"; pero también en los LXX se le traduce a veces por "gentil, agradable, suave, dulce, benigno, clemente". Sin embargo, es válido que en griego, como por lo demás en hebreo y en las mismas lenguas modernas, lo bello está muchas veces íntimamente ligado a lo bueno y a veces se identifica con él, especialmente en los juicios de índole ética y hasta estética, comprendiendo en sí muchos aspectos de diversa naturaleza.

2. LA ESTÉTICA BÍBLICA. Si nos fijamos en algunos textos aislados, podríamos decir que el antiguo Israel no sentía gran aprecio por el producto bello del hombre, limitándose a contemplar lo que ya existe en la naturaleza. Por ejemplo, los altares erigidos en honor de la divinidad tenían que ser de piedra tosca sin labrar (Éx 20,25; Dt 27,6), y estaban severamente prohibidas las imágenes de cualquier tipo (Éx 20,4; Dt 4,16-18), ya que —como se explica— Dios no se manifestó nunca bajo una forma humana (Dt 4,12-15). Es evidente que la razón de esta prohibición era de naturaleza esencialmente religiosa, al estar dictada por el temor de que el pueblo simple pudiera caer en la idolatría, a semejanza de los demás pueblos (Éx 20,5; Dt 5,9), como sucedió realmente en varias ocasiones, empezando por el becerro de oro fabricado por Aarón en el desierto en ausencia de Moisés (Éx 32,1-7), hasta la serpiente de bronce levantada igualmente en el desierto (Núm 21,6-9), pero que el rey Ezequías tuvo que quitar del templo precisamente porque se había convertido en objeto de culto idolátrico.

La enseñanza bíblica, más en general, aunque puede parecer que no se interesa directamente por el problema de la belleza y que incluso es contraria a ella, en realidad se inspira en principios altamente formativos, que merecen tomarse en consideración. En sustancia, tiende a trascender las limitaciones del hombre y del mundo en el cual ha sido puesto por Dios, para remontarse directamente hasta la fuente misma de la belleza. De esta manera se advierte al hombre que no se deje seducir ni absorber por lo que es limitado, efímero y caduco, sino que vaya más allá de la realidad y de la apariencia de las cosas, para llegar a contemplar sólo el poder, la gloria y el esplendor de quien las ha creado y le ha dado a él el poder de utilizarlas (cf Sal 8; 104; etcétera).

3. LA FUENTE DE LA BELLEZA. Con la intención de mostrar que Dios es autor de todo lo que existe, en su totalidad o globalidad, el relato sacerdotal de la creación pasa revista a las diversas obras realizadas por él, distribuyéndolas dentro del esquema de los seis días laborables, al final de cada uno de los cuales se dice, a modo de estribillo: "Vio Dios que era bueno" (Gén 1,4.12.18.21.25). Luego, al final del sexto día, se añade: "Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien" (1,31). Consideradas de parte de Dios, estas palabras suenan como la expresión de complacencia por la exacta correspondencia de todas las cosas a su proyecto creativo; pero por parte del hombre que las escribió son como un himno de alabanza por el mundo creado, que en su magnificencia revela el orden, la armonía y la belleza que les imprimió el Creador. Así pues, con razón los LXX, sin apartarse del concepto original, en todos los textos indicados tradujeron el hebreo *tôb* por *kalón,* que, referido a las cosas o a las personas, significa precisamente "bello" en cuanto ordenado, sin defectos, proporcionado y armonioso en todas sus partes.

Contemporáneamente los traductores griegos introdujeron en el texto sagrado el término *kósmos,* tanto en el significado propio de ornamento (incluso moral) (Éx 33,5-6; 2Sam 1,24; Jer 2,32...) como para indicar el conjunto (lit. "el ejército") de los astros que adornan el cielo (Gén 2,1; Dt 4,19; 17,3; Is 24,22; 40,20), acercándose en este último caso al uso clásico, que había encerrado en este término la idea de orden, de unidad y de belleza existentes en el mundo creado, llamado precisamente cosmos. Vemos así cómo en la época helenista el Sirácida canta expresamente no sólo a Dios, que ha dispuesto en el cosmos con orden "las maravillas de su sabiduría" (Si 42, 21), sino también la belleza del universo, tanto en su conjunto como en sus diversos elementos: el sol, la luna y las estrellas, que con su esplendor forman la belleza y el adorno del cielo (43,1-10); el arco iris, "hermoso en su esplendor" (43,11); la nieve —"los ojos se maravillan de la belleza de su blancura, el corazón se extasía al verla caer" (43,11)—; la lluvia, el viento y la inmensidad del mar (43,20-26); pero todo ello visto como obra de Dios y manifestación de su gloria y, por tanto, como motivo para glorificarlo por encima de todas las cosas (43,27-33).

De forma análoga, aunque en un tono menos lírico y más filosófico, el autor del libro de la Sabiduría (13,1-9) reconoce de buen grado que los idólatras que adoran los elementos más brillantes de la naturaleza pueden verse engañados en su búsqueda de Dios, puesto que mientras que buscan alcanzarlo a través de la creación, se equivocan y se dejan seducir por su belleza exterior, con la convicción de que sólo es bello lo que se ve con los ojos del cuerpo (vv. 6-7). A

pesar de ello, se siente igualmente en la obligación de condenarles, ya que por las obras visibles no supieron reconocer a su hacedor (v. 1; cf Rom 1,19-20). Por su profundo significado, este texto merece que se lo lea en una traducción casi literal: "Si, encantados por su belleza, esas cosas han sido confundidas con dioses, piensen cuánto mejor que ellas es el Señor, puesto que es el autor mismo de la belleza el que las ha creado. Y si se asombraron de su poder y energía, deduzcan cuánto más poderoso es el que las ha formado. Realmente, desde la grandeza y belleza de las criaturas se contempla a su autor" (vv. 3-5).

No cabe duda de que algunos de estos conceptos, ligados a la belleza, reflejan la influencia del ambiente helenista en que fueron madurando y de la que se deriva también la admiración por la alternancia armoniosa de los elementos constitutivos del universo (19,18), y sobre todo por las obras de arte producidas por el hombre (14,19). Pero fundamentalmente hay que relacionarlos con la tradición bíblica más antigua, la cual, atendiendo más al dinamismo y a la fuerza de las cosas que a sus colores, había visto siempre en el mundo y en sus elementos un motivo para cantar la grandeza, el poder y la magnificencia de su Creador (Sal 89,6-14; Is 40,28; 45,7-9; Jer 32,17-19; Sab 11, 21-22).

II. SU REFLEJO EN EL MUNDO. Generalmente en la Biblia no se encuentran páginas impregnadas de gran lirismo inspirado por la belleza de las cosas, como las hay, por el contrario, en gran parte de la literatura clásica y romántica. Pero esto no significa que los autores sagrados no tuvieran sensibilidad ante los espectáculos que ofrece la naturaleza a la contemplación del hombre ni hacia el encanto que suscitan tantos seres del mundo vegetal y animal. Basta con saber leer entre líneas y más allá de las palabras para descubrir, por ejemplo, cuánto asombro y admiración se deducen de ciertos textos que evocan los principales fenómenos del mundo atmosférico (cf Job 36,27-38,38; Si 42,14-43,33) o que invitan a todos los seres a bendecir y a celebrar al Señor que los ha creado (Sal 148, 1-12; Dan 3,52-90).

1. EL CIELO, EL SOL Y LA LUNA. Quizá no haya un módulo más frecuente que aquel con que se expresa el señorío de Dios sobre el cielo. Si muchas veces se dice que Dios habita o tiene su trono en el cielo o que es el Dios del cielo, y en tiempos más recientes se llega a llamarlo simplemente "cielo" (1Mac 3,18; 4,10.24.55; 2Mac 7,11; Mt 21,25; Lc 15,18.21...), no es sólo porque se piense en su altura o en su lejanía, sino también porque se contempla su inmensidad y su belleza. Por esto el salmista puede cantar: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos", prosiguiendo a continuación con la celebración del Señor, que en él ha puesto como principal ornamento el sol, el cual, radiante como un esposo, sale de su alcoba y como un valiente guerrero recorre los caminos del cielo desde un extremo al otro (Sal 19,2.6-7).

Junto con el sol, también la luna y la aurora se celebran por su brillante esplendor y se convierten en símbolo y parangón inapreciable de belleza, como para la esposa del Cantar, "que avanza cual la aurora, bella como la luna, distinguida como el sol" (6,10). La aurora en especial, que en oriente es mucho más sugestiva que el ocaso, es admirada por su esplendor (Job 3,9; 38,12; 41,10) y vista como una invasión de luz que se derrama sobre los montes (Jl 2,2). Al salmista le gustaría prevenir y "despertar a la aurora" para poder cantar la gloria del Señor en su templo al amanecer el nuevo día (Sal 57,9); y como anonadado ante la infinitud del poder y de la ciencia de Dios, reconoce que no podría escapar de la presencia de su espíritu ni siquiera liberándose con las alas de la aurora para alcanzar los últimos confines de la tierra (Sal 139,9). Llegará el día en que Dios vendrá a visitar a su pueblo, y entonces la luz de la salvación "surgirá como la aurora" (Is 58,8); "entonces la luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol será siete veces más fuerte" (Is 30,26); y para los que hayan honrado al Señor despuntará también "el sol de justicia", que con sus rayos luminosos y benéficos hará desaparecer toda su aflicción (Mal 3,20).

2. LAS PLANTAS Y LOS ANIMALES. En un mundo de cultura eminentemente agrícola y ganadera como el de la Biblia, no podían escapar a la observación del hombre la elegancia y la esbeltez de algunas cosas, en las que encontraba deleite y complacencia. Ya en el segundo relato de la creación, al querer señalar el estado de felicidad original en que Dios quiso crear al hombre, se lee que "el Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y en él puso al hombre que había formado; el Señor Dios hizo germinar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y apetitosos para comer" (Gén 2,8-9), haciendo luego correr ríos de agua perenne, para que pudiesen llevar su savia vital. También del árbol prohibido se indica que la mujer vio "que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría" (Gén 3,6).

En estas alusiones se vislumbra un sentido de admiración teñida de nostalgia, fácilmente comprensible en un país en gran parte árido como Palestina. Por eso, para señalar la fastuosidad de algunos soberanos y el gozo de vivir, se habla muchas veces de jardines llenos de flores y de plantas de todo género, adornados con gusto y refinamiento (Qo 2,5; Cant 4,12.13.16; Ez 28,13; 31,8-9), mientras que para expresar el gozo y la felicidad que acompañan al resurgimiento de Jerusalén desde sus ruinas el profeta llega a decir que dicha ciudad será como un nuevo Edén y "como el jardín del Señor" (Is 51,3). Además, es sabido cómo para describir la vitalidad y la fecundidad benéfica de la sabiduría, en la página central del Sirácida se evocan las plantas más bellas de la flora palestina, desde las más imponentes como el cedro hasta las más humildes como la rosa de Jericó, con sus hojas exuberantes, sus flores y sus frutos, como símbolo del precioso gozo espiritual que la sabiduría misma asegura a quienes la cultivan (Si 24,12-17). Hay que recordar, finalmente, cómo para inculcar la confianza en la providencia del Padre celestial, Jesús invitaba a fijarse en los pájaros del cielo y en los lirios del campo, de los que observaba que "ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos" (Lc 12,27; Mt 6,28).

El libro de / Job, después de haber pasado lista a los diversos fenómenos de la naturaleza en los que visiblemente se manifiesta la sabiduría de Dios, en una serie de preguntas se ocupa también de los animales, encontrando en cada uno de ellos algo digno de admiración, si no por su aspecto exterior, al menos por algunas características de instinto y de comportamiento de que los ha dotado el Creador (Job 38,34-39,30; cf también 30,29-31). En el AT se hace referencia muchas veces al reino animal o como motivo de enseñanza o como término de comparación o como símbolo de cualidades que también el hombre debería poseer. Por referirnos sólo al águila, se la

celebra como ejemplo de destreza (2Sam 1,23; Job 9,26; Jer 48,40; 49,20; Ez 17,3) y de vigor juvenil (Sal 103,5; Is 40,31), pero también de solicitud maternal (Éx 19,4; Dt 32,11). No faltan, sin embargo, referencias a la belleza, a la gracia, a la esbeltez y la elegancia de algunos animales en particular, como la paloma, la gacela y la cierva, cuyos nombres se evocan con frecuencia, junto con los de muchos otros, para describir el mundo idílico en que se mueven los dos enamorados del Cantar y especialmente para dibujar el perfil físico y moral de la novia.

III. LA BELLEZA DEL HOMBRE. Hecho a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-27), el hombre es el ser que refleja mejor su esplendor, su gloria y su grandeza (Sal 8). De hecho en la Biblia no es sólo el Cantar el que celebra la belleza del amado o de la amada. Todas las personas que tienen cierta importancia, tanto real como ideal, están también llenas de gracia y hermosura.

1. PERSONAS Y FACTORES DE BELLEZA. Vienen en primer lugar las mujeres, representadas en la antigüedad por las grandes madres de la tradición patriarcal: Sara (Gén 12,11. 14), Rebeca (24,16), Raquel (29,17); más tarde Abigaíl (1Sam 25,3) y Abisag, la sunamita que atendió a David en su ancianidad (1Re 1,3-4); más tarde las heroínas protagonistas de los libros de Ester (2,7) y de Judit (8,7; 10,14) o de relatos como el de Susana (Dan 13,2). Para que alguien pueda ser considerado hermoso, se mira sobre todo al aspecto y al conjunto de su figura, al colorido y a las líneas de su cuerpo. Así en los textos indicados, como en el caso de José (Gén 39,6) y del mismo Saúl (1Sam 9,2). Más de cerca se contempla a Absalón, admirado entre otras cosas por su extraordinaria cabellera: "No había en todo Israel un hombre que fuera tan celebrado por su belleza como Absalón. Desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza no había defecto alguno en él" (2Sam 14,25). Pero / David es el hombre completo, a quien se presenta como ideal de la belleza, por ser "rubio, de buen aspecto y de buena presencia" (1Sam 16,12; 17,42), pero también como el ideal de la perfección: "Toca muy bien la cítara, es valiente y hombre de guerra, sabio en sus palabras, de buena presencia, y el Señor está con él" (1Sam 16,18). En la misma línea se ponen otros escritos posteriores que, al presentar a sus héroes, no se detienen en las formas externas, sino que señalan también algunas dotes o facultades humanas, subrayando sobre todo su religiosidad. (Véanse los relatos de Ester, de Judit, de Daniel y los otros jóvenes en la corte de Babilonia, sin olvidar tampoco el de Susana en Dan 13.)

2. PERFUMES Y ORNAMENTOS. Como suele pasar en todos los pueblos de todos los tiempos, los hebreos apreciaban y se servían abundantemente de ungüentos, perfumes y adornos para hacer más aceptable y agradable su persona, según el gusto y las variaciones de la moda, bien fuera del país o bien importada. Las partes más cuidadas con ungüentos o con simple aceite eran el rostro y los cabellos, la barba y los pies (Sal 133,2; Qo 9,8; Lc 7,38-46). Pero cuando iban a tener un encuentro importante, las mujeres tenían que prepararse con tiempo, ungiéndose con mirra, utilizando sustancias olorosas, cuidando sus vestidos, arreglando sus cabellos, adornándose de joyas, sin olvidar el carmín y todos los cosméticos habituales para hacer fresca y radiante la belleza femenina (Rut 3,3; Jdt 10,3; Est 2,12; Cant 1,3.10.12; Sal 45,9-15).

El profeta Ezequiel, dejándose llevar de la vena poética, describe al pueblo de Israel bajo la imagen de una niña abandonada, que el Señor recoge, lava y unge con sustancias aromáticas, la viste con trajes preciosos de púrpura, de seda y de brocado, la adorna con joyas de oro y plata, pulseras, pendientes, anillos y una corona de oro en la cabeza; pero ella, orgullosa de su belleza, se prostituye, traicionando a su esposo Yhwh, para servir a dioses extranjeros en las formas más abominables (Ez 16,1-22). La larga narración tiene un profundo significado moral, además de teológico. Denuncia no sólo la ingratitud de Israel, sino también la vanidad y la peligrosidad de un excesivo lujo y coquetería femenina. En un plano más ligado a la realidad histórica, también el profeta Isaías, en una descripción muy detallada de la *toilette* femenina, denuncia y condena con energía el lujo del que hacen ostentación algunas mujeres de Jerusalén y que él considera un insulto a los muchos pobres de la ciudad (Is 3,16-24).

3. VALORES Y LÍMITES. La afirmación de Si 40,22: "Tu ojo desea gracia y belleza", es la que expresa quizá mejor la realidad psicológica del hombre, el cual, aun dentro de la variedad de gustos, nunca deja de sentirse atraído, y a veces seducido, por todo lo que se le presenta en el mundo bajo las formas de lo bello. Pero la sabiduría bíblica, con esa concreción que le es propia, advierte que, especialmente en la mujer, la belleza física es peligrosa y hasta dañina, si no va acompañada de una belleza interna superior. "La gracia de la mujer alegra a su marido... La mujer honesta es gracia sobre gracia... Como el sol que se alza en los más altos montes es la hermosura de la mujer buena en una casa bien cuidada" (Si 26,13.15.16; cf también 36,22-24). La mujer realmente ideal es la que une a sus dotes exteriores la laboriosidad, la diligencia y la generosidad, puesto que "engañosa es la gracia, vana la belleza; la mujer que teme al Señor, ésa debe ser alabada" (Prov 31,30 en el contexto de los vv. 10-31: el célebre elogio de la mujer fuerte). Basado en la experiencia histórica y cotidiana de tantos hombres arruinados o comprometidos por haber cedido a la seducción de las gracias femeninas, el sabio exhorta también a guardarse con cuidado de sus hechizos (Prov 6,24-28; Si 9,8), pronunciando finalmente este juicio tan duro: "Anillo de oro en jeta de puerco, tal es la mujer bella pero sin seso" (Prov 11,22).

IV. LA BELLEZA EN LAS OBRAS DEL HOMBRE. El hombre tiene dos maneras de expresar su ideal de belleza: la primera, inspirándose en la naturaleza y esforzándose en reproducir sus formas, sus colores y sus sonidos; la segunda, mirando dentro de sí mismo e intentando vivir en sus acciones aquella suma de orden, de armonía y de perfección que descubre en el universo. Tenemos así la belleza estética y la belleza moral, el arte y la vida.

1. EL ARTE. A pesar de la severa prohibición, ya mencionada, de producir imágenes (Éx 20,25; Dt 4,16-18), sabemos por la historia bíblica, y más aún por la arqueología, no sólo que semejante prohibición no se entendió nunca en sentido absoluto, sino que de hecho en el antiguo y en el más reciente Israel no faltaron de vez en cuando los que se entretenían en ejercitarse en los diversos campos del arte figurativo, aunque inspirándose en gran parte en los gustos y modelos de los pueblos vecinos más evolucionados. Las repetidas denuncias de los profetas, que condenan ásperamente las diversas formas del culto idolátrico, demuestran que la producción de estatuas, estatuillas y

amuletos no debió de ser rara entre el pueblo, de modo que incluso en el reino del sur los reyes Ezequías y Josías, en sus reformas religiosas, tuvieron que empeñarse a fondo en hacerlas desaparecer del mismo templo de Jerusalén (2Re 18,4; 23,4-15).

De todas formas, el entusiasmo de los escritores bíblicos no tiene reservas cuando se trata de presentar en toda su espléndida belleza las obras de arte ligadas al culto del verdadero Dios, como las atribuidas a la iniciativa de Moisés (Éx 25-28; 36-38), el palacio real y el templo de Jerusalén construidos por Salomón (1Re 6-8; 2Crón 2-5), el templo ideal contemplado por Ezequiel (Ez 40-43), aunque adornados también ellos con imágenes simbólicas, no sólo de tipo floral, sino también fáunico (Éx 37,7.17-23; 1Re 6,27; 7,25.36; Ez 41,18-20). Tampoco para el segundo templo, a pesar de sus reducidas dimensiones y de la modestia de sus adornos, faltaron las alabanzas y el reconocimiento de los profetas del tiempo y de los escritores sucesivos (cf Ag 2,3.7.9; 2Mac 2,22; 3,12); y después de ser restaurado y embellecido por Herodes el Grande, ante su majestuosidad, uno de los discípulos le dirá a Jesús: "¡Mira qué piedras y qué edificios!" (Mc 13,1).

Pasando a otras ramas del arte, no podemos omitir una alusión fugaz a la poesía y a la música (/ Biblia y cultura). En los textos que han llegado hasta nosotros, casi todos de índole religiosa, la poesía hebrea destaca entre las demás por su aliento espiritual y humano, por la elevación de los conceptos y la fuerza de la imaginación, así como por la variedad de géneros literarios, la vivacidad del lenguaje, el ritmo de los sonidos y el "paralelismo" de sus proposiciones. El origen de la música se hace remontar a los orígenes de la humanidad (Gén 4,21). Ben Sirá se refiere a menudo con mucha simpatía a la música que se ejecutaba en los banquetes, ya que —según él— junto con el vino "alegra el corazón"; aunque se apresura a decir que por encima de los dos está "el amor a la sabiduría" (Si 40,20; cf 22,6; 32,3-6; 49,1). A falta de una documentación concreta, no se puede juzgar de su contenido ni de sus formas expresivas. Sin embargo, por lo que nos refieren los textos, no es exagerado afirmar que no había ninguna manifestación, alegre o triste, civil o religiosa, de tipo familiar o social, que no estuviera acompañada del canto o del sonido de uno o varios instrumentos musicales: desde la celebración gozosa del paso del mar Rojo (Éx 15,1.20) hasta el traslado del arca santa a Jerusalén (2Sam 6,5.14-15), desde las fiestas solemnes de entronización de los soberanos hasta los cortejos fúnebres de las gentes más humildes. Para la liturgia en particular baste pensar en la institución de los levitas cantores, que el cronista hace remontar a David (1Crón 23,5; 2Crón 29,25-30), y en las muchas alusiones que se hace a los cantos en los salmos (cf Sal 137,1-3), así como en los diversos tipos de instrumentos con que se invita a alabar al Señor (p.ej., Sal 149; 150). Es verdad que Is 5,12 y Am 6,5 condenan a los ricos que se deleitan en los banquetes escuchando el sonido de las arpas, de las cítaras y de otros instrumentos de cuerda o de viento, pero sólo porque se ve en todo ello una inútil ostentación de lujo que ofende a los pobres, de los que no se preocupan.

2. La vida. Por esa íntima relación que se da entre lo bello y lo bueno, de la que hablábamos al principio, sucede muchas veces en el griego de los LXX y del NT que el adjetivo *kalós,* "hermoso", se utilice para calificar al hombre, sus comportamientos y sus acciones. Para el AT es bueno y hermoso lo que agrada a Dios, porque corresponde a su voluntad. Tal es el significado que asume en muchas frases en que aparece el paralelismo con recto, justo, agradable (Dt 6,18; 2Crón 14,1), o bien se explicita añadiendo "delante del Señor" (Núm 24,1; Dt 12,28; Mal 2,12; Prov 3,4...). En el NT va unido muchas veces a sustantivos con uso metafórico: tierra, semilla, árbol, frutos (en Juan: vino, pastor), y más a menudo con el verbo "ser", para cualificar una acción que se ha de hacer u omitir (Mt 12,4; Mc 7,27; 9,5.42-47); de ahí la expresión "obras bellas", bien sea las que han de realizar los hombres (Mt 5,16; 1Pe 2,10; en 1Tim y Tito, *passim),* o bien los mismos milagros realizados por Cristo (Jn 10,32.33). Puede ser que en este uso tan amplio de la palabra haya influido la preocupación de los primeros cristianos por demostrar su fe con obras que no sólo fueran buenas, sino que lo pareciesen también a los demás, de forma que pudieran ser juzgadas moralmente bellas según el ideal griego del mundo ambiental. El hecho es que en los escritos más tardíos este adjetivo recibe una mayor acentuación, hasta el punto de que puede cualificar las diversas realidades del mensaje evangélico y a casi todos los aspectos de la vida cristiana.

En términos militares se exhorta a Timoteo a comportarse como un "bello" (valeroso) soldado de Cristo (2Tim 2,3), a combatir la "bella" (esforzada) batalla por la fe (1Tim 18-19; 6,12) y a guardar el "bello" (precioso) depósito de la fe (2Tim 1,14), mientras que, por su parte, el autor se declara seguro de haber librado un "bello" (valiente) combate (2Tim 4,7). Del mismo Timoteo se reconoce que dio pruebas de su fe con "una bella confesión ante muchos testigos", a semejanza de Cristo, que la dio ante Pilato (1Tim 6,12-13). El que aspire al episcopado debe tener un "bello" (favorable) testimonio por parte de la comunidad (1Tim 3,7). Finalmente, todos los cristianos han de tener una "bella" (recta) conciencia (Heb 13,18) y portarse en el mundo con una "bella" (buena, honorable) conducta de vida (Sant 3,13; 1Pe 2,12). En definitiva, puede considerarse válida para todos los cristianos la exhortación dirigida a las mujeres por 1Tim 2,9-10 y 1Pe 3,3-4, de que no se preocupen de la belleza exterior y fugitiva, obtenida (para las mujeres) con trenzados, adornos, perlas y vestidos preciosos, sino de la belleza incorruptible del espíritu, que se manifiesta y resplandece por fuera en la práctica de obras moralmente bellas.

BIBL.: Adinolfi M., *Il femminismo nella Bibbia,* Ateneo Antoniano, Roma 1981, 81-86; Barbaglio G., *Bellezza,* en *Schede Bibliche Pastorali* I, 329-334; Beaucamp É., *La Biblia y el sentido religioso del universo,* Bilbao 1966; Grundmann, *kalós,* en *GLNT* V, 4-47; Stoebe H.J., *tôb,* en *DTMAT* I, 902-918; Wolff H.W., *Antropología del A.T.,* Salamanca 1974; Zimmerli W., *La mondanità nell'Antico Testamento,* Jaca Book, Milán 1973.

A. Sisti

BENDICIÓN

/ **Abrahán II, 1 / Alianza II, 1**

BIBLIA Y CULTURA

La relación entre la Biblia y la cultura es muy compleja y articulada. En efecto, la palabra de Dios se encarna en unas coordenadas culturales concretas, asumiendo y creando formas y modelos. En las tres voces siguientes, "ejemplares" y lógicamente no exhaustivas, se quiere describir esta relación teniendo presente sobre

todo los aspectos culturales actuales. Existe una propia y verdadera / "exégesis" en sentido amplio, que realizan los poetas, los pintores, los escultores, los músicos sobre el texto bíblico, considerado no sólo como un inmenso repertorio iconográfico y simbólico [/ Símbolo], sino también como uno de los códigos fundamentales de referencia expresiva y espiritual. La Biblia ofrece, por consiguiente, un lenguaje, y el arte vuelve sobre la Biblia para reinterpretarla.

La primera voz, */ Biblia y arte,* esboza ante todo una reflexión "estética" bíblica, y sucesivamente describe algunos de los modelos adoptados por el arte de todos los tiempos y de todo el Occidente para releer y actualizar el texto bíblico. La segunda voz, */ Biblia y literatura,* busca, a través de una línea diacrónica que va desde los orígenes de nuestra lengua hasta hoy, identificar la continua presencia de la Biblia en el área literaria castellana. La tercera voz está dedicada a la relación entre */ Biblia y música;* en torno al texto bíblico se ha tejido a lo largo de los siglos una trama musical muy rica, que ha dado origen a algunas etapas fundamentales en la misma historia de la música.

Naturalmente, esta fecunda interacción entre el arte y la Biblia —según se indica con imágenes y ejemplos en la primera voz— podría "seguirse" dentro de otras artes antiguas y nuevas: la pintura, la escultura, el teatro, la cinematografía, el cómic, etcétera. Lo importante es captar esta fuerza de creación y de transformación que la Biblia posee, y comprender cómo la "gran exégesis" requiere también un trabajo de "Wirkungsgeschichte", según la expresión recientemente introducida en la ciencia bíblica. Es decir, exige considerar también la aportación hermenéutica de toda la tradición, incluido el arte.

G. Ravasi

BIBLIA Y CULTURA:
I. Biblia y arte

SUMARIO. I. *La Biblia sobre el arte:* 1. "Tôb": una estética "circular"; 2. El mar, un rebelde encadenado: la estética del ser; 3. "Como una bolsa de mirra": la estética del "eros"; 4. El hombre, pastor y liturgo de la creación; 5. El "alfabeto abigarrado" de los símbolos; 6. Ni iconoclastas ni adoradores del becerro; 7. La danza de Dios. II. *La Biblia es arte:* 1. El microscopio filológico; 2. "Lo gramatical y lo verdaderamente teológico"; 3. El jardín de los símbolos; 4. El ricino, el gusano, el viento: el relato bíblico. III. *La Biblia y el arte:* 1. Entre los giros del viento y en escalas de luz; 2. La sed de la cierva: el modelo reinterpretativo; 3. Allá arriba, en el monte Moria: el modelo actualizante; 4. El "Dios alienante" de Aarón y de Moisés: el modelo degenerativo; 5. "Laudate Dominum omnes gentes": el modelo transfigurativo.

Si vamos más allá de su desnudez y de su claridad, incluso estereotipada, el título *Biblia y arte* resulta casi imposible y dramático. En efecto, se trata de identificar la trama de relaciones que se dan entre dos mundos muy fluidos y complejos. La Biblia, por un lado, recoge un arco literario que, después de una indefinible prehistoria oral, fue cristalizando al menos durante doce siglos, desde las soberbias odas del siglo XX a.C. (p.ej., Jue 5; Sal 29) hasta los escritos de *literatura menuda* que son los evangelios, nacidos en plena época imperial romana. Por otro lado, hablar de arte, de su estatuto constitutivo y de sus manifestaciones es algo así —por usar una imagen de Orígenes— como fiarse de un pequeño madero para cruzar un océano de misterios. Pero entre estos dos mundos se ha desarrollado una secuencia ininterrumpida de comunicaciones y de choques, bien porque la Biblia misma se presenta como producto *artístico* dotado de su propia teoría estética, bien porque el arte de todos los siglos se ha ido repetidas veces abrevando de la iconología bíblica, como de su referente principal. La

inmensidad del *océano* nos invita a reducir nuestro itinerario sólo al AT, un área literaria e histórica ya de suyo muy amplia y quizá menos conocida actualmente en el campo cristiano de lo que era antiguamente.

I. LA BIBLIA SOBRE EL ARTE.

La "dramaticidad" de la confrontación aparece ya de antemano cuando se intenta un esbozo de la teoría estética que presupone la Biblia. La perspectiva bíblica es en este sentido rigurosamente *simbólica,* unitaria y compacta, y por tanto sumamente densa en significados y nutrida de interrelaciones [/ Belleza].

1. "TÔB": UNA ESTÉTICA "CIRCULAR".

Como modelo descriptivo podemos tomar el vocablo *estético* fundamental, el hebreo *tôb,* que se repite 741 veces en el AT (presente sobre todo en la lírica de los salmos: 68 veces). Si intentamos aislar su significado recurriendo a un buen léxico, nos encontramos con esta (u otra parecida) letanía simbólica: "agradable, satisfactorio, gustoso, útil, funcional, recto, hermoso, bravo, verdadero, benigno, bello, correcto, hábil...". Lo bello bíblico y semítico es *circular.* Supone ciertamente la belleza propia y verdadera: bello es lo creado, según Gén 1; bella es la tierra de la libertad que Dios ofrece a Israel (Éx 3,8; Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,17; 8,7.10; 9,6; 11,17). Pero también es *tôb* la celebración de la bondad ética, como se ve frecuentemente en la literatura sapiencial, sobre todo la proverbial, y por ejemplo, como se dice en el anuncio de un *rey bueno* a Israel, después de Saúl (1Sam 15,28).

Tôb es también la expresión de la *santidad* divina, de su trascendencia abierta hacia el hombre a través de la alianza, como se canta a menudo en el Salterio (Sal 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 119,68; 135,3; 145,9). *Tôb* es el agrado sensorial de un paisaje encantador (Ez 17,8) y la ternura de sentimientos que siente Elcaná por Ana, la futura madre de Samuel (1Sam 1,8). *Tôb* es la verdad, pero concebida según la gnoseología bíblica, que *conoce* intelectualmente, volitivamente, pasionalmente y efectivamente (Sal 111, 10; 119,71.72; Prov 15,23; 17,5.26; 18,5; Qo 5,17; cf Prov 3,14; 8,11.19; 12,9; 15,16-17; 16,8.16.19,32; etc.). *Tôb* es una categoría dinámica, operativa, creativa, vital ("hacer el *tôb*" en Is 5,20; Jer 13,23; Am 5,15; Miq 3,2; Sal 14,1.3; 34.15; 37,3.27; 38,2). Por esto los LXX usaron con esmero por lo menos tres registros léxicos para traducir el *círculo* semántico de *tôb*: desde *kalós,* hermoso, hasta *agathós,* bueno, y el más indefinido *jrēstós,* útil, agradable.

A esta luz *tôb* es, ante todo, Dios. Se trata de una belleza-bondad que puede experimentarse casi físicamente, como dice la densa expresión del Sal 34,9: "Gustad y saboread cuán *tôb* es el Señor" (cf Sal 27,13 con el verbo *contemplar). Tôb* es también lo creado, como se repite en cada una de las obras del hexamerón *sacerdotal* de Gén 1: "Vio Dios que era bueno" cada uno de los seres creados. Para el hombre se utiliza el superlativo *tôb me'od,* puesto que es la hermosísima *imagen y semejanza de Dios* (Gén 1,31). En el NT, Cristo, imagen del Padre (Col 1,15), se revelará en todo su esplendor como *resplandor de la gloria* divina (Heb 1,3). Y en Jn 10,11.14 él mismo afirmará curiosamente: "Yo soy el pastor *kalós*": también aquí una belleza bíblica, *circular,* que comprende la gracia, la belleza, la fascinación, la plenitud, la eficacia, la salvación.

2. EL MAR, UN REBELDE ENCADENADO: LA ESTÉTICA DEL SER.

Esta estética global que nos ofrece la Biblia abre evidentemente muchas cuestiones. Pone de nuevo sobre el tapete las *disputas* eternas de las relaciones en-

tre estética y ética, entre humanismo y ciencia. Y sobre todo es el preludio para una reflexión simbólica sobre el ser. En efecto, la Biblia contiene su propio proyecto de representación de la dialéctica del ser, precisamente a través de la intuición simbólica y poética [/ Símbolo]. Siente un desconcierto abismal delante del mar, imagen de la nada y del caos, expresión del anti-*tôb,* del *ra',* es decir, del mal y de lo feo. Las páginas incandescentes de Job 40-41, citadas casi íntegramente en el *Moby Dick* de Melville, ponen en escena a los dos monstruos caóticos Behemot y Leviatán, semejantes a máquinas horribles teriomórficas, que atentan contra el esplendor de la creación. La estrofa de Job 38,8-12 representa a Dios fajando con pañales el mar, como si fuera un niño rebelde, y encerrándolo luego con puertas y cerrojos invisibles a lo largo del acantilado.

Sin embargo, la Biblia está convencida de que, a pesar de esta lucha, existe un *'eṣah,* es decir, un proyecto operativo armónico, a través del cual Dios da sentido y belleza al ser sin abandonarlo al abismo. Pensamos en el sentido que se deriva de esa gran orquestación de la "semana cósmica" de Gén 1, en que la masa indefinida de las aguas, del viento y de las tinieblas, del *tôhû wabôhû* (semejante al que representa el Bosco en los paneles externos del tríptico de Madrid) se *separa* y se *adorna* para constituir la arquitectura admirable del cosmos. Es verdad que la tensión permanece: seguimos estando suspendidos sobre la nada y el caos; la creación está siempre en vilo, y el diluvio (Gén 6,9) es el testimonio del límite y de la fealdad del universo, la prueba de la oscilación del hombre hacia el silencio del ser y hacia el mal. En este sentido es perfectamente bíblico el maridaje entre la creación y el juicio realizado por Miguel Ángel en la Sixtina; bastaría con leer el salmo 65, que conjuga una súplica por el perdón de los pecados con un himno a la naturaleza primaveral. Pero esta tensión bipolar entre el ser y la nada, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo está siempre inscrita dentro del plan de aquel que *simbólicamente* afirma (contra toda tentación dualista y disociativa del ser): "Yo soy el Señor, no hay ningún otro... Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto" (Is 45,5-7).

El Dios de Israel puede entonces decir y querer como un "yo" personal, puede edificar proyectos armónicos y diseñar mapas históricos. Por el contrario, el dios sumerio Enlil es todo oscuridad: "Enlil —canta un himno sumerio—, tus muchas perfecciones nos vuelven atónitos; su naturaleza secreta es como una madeja enredada que nadie sabe devanar, es un embrollo de hilos de los que no se ve el cabo". La lectura de la historia por parte de la Biblia corresponde al descubrimiento de una trayectoria armónica con una proyección mesiánica. Para el antiguo Oriente, por el contrario, era una cadena cíclica, representada litúrgicamente en la fiesta del *akitu,* el comienzo del año babilonio, donde, a través de una pantomima sagrada, se ponía un ritmo cúltico al ciclo anual. Las tres solemnidades fundamentales de Israel, sin embargo, a saber: la pascua, las semanas y las chozas, se transforman de fiestas estacionales (primavera, verano, otoño) en fiestas históricas, abandonan el mecanismo cíclico naturalista para confiarse a la sorpresa del Dios liberador del éxodo y de la alianza.

El *tôb* es entonces el descubrimiento de esta armonía entre el ser y la nada, de este equilibrio histórico entre el bien y el mal, equilibrio dirigido por Dios y abierto a un *tôb* mesiánico en donde "el mar ya no existirá... y

no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena" (Ap 21,1.44). C. Magris ha tomado recientemente el "anillo de Clarisse" (Turín 1984) como emblema sugestivo de una visión estética y ética sin centro; en efecto, Clarisse es el personaje femenino en el que Robert Musil ha impreso los rasgos de Nietzsche como poeta del nihilismo. El anillo que ella se saca del dedo no tiene centro, como tampoco tienen centro ni fin la vida, la historia, el ser. Para la Biblia, por el contrario, el compendio simbólico del ser está en la Sión que celebra el salmo 46. A través del simbolismo del seno maternal, la "metrópoli" fecunda es como un centro cósmico y un *hortus conclusus* paradisíaco, recorrido por arroyos y ríos: "Un río y sus canales alegran la ciudad de Dios, la más santa morada del Altísimo" (v. 5). Todos los pueblos de la tierra "bailan y cantan a coro: 'En ti están todas mis fuentes'" (Sal 87,7); Sin embargo, fuera de Sión se desencadena la tempestad planetaria del caos, de la nada y del mal: "Sus aguas rugen y se encrespan sus olas, ellas se alborotan y los montes retiemblan... Braman las naciones, vacilan los reinos, la tierra se deshace" (Sal 46,4.7). No obstante, siempre hay un equilibrio entre el terremoto y la roca de Sión, un equilibrio armónico que corresponde al proyecto cósmico de Dios. "Por eso no tememos, aunque la tierra se conmueva y los montes se desplomen en el fondo del mar" (v. 3).

3. "COMO UNA BOLSA DE MIRRA": LA ESTÉTICA DEL "EROS". El *tôb* bíblico ignora todo angelismo, todo dualismo; rechaza la visión del platonismo popular, según la cual el *sôma* es *sêma,* sepulcro y cárcel del alma. La belleza de la persona es global, según la conocida unión psicofísica de la antropología bíblica. Si es verdad que "el discurso sobre el cuerpo del hombre sigue sufriendo aún antiguos recelos" (V. Melchiorre), no nacen ciertamente de la Biblia en cuanto tal. Si se quiere adoptar la ya célebre distinción entre el *Körper,* el cuerpo-objeto, y el *Leib,* es decir, el sentirse cuerpo, "el sentimiento fundamental del propio yo" (Rosmini), hemos de decir que la Biblia sigue sin vacilaciones la segunda perspectiva, llegando incluso a considerar el cuerpo —es decir, el hombre y su trama de relaciones *ad extra*— como "sacrificio vivo, santo y agradable a Dios". Y sólo esto es el verdadero *culto espiritual* (Rom 12,1). Bajo esta luz la belleza del cuerpo se despoja de todo fisicismo objetual pornográfico y el *eros* auténtico se despliega gozoso, haciéndose signo de comunicación, abierto a la perfección necesaria del amor.

He aquí dos ejemplos iluminadores sacados de una de las obras más fascinantes del AT, el Cantar de los Cantares. Después de haber buscado por las pistas polvorientas de los pastores, la esposa del Cantar ha encontrado finalmente a su mozo y está ahora abrazada a él en un palacio creado por la misma naturaleza: "Vigas de nuestra casa son los cedros; cipreses, los artesonados" (1,17). Los dos están estrecha y cariñosamente unidos: "Su izquierda está bajo mi cabeza, y su diestra me tiene abrazada" (2,6). Y la mujer exclama: "Bolsita de mirra es mi amor para mí, que reposa entre mis pechos" (1,13). La mirra, resina olorosa preciosa, era llevada por las mujeres en una bolsita colgada sobre el pecho, de forma que envolviera con su perfume penetrante todo el cuerpo. El hombre, apretado en un abrazo, es visto por aquella mujer como aquella bolsa de mirra; en contacto con su piel, él se ha convertido casi en su verdadero perfume. Es admirable, entre otras cosas, el original, que literalmente describe al amado como aquel que *pernocta*

en los senos de la esposa. Es la descripción de un refugio sereno y dulcísimo, en donde los temores se disipan y se tiene la impresión de estar en un jardín de delicias y de aromas. El *eros* de esta imagen no podía pasar inobservado. Y he aquí que fueron los padres de la Iglesia los primeros en demoler este sabroso sentido primario ¡afirmando que los dos senos son el AT y el NT, a cuyo estudio consagra sus noches el investigador!

El otro texto ejemplar es el célebre canto al cuerpo, presente en Cant 4. En él el autor convoca todo el panorama de Palestina para descubrir sutiles alusiones al esplendor físico de la mujer. Los ojos brillan a través del velo; el velo esconde y revela al mismo tiempo en un juego alusivo lleno de fascinación. Pero dejemos la palabra al poeta: "Como cinta de escarlata tus labios, tu boca encantadora. Tus mejillas, mitades de granada a través de tu velo. Como torre de David tu cuello, edificado como fortaleza; mil escudos de ella penden, todos los paveses de los héroes. Tus pechos, como dos crías mellizas de gacela que pacen entre lirios" (4,3-5).

Y también, en el segundo canto al cuerpo del capítulo 7, donde la sulamita es captada en los movimientos de la danza: su retrato parte de sus pies para ir subiendo hasta la cabeza sin reparos pudorosos: "Tu ombligo es un ánfora redonda, donde no falta vino aromático. Tu vientre, un cúmulo de trigo, rodeado de lirios" (7,3).

Contra todo intento de reducir la belleza del Cantar a mera apariencia recurriendo a excesos alegóricos, deberíamos recordar las palabras de un místico persa, Al-Kashiani, muerto por el 1330: "El verdaderamente bello es Dios, y todo lo que hay de gracioso y bello en el mundo es una manifestación de su belleza. Y como Dios ha creado al hombre a su imagen —bello e inteligente—, cada vez que descubre un ser bello, las pupilas de su entendimiento se sienten atraídas hacia él y en dirección a él se inclina su vida íntima". Sobre este tema del "gozo" estético de Dios volveremos más tarde.

4. EL HOMBRE, PASTOR Y LITURGO DE LA CREACIÓN. En la armonía fundamental que revela el horizonte del ser, el arte tiene una función hermenéutica decisiva. Es curioso advertir que, dada la incapacidad congénica semítica para la abstracción, la tradición yahvista para indicar simbólicamente la nada recurre a la ausencia del hombre: en Gén 2,5-6 el mundo no existe porque "no había hombre que cultivase el suelo" haciendo salir de la tierra el agua de los canales para regar el suelo. Por eso la primera criatura según la misma tradición es el hombre (Gén 2,7). Sin el hombre el mundo está mudo: para la Biblia es como el pastor del ser, el liturgo de la creación a través de su contemplación y de su acción, a través de su arte y de su ciencia (el *dar nombre a los animales* en Gén 2,19-20 es un símbolo sapiencial para indicar la conquista científica y cultural). El lenguaje es en cierto sentido la casa del ser y el templo de la alabanza.

Resulta sumamente sugestivo el Sal 148, "una liturgia cósmica en la que el hombre es sacerdote, cantor universal, predicador y poeta" (F. Delitzsch). El es el artífice de una coreografía cósmica, el director del coro en que participan los monstruos marinos, los abismos, los cielos, el fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el huracán, los montes, las colinas, los árboles frutales, los cedros, las fieras, los animales domésticos, los reptiles, las aves. En el salmo 150, a la orquesta del templo de Jerusalén se asociará en la alabanza "todo cuanto vive" (v. 6). Por eso el hombre, "llamándolos por su nombre, pone en orden

a los seres: en el cielo, dos astros según los tiempos y, aparte, las estrellas; por un lado los árboles frutales, por otro los cedros; en un plano los reptiles y en otro las aves; aquí los príncipes y allí los pueblos; y en dos filas, dándose quizá la mano, los jóvenes y las muchachas. Dios los ha establecido dándoles un puesto y una función; el hombre los acoge, dándoles un lugar en el lenguaje, y así dispuestos los conduce a la celebración litúrgica" (L. Alonso Schökel). El hombre participa en la construcción de la gran obra maestra del cosmos con su lenguaje y su contemplación.

5. EL "ALFABETO ABIGARRADO" DE LOS SÍMBOLOS. Para la Biblia, como para toda manifestación del arte, el símbolo con su fuerza unificadora, con su reto a la expresión de *lo inefable, con su reconstrucción ar*mónica de todos los hilos de la trama del ser, es por excelencia el gran instrumento estético y teológico. Escribía atinadamente C. Geffré: "Si por dogmática se entiende la inteligencia de la fe, quizá habría que dejar de pensar en que sólo el lenguaje formal es 'serio' en teología. Idealmente, una teología simbólica debería recoger en un bello discurso las referencias simbólicas, la reflexión especulativa y la presencia del debate contemporáneo". En este sentido teología y arte son ciencias hermanas, y la Biblia es el testimonio supremo de esta "fraternidad".

En estos últimos años las investigaciones sobre el material simbólico bíblico se han hecho especialmente matizadas, recurriendo muchas veces a algunos métodos de análisis como el que presenta G. Durand, basado en una constelación de tipo antropológico: la postura erecta ascensional (cabeza, cima, alba, ángel, cielo, Padre...) y descendente (pies, noche, tierra, caída, pozo, infierno...), la horizontalidad y el *acurrucamiento* fetal (sueño, maternidad, intimidad, líquido, casa, albergue, nutrición...), el dinamismo cíclico del tiempo (ciclos lunares, estaciones, muerte-resurrección, rotaciones agrícolas...) y el separador (luz-tinieblas, agua-seco, el *opus separationis* de Gén 1,4-13, el fuego, la espada...). Lo cierto es que estas estructuras simbólicas coordinadoras experimentan dentro del marco de la literatura bíblica asimilaciones, aclimataciones, reelaboraciones, connotaciones de todo tipo.

De todas formas éste sigue siendo uno de los terrenos más fértiles en donde proseguir las excavaciones del texto bíblico. Desde este ámbito se puede reconstruir mejor la teoría estética bíblica y su relativa capacidad de provocación, de comunicación y de intuición en el terreno del arte. En efecto, la Biblia ha sido la cantera de *donde han salido tantas estatuas del* arte cristiano, la "mina de la que se han extraído" tantos motivos y tantos materiales figurativos (cf Is 51,1). Durante siglos, ella ha sido el mayor repertorio simbólico e iconográfico de la humanidad; ha sido, como decía Chagall, "el alfabeto de color de la esperanza", el "jardín de la imaginación" (Eliot), las vidrieras transparentes de nuestro apocalipsis (Claudel), el atlas de toda la tradición artística occidental.

6. NI ICONOCLASTAS NI ADORADORES DEL BECERRO. "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua bajo tierra". Esta disposición del primer mandamiento (Éx 20,4) ha recorrido todos los siglos de la historia veterotestamentaria, ramificándose en el Israel posterior, que sólo en el siglo III d.C., con la admirable sinagoga "periférica" de Dura Europos (ahora en el museo de Damasco) o con la necrópolis galilea de Bet She'arim tendrá el coraje de infringir alegremente este

mandato. Es un precepto que penetró con sumo rigor en el islam, el cual recurrirá a las secretas magias de los "arabescos" para expresar complicadas iconografías del espíritu. Es un precepto que mezclará las instancias políticas con las excitaciones religiosas en la iconoclasia de Oriente y que llegará a salpicar también al Occidente *en ciertos aspectos de la reforma* protestante. Esta opción sublime y trágica del silencio anicónico tiene en Israel un sentido negativo y positivo a la vez. Es el rechazo de la materialización de lo sagrado, de la reducción inmanentista de Dios a objeto manipulable; es la consecuencia de una mentalidad rigurosamente simbólica y sintética, que no distingue entre sujeto e imagen, entre divinidad y estatua, entre persona y retrato, confiada como está en la eficacia del símbolo.

Pero, positivamente, Israel sustituye la imagen divina por la Palabra y por la Vida. En efecto, la Palabra, que cristalizó luego en el Libro, se convierte en la expresión más viva de Dios, y el hombre viviente se transforma en la "imagen" —en hebreo *selem,* estatua; en griego *eikōn,* imagen— de Dios (Gén 1,26-27). Israel rechaza la representación inmanente, prefiriendo el signo de la palabra, que es más trascendente. Es ejemplar en este sentido la escena de Éx 32-34: en el registro superior del relato nos encontramos con Moisés en la teofanía tempestuosa del Sinaí en contacto con la Palabra, que se hace piedra en las tablas de la alianza; en el cuadro inferior de la llanura está el toro fecundador, representación baálica de Yhwh, reducción del Dios de Israel a los mecanismos biológicos de la fertilidad.

Sin embargo, la Biblia no es iconoclasta; no se reduce a una colección de teoremas abstractos. Es una historia de la salvación, como se proclama en el "credo" de Dt 26,5-9, de Jos 24,1;13 y del salmo 136; es una revelación profética y sapiencial del proyecto de Dios en las obras y en los días del hombre; es, en Cristo, la celebración de la encarnación de lo divino en las coordenadas de lo humano. Por eso el texto bíblico está plagado de símbolos, de imágenes, de escenas cósmicas, de figuras concretas *y vivientes, hasta el punto de que* se convierte en un repertorio iconográfico ciertamente más rico que el griego o que el indio. Existe, por tanto, una vigorosa *mitología* bíblica en el sentido bultmanniano de la palabra, es decir, una representación histórico-carnal de la presencia misteriosa de Dios. Pero esto no significa la aceptación de la mitología oriental, una reducción de la divinidad al ciclo de la naturaleza y a las energías de la historia. Por tanto, ni seguidores de una iconoclasia espiritualista ni adoradores de un becerro materialista.

7. La danza de Dios. Objetivo fundamental de la literatura sapiencial bíblica es el de mostrar la "cosmicidad" del ser, es decir, su orden armonioso y su belleza debido al hecho de ser la actuación de un proyecto de la mente de Dios o, mejor dicho, de su sabiduría. Por eso se representa a Dios en su creación como a un arquitecto que está diseñando su obra maestra cósmica y se abandona a esa creación con la embriaguez de un artista totalmente conquistado por su criatura. En Sab 7,21 se define expresamente a la sabiduría creadora de Dios como "arquitecto de todas las cosas".

Pero la idea de Dios artista está genial y fantásticamente elaborada en el arcaico autohimno de la sabiduría presente en Prov 8,22-31. Nuestra atención se detiene particularmente en los versículos 30-31: "Yo estaba a su lado, como *'amôn,* y era su danza cada día, danzando todo el día en su presencia, danzando en su orbe terrestre y encontrando mis delicias con los hijos de los hombres".

La sabiduría divina está personificada en un modelo simbólico expresado con el *hapax* misterioso *'amôn,* del que se dan dos interpretaciones. La primera, partiendo del contexto (v. 31), le da al vocablo el sentido de "favorito, querido, niño hermoso". El mismo Miguel Ángel, en su *Creación* de la Sixtina, introduce a un joven que representa la sabiduría, la mente creadora de Dios, divirtiéndose en el inmenso "atelier" de la creación. La otra versión, por el contrario, basándose en el acádico *ummanu* ("consejero, proyectista"), prefiere traducir *'amôn* por "arquitecto". Son posibles los dos sentidos. Pero el primero está aconsejado por la imagen estupenda de la creación como danza divina: el verbo repetido tres veces *(shq)* es el que se destina a describir la danza y la risa de los jóvenes (Zac 8,5; Jer 30,19; 31,4; 1Sam 18,7), a representar el juego de los niños (Job 40,29; Sal 104,26), a definir la danza sagrada del culto (2Sam 6,21; 1 Crón 15,29). La creación se interpreta entonces según una analogía "lúdica" y "estética" (Sal 104, 24.29; Job 40, 25ss), analogía que ha suscitado cierto interés en la teología contemporánea (H. Cox, H. Rahner, H.U. von Balthasar). Es una intuición que pertenece a muchas culturas; y que se concretó, por ejemplo, en la danza de los derviches sufíes de Konya (Turquía), seguidores del gran místico islámico Jalal ed-Din Rumi Mevlana. A través de la danza, de la contemplación estética y extática, del juego libre y creativo, de la celebración festiva y gozosa, se entra en comunión con el Dios creador, con el Dios alegre, con el Dios sabio, arquitecto y artista del universo.

II. LA BIBLIA ES ARTE. Nuestra modesta propuesta de una lectura "estética" de la Biblia (en particular del AT) sugiere sustancialmente dos movimientos de análisis. El primero es centrípeto, y supone el retorno al texto antiguo, a su fragancia y a su riqueza casi inagotables. La Biblia se presenta como obra literaria, poética y narrativa, abierta también implícitamente a las otras manifestaciones del arte. ¿Cómo no sentirse conquistados por la planimetría urbanista de la Jerusalén utópica trazada por Ez 40-48, topografía de la esperanza de un profeta desterrado "junto a los ríos de Babilonia", a millares de kilómetros de distancia de la ciudad santa? ¿Cómo no sospechar que la arquitectura del templo salomónico dibujada por 1Re 5-8 y por 1Crón 22-2Crón 2 no es un compendio cifrado de la bipolaridad entre la trascendencia y la inmanencia divinas? ¿Cómo no vislumbrar en el cuerpo del joven que describe Cant 5,10ss la alusión al perfil de una estatua egipcia con cabeza y manos de oro, vientre de marfil, piernas de alabastro sobre un pedestal de oro fino (cf Dan 2,31ss)? ¿Cómo no sentir un flujo melódico en la convocatoria de los instrumentos musicales utilizados en el templo según el salmo 150 (el cuerno, el arpa, la cítara, el tímpano, las cuerdas, las flautas, los timbales)? ¿Cómo no intuir aunque sólo sea un bosquejo de drama cuando en el Cantar se alternan las voces de él, de ella *y del coro, o cuando en Job el protagonista* forma un contrapunto continuo con los amigos o con Dios? ¿Cómo no compartir, cuando se leen las reflexiones amargas del Qohélet o las serenas y esperanzadas del libro de la Sabiduría, la definición de la *ḥokmah,* es decir, de la sabiduría bíblica, que D. Lys ha traducido por "filosofía"? ¿Cómo no ver en la acción simbólica de Ezequiel con la tablilla de barro sobre la que está dibujada Jerusalén sitiada una especie de miniatura primitiva (Ez 4-5)? ¿Cómo no imaginarse en el cuadro esmalta-

do de la primavera del salmo 65,10ss una tabla "pensada" y "soñada"?

Pero dejando entre paréntesis estos detalles, nos damos cuenta en una primera lectura de que la Biblia se ofrece como un producto literario, poético, épico, narrativo, filosófico, histórico, etc. Por su misma naturaleza rechaza toda lectura fundamentalista o literalista; no se contenta con un mero análisis filológico —ciertamente necesario—, sino que postula una exégesis completa, que conozca también la dimensión estética en sentido pleno. Desgraciadamente hay que confesar que una *Exegese als Literaturwissenschaft,* como decía el título de un discutido pero interesante volumen de W. Richter, está aún en sus comienzos; se trata, sin embargo, de un campo espacioso de investigación en el que empiezan a moverse algunos estudiosos.

La aportación que esperamos es coral y múltiple. Las ciencias lingüísticas y literarias contemporáneas hace ya varios años que están ofreciendo instrumentos y métodos para una aproximación sincrónica al texto bíblico, paralela e independiente respecto a la diacrónica de la exégesis histórico-crítica. Se asiste así a varias "lecturas estructuralistas" de la Biblia, como la de R. Lack (Roma 1978) o la de Gremas en su *Initiation à l'analyse structurale* (París 1976) y de los *Signos y parábolas* del Grupo de Entrevernes (Turín 1982). W. Egger, en la obra colectiva *Per una lettura molteplice della Bibbia,* aplica el modelo narratológico de C. Bremond, mientras que R. Barthes, L. Marin y J. Starobinski han intervenido en ciertas ocasiones presentando textos bíblicos junto con los exegetas tradicionales. Puede decirse que se ha desarrollado ya una pequeña pero significativa galaxia de estudios exegéticos estructurales [/ Exégesis IV, 2b].

La poesía bíblica, por otra parte, ofrece un repertorio muy abundante de símbolos, a cuya catalogación y definición se procede con las citadas metodologías de análisis simbólico. En la época del ordenador tampoco falta el recurso al operador electrónico; son conocidos los experimentos de las universidades de Haifa y de Aquisgrán sobre el texto de Isaías para la identificación de las pluralidades léxicas y estilísticas, signo de una pluralidad de autores. El trabajo de elaboración automática de la Biblia sigue adelante en París en el Centro de Análisis y de Tratamiento automático de la Biblia, y con la aportación de la Association Internationale Bible et Informatique, y en Hamburgo, con el Deutsches Elektronen Synchroton. Estamos, pues, ante nuevos capítulos de la exégesis bíblica; capítulos de difícil descripción, a menudo totalmente desconocidos para el mundo académico de nuestros ambientes. Se trata de un área en fermentación, todavía por planificar, pero necesariamente abierta a aportaciones interdisciplinares. Recordando siempre, sin embargo, las palabras de uno de los más grandes místicos judíos medievales, B. Ibn Paquda (siglo XI) en su obra *Los deberes del corazón:* "Es una locura extraer de las páginas bíblicas sus sentidos dejando al uno o al otro en libertad. Se trata de un collar de perlas ensartadas; si dejamos libre sólo una, el lazo se rompe y se escapan todas las demás. Ordena todos esos sentidos, y cada uno ayudará a comprender los otros".

1. El microscopio filológico. Nuestro breve itinerario panorámico en el redescubrimiento de la Biblia como obra de arte intenta ser precisamente la recomposición de una cadena de perlas diversas en su luminosidad. Más que formular leyes de teoría literaria, procederemos empíricamente mediante testimonios y

ejemplos. Comenzamos nuestra lectura "estética" de la Biblia con una primera lente, similar a la de un microscopio y destinada, por tanto, a células sintácticas, léxicas y verbales mínimas, es decir, a lo particular. Se trata de la filología, instrumento exaltado en el pasado hasta el punto de haber cegado a muchos, y que ahora se desprecia muchas veces por falta de preparación, pero absolutamente indispensable, aunque integrado en otros instrumentos: "El exegeta necesita un microscopio para examinar minuciosamente el texto; el cristiano tiene necesidad de un anteojo para discernir en qué dirección apunta el mensaje" (J.-P. Charlier).

Sin la base filológica, el texto se reduce a una superficie plana; pero con la sola filología el texto puede quedar atomizado en partículas mínimas o en trozos dispersos. De todas formas, a través del análisis filológico el texto revela sus matices sutiles, sus polisemias, sus alusiones. Veamos algunos ejemplos. Job 7,6 contiene en el original una asociación fonética entre un *qallu,* "huyen", y un *yiqelu,* "se esfuman"; pero sobre todo juega con una homofonía entre dos vocablos distintos *tiqwah,* que significan uno "esperanza" y otro "hilo". Si en la versión es imposible recoger el parentesco fonético entre "huir" y "esfumarse", todavía resulta más difícil jugar con la homofonía, ya que "hilo" y "esperanza" son muy diferentes entre sí; sin embargo, en el texto hebreo los dos significados están presentes al mismo tiempo, evocados por el símbolo ("la lanzadera") y por el tema (la fragilidad humana). Las versiones castellanas pierden todos estos valores del dístico.

También parece incomprensible, o al menos extraña, una comparación de Cant 7,6. El esposo celebra de esta forma los cabellos de su encantadora esposa: "La melena de tu cabeza cual la púrpura, un rey en tus canales (rizos, trenzas) está preso". La melena sería de un color rubio subido, parecido a la púrpura, mientras que las trenzas serían tan fascinantes que un rey (el esposo) se ha dejado prender por tan dulces cadenas. El esposo está enredado en la red de aquellos rizos; pero ¿por qué en el original hebreo se habla de "canales"? Ciertamente hay una referencia al movimiento suave, ondulado y leve de los cabellos semejante al correr de las aguas de un canal. Pero en Oriente se preparaba y se teñía la púrpura en los canales; por eso nace entonces en la mente del poeta la atrevida relación entre los cabellos y la púrpura, prescindiendo del color de la melena.

Uno de los salmos más arcaicos es ciertamente el salmo 29, que parece construido sobre un entramado léxico y sobre una teología ligados al mundo cananeo, la cultura indígena de Palestina. El texto sigue el despliegue de una tempestad y está marcado todo él por el ritmo del retumbar de los truenos, de forma que ha sido definido como "el salmo de los siete truenos". En efecto, la sutil fascinación del poema se deriva del hecho de que en hebreo el término onomatopéyico *qôl* no sólo significa "trueno", sino igualmente "voz". Por eso el retumbar del vocablo por siete veces evoca el ruido bronco y el terror de la tempestad. Se oyen los primeros truenos en la lejanía; la tempestad viene del Mediterráneo (v. 3). Los truenos se acercan, resuenan sobre la tierra firme, mientras que los cedros altísimos del Líbano y del Hermón (Sarión), ante aquella implacable irrupción, se ven sacudidos por los rayos, y las cadenas montañosas se sobresaltan como animales asustados (vv. 4-6). La tempestad está ya sobre el espectador (vv. 7-9): los relámpagos ciegan la vista, la estepa meridional se ve envuelta en aquel torbellino que hace parir prematuramente de terror a las ciervas. En Canaán la

tempestad se consideraba como el orgasmo del dios Baal Hadad, que derramaba su semen (la lluvia) en el seno de la tierra. En Israel, por el contrario, es solamente un signo de la trascendencia y del señorío de Yhwh sobre las energías del cosmos. El "trueno" es la "voz" del Creador; naturalmente, sin esta continua referencia, imposible en nuestras lenguas, la lírica se empobrece, perdiendo su sentido naturalista o su sentido teológico.

Por eso el salmo 29 nos introduce en otra dimensión filológica de la poesía bíblica, la de la paronomasia. En efecto, la métrica hebrea no es cuantitativa, sino cualitativa; atiende a los efectos sonoros, a las formas léxicas reguladas por ritmos "musicales". Es lógico que estos valores, que es imposible reconocer sin una buena formación filológica, se difuminen en cualquier versión. En la oda arcaica de Débora se observa el intento atrevido de imitar el golpear de los cascos de los caballos en los ásperos terrenos de la llanura de Yizrael: *"Halemû 'iqqebê-sûs middaharôt daharôt 'abiraw:* Los casos de los caballos resonaron al galope, al galope con sus jinetes" (Jue 5,22).

Por su parte, resulta sugestivo el sonido *-î* en Cant 5,1, que evoca en hebreo el pronombre de primera persona ("yo, me, mío"), acompañado a menudo de tonalidades tiernas, sensuales, seductoras:

Ba'tî legannî 'ahotî kallah,
'aritî môrî 'im-besamî,
'akaltî ya'rî 'im-dibsî,
šatîtî yênî 'im-halabî:

"He entrado en mi jardín, / hermana mía, novia mía, / he recogido mi bálsamo y mi mirra, / he comido mi miel y mi panal, / he bebido mi vino y mi leche..."

En 4,1 el poeta reproduce casi palpablemente las caricias de las manos en los cabellos de la esposa, evocando al mismo tiempo las caricias sobre la lana de las ovejas: "¡Qué hermosa eres, *amor mío,* / *qué* hermosa eres!... / Tu melena, cual rebaño de cabras / ondulante por las pendientes de Galaad".

2. "LO GRAMATICAL Y LO VERDADERAMENTE TEOLÓGICO". La poesía y la prosa, para expresar su lógica interna, acuden a los géneros literarios, a las técnicas estilísticas, a los módulos estructurales, que no se utilizan, sin embargo, como receptáculos fríos donde verter la incandescencia de la intuición artística. El área de los *géneros literarios* ha sido ampliamente explorada, sobre todo a partir de H. Gunkel (1862-1932), que comenzó, a propósito de los Salmos, aquella catalogación que es ya clásica y que ha sido ulteriormente ampliada y afinada (himnos a la creación, a Sión, a Yhwh rey; súplicas personales y nacionales; cantos de confianza; salmos de acción de gracias individual y comunitaria; poemas reales; textos didáctico-sapienciales; liturgias de entrada; salmos históricos, etcétera). Pero la creatividad de cada artista le da a cada lírica nuevas tonalidades y connotaciones inéditas.

En 1753 un obispo anglicano, profesor de Oxford, R. Lowth, identificaba una peculiaridad fundamental de la poesía semítica, y por tanto bíblica: el llamado *paralelismo,* que el iniciador del *Sturm und Drang* romántico, J.G. Herder, describiría más tarde como "olas que se suceden unas a otras". El paralelismo es una especie de rima interior, típica de un proceso lingüístico mnemónico. Pero, lejos de ser una cansina repetición de conceptos, es la explosión de una imagen o de una idea en todas sus dimensiones y virtualidades. Para captar sus matices proponemos como ejemplo el Sal 1,1. No se trata de una triple descripción de la repulsa del mal por parte del justo, sino de la

verificación *in crescendo* de un proceso interior: "Dichoso el hombre que *no entra* en la reunión de los impíos, *ni anda* por el camino de los extraviados, *ni se sienta* en el banco de los cínicos".

Son significativos los tres verbos del comportamiento: el primero es un simple "entrar", una entrada curiosa en el lugar en donde se reúnen los impíos; el segundo es ya un "seguir", un ponerse a escuchar sus teorías; el tercer verbo define ya un consenso duradero con ellos, una participación total y una connivencia "sentándose" en la mesa de sus proyectos.

Pero, aparte de la espiral musical del paralelismo, cuyos giros —como en la música oriental— tienden a arrastrar el oído, la memoria y la adhesión, la poesía y la narrativa bíblicas conocen desde su origen *técnicas concretas de montaje.* Puede verse un ejemplo estupendo en el mencionado cántico de Débora, uno de los textos originarios de la poseía hebrea (siglo XI a.C.; Jue 5). Después de cuadros de contrastes fuertes e impresionistas vienen intermedios líricos e invocaciones intensas. No se describe la batalla, sino que se alude a ella en el resonar de los cascos de los caballos, mientras que se oye el grito de batalla: "¡Despiértate, despiértate, Débora, despiértate!" En los versículos 24-27 se contempla una escena independiente, contada dentro del gran desafío entre Israel y Canaán. Con una secuencia de acciones rapidísimas (pidió, dio, le sirvió, cogió, le golpeó, le rompió, le atravesó, se doblegó, cayó, yació") otra mujer, Yael (la famosa "viril Yael" del *Marzo 1821* de Manzoni, pero con una fuerza poética más elevada), celebra el triunfo de la debilidad sostenida por el Señor sobre la fuerza del general enemigo Sísara. La violencia del homicidio queda marcada por tres verbos que reproducen casi como en un filme la caída ("se doblegó, cayó, yació"), mientras que la triple repetición de la escena en el versículo 27 extiende y amplía al derrumbamiento del guerrero extendiendo sus confines y convirtiéndolo en símbolo del hundimiento de un pueblo entero. Inmediatamente después, con otro hábil montaje, el final de la oda (vv. 28-30) desplaza el objetivo hacia otro ámbito espacial, hacia la corte cananea de Sísara, en donde la madre espera ansiosamente el regreso triunfal del hijo. Mientras "se asoma a la ventana, mira por entre las celosías" observando el camino, "la más avisada de sus damas" (la ironía es mordaz) le habla del botín excepcional de mujeres, de vestidos y de joyas que el hijo traerá consigo del campo de batalla. El poeta no disipa ese sueño con la descripción de la realidad, sino que lo deja en suspenso en su ilusoria necedad, mientras que en la lejanía resuena el grito de victoria de los hebreos (v. 31).

El uso de otra técnica, la de la *suspensión* o del *retraso,* por la que el final explota de forma sorprendente y en cierto modo desconcertante, está atestiguado sobre todo en la literatura profética. Es inolvidable el contraste entre el tierno cuadro doméstico de la parábola de la "corderilla" pronunciada por Natán ante el rey David (2Sam 12) y la violenta aplicación final al rey culpable: "Tú eres ese hombre". Todavía está más calibrada la tensión presente en el célebre canto de la viña de Is 5,1-7, una de las mayores obras maestras de la poesía hebrea, nacida de la pluma de Isaías, el Dante de la literatura hebrea. Los oyentes juzgan con acritud a la viña que, tras infinitos cuidados, sólo ha sabido producir agrazones. Y el profeta, con un improvisado golpe de escena, revela que la viña es Israel, y de este modo los oyentes se dan cuenta de que han pronunciado su propia condenación.

También es sorprendente la finura con que la Biblia sabe romper los *estereotipos,* creando efectos de asombro y de agilidad poética. Es ejemplar la fórmula usada por el salmo 8 para pintar el cielo como obra de Dios: en vez del manido "obra *de tus manos"* (cf v. 7), el autor de este noble canto "humanista" introduce la fórmula inédita "obra de tus dedos" (v. 4). Dios "ha fijado", regulándolos con las leyes rígidas de la mecánica celestial, las brillantes obras maestras del sol y de los astros; sin embargo, estos cuerpos celestiales han sido creados por Dios con la misma ligereza con que los dedos se mueven al bordar, con la misma delicadeza con que se tocan las cuerdas de un arpa o se trabaja con un cincel. Y precisamente a través de esta atención a las "palabras" se llega a descubrir en toda su riqueza la "Palabra". Es justa la observación que hacía Lutero en sus *Operationes in psalmos:* "Queremos poner la atención ante todo en lo gramatical, precisamente porque es lo verdaderamente teológico".

3. El jardín de los símbolos. Ya hemos hablado de la posición fundamental que el / símbolo ocupa en el arte de todos los tiempos. Privado del símbolo, el hombre se fracciona en la dispersión de análisis fragmentarios, las piedras del mosaico del ser se aglomeran en pequeños montones dotados de sentidos modestos. El símbolo, especialmente bíblico, es un reto a lo inefable, a lo infinito, a la totalidad en el deseo de "comprenderlos". Por otra parte, la misma gnoseología bíblica es estructuralmente simbólica y se manifiesta a través de "un conocimiento-experiencia sabrosa, afectiva, operativa" (J. Maritain).

Nos gustaría ahora introducir al lector, aunque sólo sea unos pasos, en el jardín de la imaginación simbólica bíblica. Echaremos una mirada a la mayor colección lírica de la Biblia, el Salterio.

Comencemos nuestro viaje por lo que podríamos llamar la *simbólica teológica.* Utiliza como medio privilegiado de expresión el antropomorfismo y se esfuerza por mantener continuamente en equilibrio la trascendencia y la inmanencia de Dios. Nos encontramos enseguida con la representación tradicional del "organismo" de Dios (rostro, nariz, labios, brazo, mano, pie, ojo, oído, dedo, entrañas...) y de su "psicología" (gozo, ira, venganza, imaginación, indignación, arrepentimiento, amor, odio, embriaguez, tristeza...). En este sentido podría ser ejemplar el monumental *Te Deum* real davídico del salmo 18: el corazón de la oda está formado por dos evocaciones de la acción de Yhwh, por la que él cae sobre la tierra como un jinete envuelto en el manto de nubes para salvar al fiel náufrago y para adiestrarlo a combatir con él. Dios jinete e instructor militar, por consiguiente. La primera imagen es de una fuerza única: un gigantesco héroe envuelto en un manto tenebroso (cf también Sal 35,2-3; 144,1), echando humo por sus narices y despidiendo por su boca un fuego devorador, truena desde el cielo lanzando rayos y agitando el mar, pero dispuesto también a levantar al justo de las aguas, llevándolo a tierra firme "porque lo ama". Por su atrevimiento en el uso de los antropomorfismos son también célebres las imágenes de Yhwh llevando en su mano un cáliz de vino drogado que los impíos tienen que beber hasta las heces (75,9), y de Yhwh ebrio y adormecido por el vino (Sal 78,65). Pero la representación bíblica más violenta de Dios sigue siendo la de Job 16,9ss, en donde él se levanta como una fiera, como un guerrero sanguinario y como un arquero implacable en una sádica competición de tiro al blanco contra el hombre

(cf Lam 3,12-13): "Su furia me desgarra y me persigue, / rechinando sus dientes contra mí. / Mi adversario aguza contra mí sus ojos, / abre su boca amenazando... Vivía yo tranquilo y él me sacudió, / me agarró por la nuca para despedazarme, / me ha hecho blanco suyo. / Sus flechas me acorralan, / traspasa mis entrañas sin piedad / y derrama por tierra mi hiel. / Abre en mí brecha sobre brecha, / me asalta lo mismo que un guerrero" (Job 16,9.10. 12-14).

También en los Salmos la venganza de Dios puede convertirse en alimento terrible para el malvado (17,14). Puede llegar a ser bebida para el impío (75,9). Puede ser vestido para el injusto (109,18-19).

Pero el antropomorfismo también conoce la delicadeza: pensemos en la aplicación a Dios de los arquetipos "psicoanalíticos" paterno y materno (27,10; 103,13; 131,2); o en el difícil y admirable salmo 139, el himno al Dios infinito, omnisciente, que sigue siempre y por todas partes al hombre para salvarlo. Entre el fiel y Dios se establece un intercambio de miradas: "Tengo mis ojos fijos en el Señor... Mírame, Señor, y ten piedad de mí" (25,15-16). "A ti levanto mis ojos... Como están los ojos del esclavo fijos en su señor, como están los ojos de la esclava fijos en su señora, así están nuestros ojos fijos en el Señor, nuestro Dios" (123,1-2). "Sus ojos están fijos en el mundo, sus miradas exploran a los hombres" (11,4). "Aunque es excelso, el Señor se fija en el humilde, pero conoce desde lejos al soberbio" (138,6). "El ojo de Yhwh está sobre el que lo teme" (33,18). "Con sus ojos vigila a las naciones para que no se subleven los rebeldes" (66,7). El justo dirige sus ojos a lo alto, hacia Sión y hacia el cielo (121,1): "Los que miran hacia él quedan radiantes y su rostro no se sonroja jamás" (34,6). En efecto, "en tu luz vemos la luz" (36,10). Todos los seres vivientes tienen fija su mirada en Dios: "Los ojos de todos están fijos en ti y tú les das a su tiempo la comida" (145,15). Y la plegaria más tierna es la del autor del Sal 17,8: "Guárdame como a la pupila de tus ojos, escóndeme a la sombra de tus alas".

Si para definir el misterio de Dios se apelaba al hombre, para definir el del hombre se utilizan a menudo símbolos animales. La *simbólica antropológica* acude entonces a un auténtico jardín zoológico. La cierva que se lamenta por su sed (42,2) o que corre veloz (18,34), la golondrina y el amor a su nido (84,4), el rebaño que recorre los caminos del desierto (Sal 23), el águila (103,5), la sombra de sus alas (36,8-9), la ignorancia cerril del hipopótamo (73,22), la soledad del búho y de la lechuza (102,7) son algunas de las imágenes con que se dibuja la experiencia íntima del orante. Por el contrario, otras veces nos vemos transportados a una escena de caza en donde la presa es perseguida, acosada, alcanzada, pisoteada, arrastrada por el polvo (7,6) o cae en una trampa abierta en el terreno (7,16) o en las redes tendidas (31,5; 35,7-8; 57,7). El orante se siente abandonado a las garras de un león que lo quiere despedazar (7,3; 22,14), a sus fauces abiertas (35,21), a sus dientes que desgarran sus carnes (27,2). También se usan símbolos vegetales, que representan al justo como árbol lozano (1,3), como palma y cedro (92,13-15), mientras que los árboles típicos del paisaje mediterráneo, el olivo y la vid, se convierten en emblemas de la familia ideal (128,3). Hay, además, una luz solar que envuelve al justo: es una luz que procede de Dios y de la ley (Sal 19), y que aparece a menudo al amanecer, el momento tradicional del oráculo de acogida de las súplicas.

También el organismo del hombre, según la visión unitaria de la antro-

pología bíblica, puede transformarse en símbolo de su psicología: los huesos que arden como brasas en el sufrimiento, los ojos que se consumen en el llanto, las vísceras que se retuercen, el latido del corazón que se acelera, la inapetencia (107,18), las llagas pútridas y malolientes que alejan a los demás (38,6)... Por otro lado, en el AT es muy viva la relación entre el dolor físico y el pecado, entre la fisiología y la teología, como puede verse en la oración dramática del leproso del salmo 38. Esta fragilidad existencial y casi metafísica está formalizada simbólicamente por la célebre tesis "inclusiva" del Qohélet: "Vanidad de vanidades. Todo es vanidad" (1,2; 12,8). El término simbólico hebreo traducido por "vanidad" es *hebel*, que es mucho más intenso y se acerca a nuestro "nada" o "absurdo". Alude a la transitoriedad del aliento, del vapor que se disuelve. Estamos ante el descubrimiento de la absoluta inconsistencia de la realidad humana y cósmica, ante el vacío, ante la nada; más aún, como dice la forma superlativa hebrea "vanidad de vanidades", ante una nada infinita. Estamos ante la negación radical de la existencia y de la condición humanas y la denuncia de todos los sistemas tranquilizantes: "Análisis lúcido de la condición humana, libro de preguntas, Qohélet es un cuestionamiento no tanto de la doctrina tradicional, sino más bien de uno mismo" (D. Lys). En el Salterio le hace eco al Qohélet su hermano espiritual, el autor del salmo 39, que usa por tres veces el mismo término *hebel* para definir la amarga existencia humana y que grita a Dios: "Aparta tu mirada, que tenga yo un respiro antes de que me vaya y deje de existir" (v. 14). Job, desesperado, gritaba todavía más trágicamente: "Grito al sepulcro: '¡Tú eres mi padre!'; a la podre: '¡Tú mi madre y mi hermana!'" (Job 17,14). Por el contrario, el orante del Sal 59,6 imploraba con mayor dulzura: "Tú registras mis pasos y recoges en tu odre mis lágrimas: ¿no están acaso en tu libro?" Por tanto, Dios recoge con cuidado todas las lágrimas de los justos, preciosas a los ojos de Dios, como el agua o la leche que el beduino conserva en su odre. Incluso hay una especie de registro del dolor humano, en el que Dios apunta todos los sufrimientos para no dejarlos caer en el vacío. En la "oración de la mañana" para la navidad de 1943, Bonhoeffer, en el campo de concentración nazi, escribía: "En mí hay oscuridad, pero en ti hay luz; estoy solo, pero tú no me abandonas; no tengo coraje, pero tú eres mi ayuda; estoy inquieto, pero en ti hay paz; hay en mí amargura, en ti paciencia; no comprendo tus senderos, pero tú sabes cuál es mi camino". Así pues, el hombre es el eje central del simbolismo de los Salmos, como lo será también en el arte cristiano. Lo es en la grandeza de su dolor, pero también en la grandeza de su conciencia: "Son muchas las cosas admirables, pero ninguna es tan admirable como el hombre", dirá Sófocles. Es éste el tema del salmo 8, que anticipa la reflexión pascaliana del hombre, "caña frágil, pero caña pensante" (*Pensées*, 264, ed. Chevalier). El escenario es nocturno. En presencia de un cielo tachonado de estrellas, el salmista plantea la eterna pregunta: ¿Qué es el hombre en medio de lo infinito? La primera respuesta espontánea habla de nulidad, de falta de proporción, no sólo respecto a la inmensidad espacial de los cielos y de las constelaciones, sino sobre todo respecto a la majestad del Creador. Por eso la primera reacción es de desconcierto, incluso porque el término de la comparación es Dios y el hombre es *'enoš*, es decir, un ser frágil y enfermo, es *ben 'adam*, es decir, hijo de la tierra. Pero, continúa el poeta, Dios "se acuerda" y "se preocupa" del hombre, haciéndolo un poco inferior a él mismo (v. 6), dándole una posición de rey en el contexto del universo: "Le diste el señorío de la obra de tus manos, bajo sus pies todo lo pusiste" (v. 7). En las manos frágiles y a menudo egoístas del hombre se ha puesto la gama entera de las criaturas. Por eso el salmo 8 es una oración audaz, y por esta misma audacia la carta a los Hebreos se la aplicó al "hombre nuevo", el Cristo Señor (Heb 2,7-9).

La tercera área simbólica es la del *cosmos*, un álbum de maravillas en el que están escritas frases teológicas (Sab 13,1-9) y sobre el que se arroja el hombre como un peregrino asombrado (cf la obra maestra de Job 38-39). Como ya sabemos, la nada está representada a través de símbolos teriomórficos como Rajab y Leviatán, signos de la anticreación que controla Yhwh en su providencia (Sal 74,13-14; 89,10-11; 104,26). Por el contrario, la naturaleza se contempla como compendio de las perfecciones del Creador. Una naturaleza tripartita verticalmente (cielo-tierra-infiernos) y bipartita horizontalmente (tierra-mar), celebrada en páginas soberbias (Sal 8; 19; 65; 104; 148); una naturaleza cuyos horizontes, centrados muchas veces en Jerusalén, son espaciosos y libres. Vemos entonces el árbol frondoso, plantado a orillas de un riachuelo (Sal 1,3), pero también el cielo, la luna, las estrellas, los rebaños, los animales, las aves del cielo, los peces del mar que recorren los senderos marinos (Sal 8). Vemos el sol, como un esposo, saliendo al amanecer de su tienda nupcial y comenzando como un atleta su loca carrera por los cielos, calentando todo nuestro planeta (Sal 19). Vemos los cedros del Líbano, en los que colocan sus nidos las aves; los cipreses, donde tiene su casa la cigüeña; las rocas para las gamuzas. Al caer la noche, las fieras recorren la floresta, mientras que los leoncillos rugen buscando la presa (Sal 104,16-22). Vemos la dorada y perfecta Sión: "Dad vueltas a Sión, enumerad sus torres; admirad sus murallas, fijaos en sus palacios" (Sal 48,13-14). Vemos la tierra de Palestina en primavera, con sus campos bañados por la lluvia, sus retoños que despuntan, los pastos del desierto que destilan abundancia, los prados revestidos de verdor y del blanco de los rebaños, los valles alfombrados de mieses, un panorama en donde todo grita de gozo y entona cantares (Sal 65,10-14).

Pero está también la aridez del verano (Sal 90,6), está la tragedia de la sequía, que Jeremías ha pintado en un cuadro de negras tintas: "Los ricos mandan a sus siervos a buscar agua; éstos van a los aljibes, no encuentran agua y vuelven con sus cántaros vacíos; quedan consternados, humillados, y se cubren la cabeza. El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (Jer 14,3-6). Vemos también la tierra de Palestina, devastada por un invasor, cuyas tropas son como "el que blande y mete el hacha en medio de un tupido bosque; a mazazos y hachazos destrozaron todas las esculturas, prendieron fuego a tu santuario" (Sal 74,5-7). Todo el universo encierra dentro de sí un mensaje estético y teológico que el hombre tiene la obligación de descifrar: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos, un día comunica el pregón al otro día y una noche transmite la noticia a la otra noche. No es un pregón, no son palabras, no son voces que puedan escucharse" (Sal 19,2-4).

4. El ricino, el gusano, el viento: el relato bíblico. Hemos destacado ante todo la poética bíblica, especialmente la sálmica. En efecto, Jerónimo escribía: "David es nuestro Simónides, nuestro Píndaro, nuestro Alceo, nuestro Flacco, nuestro Catulo y nuestro Sereno. Es la lira que canta a Cristo" (*PL* 22,547). Siglos más tarde le hacía eco Lamartine, que en su *Voyage en Orient* exclamaba con cierta retórica: "¡Leed a Horacio o a Píndaro después de un salmo; yo no sería capaz de hacerlo!" Pero una reflexión paralela podría hacerse también sobre el relato bíblico, tanto por los mecanismos estilísticos originales que revela como por su fuerza expresiva o por la función que puede desempeñar en la propia catequesis. Pensemos en esa joya que es la narración sapiencial de Jonás, relato ejemplar, sumamente vivaz, impregnado de ironía, que concluye con la espléndida parábola del ricino, del gusano y del viento, destinada a ilustrar la pregunta teológica fundamental con que se cierra el libro: "Tú te enfadas por un ricino que no te ha costado fatiga alguna, que no has hecho tú crecer, que en una noche ha nacido y en una noche ha muerto, ¿y no voy a tener yo compasión de Nínive, en la que hay más de ciento veinte mil personas...?" (4,10-11). Se trata de un texto que provocó también el interés de Jesús (Mt 12,39-41) y sobre todo la fantasía del arte cristiano: la historia de Jonás con su misterioso cetáceo se recoge con gusto, y dentro de la óptica cristiana pascual, ya desde la segunda mitad del siglo III, en un delicioso bajorrelieve del sarcófago del Museo Lateranense.

Pensemos también en aquella epopeya folclórica y tribal que es el ciclo danita de Sansón ("el solar") y de su antagonista-amada, la filistea Dalila ("la noche"), presente en Jue 13-16: Rembrandt se fijó en ella en varias ocasiones, desde el nacimiento del héroe y sus bodas (Gemäldegalerie de Dresde) hasta el famoso *Sansón que amenaza a su suegro,* del Kaiser Friedrich Museum, de Berlín, por no hablar del célebre corte de sus cabellos, representado también por Van Dyck (*Londres, Dulwich Art Gallery*) o por Morone (Poldi Pezzoli). Narrativamente es excepcional el nocturno terrible del delito de Guibeá, con la transformación de la mujer del levita, violentada hasta la muerte, en una trágica carta de carne en doce pedazos para el juicio de la tribu de Benjamín (Jue 19-21). Pensemos también en la secuencia y en el montaje tan hábil del doble delito de David (adulterio con Betsabé y asesinato de Urías), que desemboca en el juicio implacable de Dios manifestado por Natán (2Sam 11-12). Se trata de un auténtico campo de ejercicio para el arte cristiano, incluso por los aspectos carnales que invaden la narración.

III. LA BIBLIA Y EL ARTE. "Los héroes del AT son tan vivos, tan verdaderos y tan humanos en sus debilidades y en sus heroísmos... Nos preceden como hermanos en los caminos jalonados por los beneficios de la Providencia... Todos los episodios de esta aventura simbólica vuelven a repetirse en cada período del arte europeo; no son todos ellos más que capítulos de un viaje dramático a través de las vicisitudes de la vida" (M. Brion, 16-17). Este viaje por el arte y por la vida constituye el segundo de los dos movimientos anunciados, el que podríamos llamar "centrífugo", porque parte del centro de la Biblia para llegar a la periferia de los siglos sucesivos hasta nuestros días. La misma Biblia se presenta como una obra abierta; en ciertos aspectos como un *work in progress,* confiado a la "tradición" de los creyentes. Ella es consciente de ser una palabra ardiente como fuego abrasador que penetra en los huesos del hombre (Jer 20,9), de ser fecunda como la lluvia que cae sobre un terreno reseco (Is 55,10-11), de ser luminosa como la lámpara que guía los pasos en la noche (Sal 119,105), de ser viva y eficaz y más aguda que espada de dos filos; ella penetra hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula" (Heb 4,12).

Como ha subrayado Gadamer, es indispensable la tradición para una hermenéutica completa de la Biblia. Por eso podemos decir que la gran exégesis de la Biblia tiene que implicar también la interpretación que hace todo el coro de la comunidad creyente y humana de esta palabra viva y abierta. En este sentido hemos de añadir a los análisis estrictamente exegéticos la lectura fulgurante o simplificada, inesperada o rutinaria, de la tradición artística: la literatura, las artes figurativas, la música, el teatro, el cine también pueden hacer exégesis. Es verdad que recoger estas lecturas "artísticas" de la Biblia es una empresa ciclópea, por no decir imposible; se han ido acumulando inmensos materiales desde hace siglos y todavía están esperando ser catalogados.

1. Entre los giros del viento y en escalas de luz. En realidad, se han intentado ya algunos "catálogos". Es, por ejemplo, modélica la obra realizada por la *Scuola di perfezionamento in Archeologia e Storia dell'Arte* y por el Departamento de Ciencias religiosas de la Universidad Católica de Milán sobre la tipología de la "Jerusalén celestial" en el arte del siglo III al XIV (M.L. Gatti Perer, *Gerusalemme celeste,* Milán 1983). Por nuestra parte, hemos intentado una investigación sobre la tradición de Job, es decir, sobre el influjo que esta obra maestra de la poesía bíblica y universal ha tenido en las diversas artes (G. Ravasi, *Giobbe,* 1984[2]). Nos gustaría ahora sugerir algunas ideas para que se multipliquen estas catalogaciones tipológicas, iconográficas e ideológicas.

Al pensamiento acude espontáneamente una obrita veterotestamentaria que ya hemos citado, el libro sapiencial que se conoce con el nombre de Qohélet, el "presidente de la asamblea" (cúltica o sapiencial). Se trata de una obra enigmática por su autor, por su estructura, por su mensaje, "de cuya lectura nadie sale indemne, sino adulto o pronto para serlo" (Maillot). Sus reflexiones son indiferentes y atormentadas al mismo tiempo. Su aparente *spleen* y el talante irónico y sereno del razonamiento ocultan, en realidad, ansias vivas y contradicciones desgarradoras, hasta el punto de que la misma lengua se ve trastornada: tras párrafos aristocráticos y refinados vienen líneas banales, plagadas de idiotismos, casi para resaltar también allí, en el arte y en la lengua, el *hebel,* el "absurdo".

Sin embargo, la mente del hombre está condenada a la búsqueda: "No se sacia el ojo de ver, ni el oído se harta de oír" (1,8). Por 37 veces repite el verbo "ver", por 85 veces insiste en el pronombre personal "yo" según un autobiografismo raro en la Biblia. Pero los mil rostros de la existencia no revelan más que miseria y sinsentido. Hay un escándalo de Dios, ausente de una historia que es como un disco inexorablemente condenado a un movimiento circular. "Nada hay nuevo bajo el sol". La célebre letanía de las siete parejas de "movimientos y tiempos" de 3,1-15 describe visualmente esta eterna monotonía circular. Todavía más poderoso en este sentido es la comparación sacada de la contemplación de los giros del viento: "Sopla el viento hacia el sur, y luego gira hacia el norte; y gira, gira y retorna sobre su recorrido el vien-

to" (1,6). Y la conclusión es inevitable: "Todos los *debarîm* son aburridos". Pues bien, en hebreo la palabra *debarîm* significa "palabras" o "hechos": las palabras y los sucesos son muchos, cansinos, opacos, aburridos.

Hay un escándalo del hombre, bestial en su estructura y en su obrar (3,18-4,13), desgraciado y abocado a esa vejez que se describe extraordinariamente en el canto final del castillo agrietado, símbolo del cuerpo humano (12,1-7). "Detesto la vida", exclama el autor en 2,17; "más vale el día de la muerte que el día del nacimiento" (7,1). Es evidente que estas y otras palabras "escandalosas" y tajantes, puestas bajo el signo de la "revelación" han encendido el corazón y la mente de una auténtica escuela qohelética que ha encontrado su lema en el *vanitas vanitatum*. Por otra parte, como escribía G. Bernanos, "no se alimentan los papagayos con el vino aromático de Job o del Eclesiastés" (*Grandi cimiteri sotto la luna,* Milán 1967, 145). En el Qohélet, por el contrario, se han inspirado, por ejemplo, Tolstoi, que esmaltó sus *Confesiones* con citas de Qohélet hasta llegar a transcribir literalmente los capítulos 1-2 y 9 (Milán 1979, 84-88); Mirskij en su *Historia de la literatura rusa* observa que "las *Confesiones* de Tolstoi pueden ponerse al lado de dos libros supremos, Job y el Eclesiastés". Qohélet aparece también de forma evidente en estas líneas de uno de los relatos del *Mercader de corales,* de J. Roth: "De la sonrisa de la muchacha aprendía que no hay nada interesante bajo el sol... Todo en la vida se hace viejo y caduco: las palabras y las situaciones. Todos los momentos justos ya han pasado. Todas las palabras ya se han dicho. Yo no puedo repetir palabras y situaciones..."

Pero la investigación podría continuar, creciendo con ello el flujo poético e ideológico dejado por Qohélet. Podríamos recordar seguramente a Shakespeare: el hombre *walking shadow* del *Macbeth,* la conclusión de Próspero en la *Tempestad:* "Estamos hechos de la misma sustancia de los sueños". O bien a Quevedo ("Sueño fui ayer, mañana seré polvo. Un poco antes nada, un poco después humo"); a Paul Celan ("Da un sentido a tus palabras: dales sombra. Di la verdad que expresa la sombra"); a Hemingway ("Sabía bien que todo es *nada,* y luego *nada;* así pues, oh *nada* nuestro que estás en la *nada,* que sea *nada* tu nombre..."), a S. Beckett, definido por G. Marmori como "el extraño Eclesiastés de Dublín"... La investigación debería identificar la figura humana que de él se deduce, los paradigmas simbólicos que le dan cuerpo, la visión general del mundo que de allí se deriva, etc.

Mas para definir la influencia decisiva que a menudo tiene la Biblia en el arte, se podría también seguir un procedimiento inverso, partiendo de un artista concreto, de un escritor, de un poeta, hasta de cada uno de sus cuadros o de sus filmes, para aislar su matriz bíblica. Nos gustaría sugerir aquí el modelo de Marc Chagall, que confesaba: "Yo no he leído la Biblia, siempre la he soñado". En efecto, su exégesis nace de las lecturas de su madre en Vitebsk, en las heladas tardes de invierno o en los frágiles calores estivales de Rusia. "Desde mi juventud me ha hechizado la Biblia. Siempre me ha parecido y me sigue pareciendo que es la mayor fuente de poesía de todos los tiempos. La Biblia es como una resonancia de la naturaleza e intento transmitir este secreto". Un relato hasídico, nacido en los mismos *shtetl* de donde provenía Chagall, narraba que el decacordio de David fugitivo, colgando de una palmera de Engadí, sonaba por la noche con armonías dulces y desgarradoras, es decir, las melodías sálmicas, porque las cuerdas eran movidas por los dedos de los ángeles del viento nocturno, y al día siguiente David no hacía más que transcribirlas. Chagall tiene la misma concepción del arte: se trata sólo de transcribir con el pincel lo que ya escribieron los ángeles en las páginas bíblicas. G. Bachelard decía: "Chagall lee la Biblia, e inmediatamente los pasajes bíblicos se convierten en luz". Es la sintonía de la fe con un mensaje que es infinito, pero que es también carne, sangre, música, colores, símbolos, aromas, vida.

Por eso mismo Chagall, aunque recorrió casi todo el AT e hizo incursiones en el NT (la pasión de Cristo, el Apocalipsis), quiso destacar aquellos libros en donde más se entrelaza la perfección intacta de los contrarios, la risa y las lágrimas: "La Biblia es para mí poesía purísima, una tragedia humana. Los profetas me inspiran, Jeremías, Isaías..." Se abandona al hechizo multicolor del Cantar, en donde todo es gozo, risa, amor, primavera. Le gusta el Génesis, sobre todo en el episodio desconcertante de Abrahán sacrificando a Isaac o en el de Jacob en las orillas del río Yaboc. Pero también le encanta el alegre final de las bendiciones de Jacob, convertidas en verdaderas obras maestras en las vidrieras de la sinagoga del hospital de Hadassah, junto a Jerusalén. También aparece en él con frecuencia el Éxodo con el rostro glorioso de Moisés. La Biblia es el canto de la presencia de Dios en medio de estas lágrimas y de este gozo, y Chagall ve en el dolor y en la infelicidad de la existencia humana la reproducción de la Biblia casi en filigrana, en una genuina "actualización".

Entonces sus personajes son rostros cotidianos, velados incluso por una pátina de vulgaridad o de ironía, o iluminados con los resplandores de la santidad. La Biblia se convierte en el mundo de hoy y el mundo de hoy queda santificado y glorificado por la Biblia. Y como en la antigua historia de la salvación las teofanías tenían lugar casi en cada una de las encrucijadas de la vida del pueblo elegido, también así ahora, en la Biblia chagalliana del presente, Dios se aparece detrás de la casa del zapatero, o bien en los suelos plomizos de las aldeas judías de Rusia. Nos lo declara el mismo Chagall: "He visto las montañas de Sodoma y del Negueb; de sus gargantas salen las sombras de nuestros profetas, con sus hábitos amarillentos, del color del pan seco, y he oído las antiguas palabras. ¡Oh Dios, que te escondes en las nubes o detrás de la casa del zapatero, haz que se revele mi alma, el alma doliente de un niño balbuceante; revélame mi camino. No me gustaría ser como los demás; quiero ver un mundo nuevo".

Este principio interpretativo, sobre el que luego volveremos, supone en última instancia que la Biblia ha de renacer en París, la ciudad adoptiva de Chagall y la metrópoli-símbolo del siglo XX. "No hace mucho fui a Jerusalén para inspirarme y para verificar el espíritu bíblico; pero he vuelto a París para hacer mi Biblia, ese París sin cuyo aire la humanidad puede asfixiarse".

La exégesis visual de Chagall está dirigida por la fe, y la fe es apertura a lo infinito; es el intento de romper el silencio del misterio. Chagall es el cantor del nuevo día de la historia de la salvación, un día de esperanza y de colores, purificado por las lágrimas. Apollinaire, en sus *Caligramas,* había escrito de la obra de su amigo Chagall: "Un día nuevo, hecho de fragmentos de amarillo, de azul, de verde, de rojo". Este nuevo mundo es contemplado por el artista con los ojos de los narradores judíos de *midrašhim,* las famosas narraciones homiléticas rabínicas. Así sucede, por

ejemplo, en la compleja *Arca de Noé*. Como en un *midrāš*, avanza por este espacio místico de la salvación toda la multitud de hombres y de animales: blanco el caballo, amarilla la cierva, rosa el brazo de una mujer, verde el rostro de Noé, pero todos amigos y solidarios. Parece como si en esta aldea de la salvación se reprodujera una vez más la vida de la aldea judía rusa con una vaca sacrificada en la otra parte del patio según el rito para la comida *kašher*, es decir, pura. Pero sobre todos y sobre todo irrumpe la luz del nuevo día, bañada en vapores blancos, suspendidos, pintados con plena pasta en la que Chagall ha marcado algunos cortes para hacer más vivas las vibraciones de la luz. Y es la luz la última palabra de la naturaleza, de Dios y de Chagall. Precisamente como lo había intuido el escritor B. Cendrars, amigo y compañero de Chagall, remitiendo a la célebre visión de Jacob (Gén 28): "Chagall, Chagall, entre escalas de luz..."

En la exégesis coral que hacen las artes sobre el texto bíblico es posible señalar, pues, unos modelos constantes. Intentemos ahora identificarlos de manera esencial. Como documentación, dejaremos ahora un poco entre paréntesis la literatura, terreno tan vasto que permite numerosas incursiones, campo al que, por otra parte, ya nos hemos referido varias veces.

2. La sed de la cierva: el modelo reinterpretativo. Es sabido que la primera gran reinterpretación de la Biblia tiene lugar en la misma Biblia. Debido a ese fenómeno, por ejemplo, los salmos reales de entronización (Sal 2; 110) se transforman en poemas mesiánicos. Y es ésa la perspectiva cristológica con que el NT utiliza a menudo citas del AT. También es éste uno de los métodos hermenéuticos clásicos del arte cristiano. Pongamos sólo algún ejemplo indicativo.

Una de las composiciones líricas más fascinantes del Salterio es el Sal 42-43, quizá el canto de nostalgia de un levita recluido obligatoriamente en su domicilio de la alta Galilea. En los primeros compases de su lamento el poeta se representa como una cierva sedienta que, ante un *wadi* seco, lanza su gemido: "Como la cierva busca corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío". La tradición cristiana ha reinterpretado esta sed no sólo como una necesidad irresistible de Dios, sino también como sed de la eucaristía y del bautismo. La cierva entonces se abreva en la fuente bautismal; es éste un motivo iconográfico difundido por toda el área cristiana, incluso la más remota, como en la Sión de Ateni, en Georgia oriental (siglo VII; luneta del portal). O bien la cierva tiene sed del cáliz eucarístico: es el uso del salmo en la liturgia del jueves santo, a la que Palestrina ofrece una melodía purísima y perfecta *(Sicut cervus)*. Por otra parte, al simbolismo bautismal obedecen muchas reinterpretaciones de escenas veterotestamentarias, sobre todo la del agua que brota de la roca, a la que acude el creyente para bañarse en ella y no sólo para saciar su sed; pensemos en el fresco de las catacumbas de San Calixto (siglo IV) o en la pintura de Tintoretto para el techo de la Escuela de San Roque, en Venecia (1577), con sus tres saltos de agua casi cósmicos. También el maná se convierte en "pan de los ángeles" (Sab 16,20), el pan que baja del cielo de la homilía de Jesús en Cafarnaún (Jn 6); Dirk Bouts (siglo XV), en la iglesia de San Pedro de Lovaina, dispone la escena del maná en una mesa junto a la de la última cena.

Reinterpretación cristológica también para Job, según el principio formulado por san Zenón de Verona en el siglo IV: "Job Christi imaginem

praeferebat". La *Biblia pauperum*, entonces, interpreta las burlas de la mujer de Job en paralelo con la flagelación de Jesús *(flagellatio linguae)*; en su camastro, con las manos caídas parece evocar al Cristo golpeado y humillado. En la sillería de la catedral de Amiens y en la de Champeaux (siglo XVI), toda la historia de Job figura en paralelismo con la de Jesús. El Carpaccio, por el año 1500, con su *Meditación sobre la Pasión*, que es una compleja elegoría sobre la muerte y resurrección de Cristo, inscribe en el respaldo del trono de piedra que está en el centro la frase hebrea "Éste es mi Redentor vivo", sacada de un pasaje oscuro de Job (19,25), pero fundamental en la teología cristiana de la resurrección. También en el *Llanto por la muerte de Cristo* el pintor veneciano había evocado a Job en la figura sentada a espaldas de Jesús.

3. Allí arriba, en el monte Moria: el modelo actualizante. Uno de los intérpretes más destacados de las páginas bíblicas en la cultura moderna ha sido sin duda S. Kierkegaard. Le resultan especialmente gratas las páginas de Job y la "elohísta" de Gén 22 sobre el sacrificio de Isaac. Este último texto, que entre otras cosas es un caballo de batalla de la reinterpretación cristológica, se transforma en la reflexión del filósofo danés en una representación de la experiencia constante de cada uno de los creyentes. El terrible y silencioso camino de tres días de Abrahán hacia el monte Moria, la cima de la prueba, es para Kierkegaard el paradigma de todo itinerario de fe. Es un recorrido oscuro y peligroso, acompañado tan sólo de aquella orden implacable: "Toma ahora a tu hijo, al que tanto amas, Isaac, vete al país de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto" (v. 2). Luego, el silencio. Silencio de Dios; silencio de Abrahán; silencio del hijo, que sólo una vez emprende un diálogo con ingenuidad desgarradora: "¡Padre! —¿Qué quieres, hijo mío? —Llevamos el fuego y la leña; pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? —Dios proveerá, hijo mío" (vv. 7-8). El texto bíblico quiere proponer simbólicamente la dialéctica de la fe, y Kierkegaard, en *Temor y temblor*, vuelve a proponerla a través de cuatro reflexiones diversas con distintas hipótesis sobre el sentido de la aventura de Abrahán, para llegar en un *crescendo* extraordinario a aquel final en que la fe se ve reducida a su alma más pura, despojada de todo apoyo humano. Como hijo, Isaac tenía que morir para que Abrahán renunciase a su paternidad y no tuviese siquiera el apoyo de la paternidad para creer, sino sólo el de la palabra divina. Por eso la Palabra le propone la destrucción de su paternidad. Así Abrahán, después de la prueba, no recibe ya a Isaac como a un hijo, sino como la promesa divina. Un gran conocedor del AT, G. von Rad, ha recogido en un precioso librito, *Il sacrificio di Isacco* (Brescia 1977), aquella exégesis coral a la que aludíamos, uniendo a ella, además de su trabajo de exegeta profesional, el testimonio de Martín Lutero en su curso universitario sobre el Génesis, el de Kierkegaard y el del filósofo polaco Leszek Kolakowski, así como la meditación pictórica de Rembrandt.

De este modo la página bíblica se convierte en autobiografía de todo Adán, del hombre y del creyente, y ésta es la orientación continua de la hermenéutica bíblica de Kierkegaard. La cima se alcanza con Job, leído apasionadamente en el *Evangelio de los sufrimientos* y convertido en la trama escondida de su obra *La reanudación* (1843). En este escrito autobiográfico el protagonista Constantius tiene que romper definitivamente el vínculo que lo ata a una

mujer (es transparente la referencia a la novia de Kierkegaard, Regina Olsen). Se dirige entonces a Berlín en busca del tiempo perdido para poder "reanudar" o "recuperar" las decisiones del pasado. Allí recibe de un amigo algunas cartas que le comentan el libro de Job. Sobre la base de este comentario entabla su discusión personal con Dios, comprendiendo que sólo Dios puede "devolverle" el pasado, sólo Dios puede hacerle "recuperar" el tiempo perdido. Y sólo en esta visión de fe "reencuentra" a su novia. Y Constantius-Kierkegaard confiesa: "¡Si no hubiera tenido el libro de Job! No puedo explicaros detallada y sutilmente qué significado y cuántos significados tiene para mí. No lo leo con los ojos como se leen los otros libros, sino que lo meto por así decirlo en el corazón y en un estado de *clairvoyance* interpreto cada uno de sus pasajes de la manera más diversa. Lo mismo que el niño pone el libro bajo la almohada para estar seguro de que no va a olvidarse de la lección cuando se despierte por la mañana, también yo me llevo a la cama por la noche el libro de Job. Cada una de sus palabras es alimento, vestido y bálsamo para mi pobre alma. Unas veces, despertándome de mi letargo, sus palabras me suscitan nuevas inquietudes; otras veces aplaca la estéril furia que hay en mí, pone fin a todas las atrocidades que suscitan los mudos espasmos de la pasión".

De esta manera Job se convierte en hermano nuestro, no sólo en el dolor, sino también en la búsqueda ansiosa de Dios, una búsqueda liberada de las mediaciones estereotipadas y de los lugares comunes religiosos o de las recetas consolatorias: "Job lo soportó todo —escribe también Kierkegaard en su *Diario* (I, 829)—; pero cuando llegaron sus amigos teólogos para consolarle, entonces perdió la paciencia". Job es nuestro contemporáneo, como dice el título de un ensayo de H. H. Kent *(Job our contemporary,* Grand Rapids 1968), porque en él se refleja el existir humano y el creer auténtico y sufrido. Resulta así contemporáneo de Goethe, de Dostoyevski, de Melville, de Kafka, de Camus, de Sachs, de Jaspers, de Bloch, de Pomilio... Lo es incluso, a través del teatro, con el Job americano de A. McLeish *(J.B.),* de Neil Simon *(God's favorite)* y de K. Wojtyla (1985) o a través del cine con el Job del húngaro I. Gyöngyössi *(La rebeldía de Job,* 1984).

Cada una de las páginas bíblicas puede convertirse en palabra para nuestro presente, puede renacer ante nuestros ojos. Es lo que supone, por ejemplo, Gauguin con su cuadro "bretón" de la *Lucha con el ángel* de Gén 32, tema clásico en el arte de todos los tiempos (pensamos una vez más en el Rembrandt del Museo Kaiser Friedrich, de Berlín). En primer plano aparecen las características cofias de algunas mujeres bretonas que acaban de escuchar un sermón sobre Gén 32 y están recogidas en oración (la obra lleva el título específico de *Visiones después del sermón,* National Gallery of Scotland, Edimburgo). En el centro, en medio de un charco de sangre, el ángel y Jacob inclinado están terminando su lucha. El misterio de aquella noche de la que habría de surgir el nuevo Jacob de nombre Israel, reactualizado a través de la predicación cristiana, se convierte en experiencia de cada día, en presencia inmediata, en ese nudo divino que enlaza todas las obras dispersas de la jornada.

4. El "Dios alienante" de Aarón y de Moisés: el modelo degenerativo. En la misma historia de la exégesis se han verificado desviaciones y degeneraciones en la lectura y en la interpretación del texto bíblico. Por otra parte, cada una de

las lecturas de un texto supone una precomprensión y el instrumento hermenéutico puede ser a veces una lente deformada y deformante. Por eso es natural que también la exégesis "artística" haya podido producir algunas desgarraduras en el significado original del texto bíblico o, en otros casos, su superación a través de la proyección hacia otros horizontes semánticos. El texto bíblico se transforma entonces solamente en un pretexto para crear "otra cosa", "otro", texto, que puede incluso adulterar el significado original. Sobre estas incomprensiones espontáneas o conscientes se podría construir casi una exégesis alternativa de toda la Biblia. Escogeremos sólo algunos ejemplos significativos.

Es curioso advertir cómo la tradición artística sobre Job, fuera de raras excepciones, ha ignorado totalmente la parte fundamental y de altísima tensión redactada por el poeta (3,1-42,6), para detenerse casi exclusivamente en el prólogo-epílogo de los capítulos 1-2 y 42,7ss, en prosa, que probablemente recogen una "parábola" difundida ya antes en Oriente (inscripción de Jarán, oración de Nabónides, etc.), que el autor de Job asume sólo como punto de partida. Pues bien, la finalidad auténtica y la sustancia temática de la obra se encierran naturalmente en las páginas poéticas que se han olvidado: más que de un tratado de teodicea sobre el problema angustioso del mal, se trata de una meditación aguda y gritada sobre el drama de la fe y sobre la búsqueda del verdadero rostro de Dios, como lo atestiguan los compases finales: "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5). Pues bien, el arte cristiano, siguiendo una reducción realizada ya por la carta de Santiago (5,11) y por la tradición judía y perfeccionada por Clemente Romano (*Ad Corinthios* 17,3-4), por el *De Poenitentia* de Tertuliano, por el *De interpellatione Job et David* de Ambrosio y por los *Moralia* de Gregorio Magno, ha transformado a Job en el modelo del hombre paciente en sus pruebas, el *admirandae patientiae vir,* como lo llama el martirologio romano.

Esta interpretación reductiva sólo es posible si se consideran exclusivamente los capítulos 1-2, ignorando la "impaciencia" de Job en la protesta torrencial de los capítulos poéticos, que son el verdadero corazón de la obra. Por esto mismo, para Gregorio, Job es un mártir *ante litteram;* y por eso también en los sarcófagos de la Galia aparece como un atleta que combate la buena batalla de la fe y del sufrimiento, mientras que las representaciones de Job en el camastro a partir del fresco de la sinagoga de Dura Europos (siglo III) en adelante, o de Job atormentado por su mujer a partir del fresco del cementerio de los Santos Pedro y Marcelino, de Roma (siglo III), se convierten en un tema común de todo el arte cristiano. Pensemos en los relieves de piedra de Chartres (1230) o de Notre-Dame de París; pensemos en los capiteles medievales, en las miniaturas como las de la Biblia de Admont (1130-1150) de la Biblioteca del Estado de Viena, en la célebre y sabrosa tabla de Durero en el Museo de Frankfurt (1503-1504), en el cuadro del maestro de la leyenda de Santa Bárbara de Colonia (1480-1483), etc. Job se convierte de esta manera en un campo para ejercitaciones morales sobre las virtudes humanas de la paciencia, de la constancia y de la fortaleza, con ciertos toques de misoginia, mientras que los tres amigos pasan a ser el signo de los enemigos de la Iglesia, que discuten maliciosamente y atormentan al justo.

Pero la superación más atrevida y "degenerativa" del Job bíblico tiene lugar con la lectura que de él hace

K. G. Jung en su provocadora *Respuesta a Job,* publicada en Zurich en 1952. Esta novela-ensayo, ambigua y descifrada de varias maneras, es la descripción de la evolución "psicológica" de Yhwh, satánicamente tentado contra el hombre justo por su omnisciencia y su omnipotencia, que no se preocupa de ser moral o amoral. El justo y paciente Job, desde su lecho de ceniza y de dolor, consigue suscitar en Dios el sentido de la moralidad y de la responsabilidad, preparando de este modo el motivo de la redención. Job se revela moralmente superior a Yhwh, porque es fiel a la alianza ética. Yhwh, por el contrario, se deja enredar en una antinomia: por un lado aplasta sin el menor escrúpulo la vida y la felicidad humanas, pero por otro se da cuenta de que necesita del hombre como compañero. Una vez que ha tomado conciencia de su "inmoralidad" y de su injusticia a través del choque con el justo Job, Yhwh tiene que expiar sus culpas y renovarse. Nace en él el deseo de hacerse hombre: la encarnación y el sufrimiento de Cristo, el Hijo de Dios, se convierten en la verdadera "respuesta a Job". Cuando siente la tentación de volver a desafiar al hombre, Yhwh se ve bloqueado por Cristo, que le recuerda que "no hay que caer en la tentación, sino que hay que librarse del mal". La dureza salvaje de Yhwh volverá a aparecer todavía, como nos enseña el Apocalipsis; pero de ahora en adelante cabe la esperanza de que Yhwh sabrá reconquistar la verdadera sabiduría, encarnada en el Hijo, y podrá expulsar para siempre de su cielo a su *alter ego* satánico.

En un terreno similar, incluso por la conexión existente entre los dos autores, podríamos poner como ejemplo significativo de esta "exégesis" desenfrenadamente libre los tres ensayos del otro padre del psicoanálisis, S. Freud, sobre *Moisés y la religión monoteísta* (Madrid 1975). Fruto de tres semanas de meditación ante el *Moisés* de Miguel Ángel en San Pietro in Vincoli de Roma, estos escritos, compuestos en 1913, pero aparecidos sólo en 1939, definidos por el mismo Freud como una "bailarina en equilibrio sobre la punta del pie", presentan a Moisés como un príncipe egipcio que "apretado por el dolor y la soledad crea un pueblo", imponiendo a los "pobres esclavos hebreos" el dios de su faraón fracasado (Akénaton, el autor de una famosa reforma "monoteísta" solar). Un dios de verdad y de justicia, señor abstracto e invisible de un imperio cósmico. Los hebreos, vinculados más aún con Moisés por medio de su "parricidio", atestiguado por su rebelión en el desierto, traducirán la lección de Moisés en un valor ético, religioso e intelectual que quedará libre de la norma de la evolución y constituirá una especie de excepción espiritual en la historia de la humanidad. También en este caso la Biblia es solamente un pretexto para una reflexión sobre ciertos temas predilectos de Freud (analogía individuo-especie, la "neurosis" religiosa, la angustia de los tiempos en que "el progreso se aliará con la barbarie", etc.).

Moisés sigue siendo de todos modos una figura decisiva en la historia del arte. Conquistó las artes figurativas ya desde las catacumbas de Calixto hasta Miguel Ángel y Chagall; conquistó la música desde el *Israel en Egipto* de Händel a los tres *Moisés* de Rossini, M. Bruch y Perosi; conquistó la literatura con los tres *Moisés* de Schiller, Chateaubriand y De Vigny; conquistó la filosofía con las reflexiones sobre el Éxodo del *Ateísmo en el cristianismo* de Bloch; ha sido un punto de referencia para la teología política, para la de la liberación y de la esperanza. Sobre Moisés se han encendido también las luces de la producción cinematográfica (demos entre paréntesis los "colossals" a la De Mille), con un filme poco conocido, pero que revela una superación original y provocativa (y una adulteración) del texto bíblico. Se trata del espléndido *Moisés y Aarón* de J.-M. Straub y D. Huillet, basado en la ópera homónima en tres actos de A. Schönberg (1930-1932). La película sigue los tres actos de la ópera de Schönberg: en el primer acto se escenifica la vocación de Moisés, el encuentro en el desierto entre Moisés y Aarón y el mensaje de Israel; en el segundo acto domina el episodio del becerro de oro, con la presencia de Aarón y la ausencia de Moisés, que está en el Sinaí dialogando con Dios; en el tercer acto Moisés condena a Aarón. Como había declarado Straub en una entrevista de 1975, "lo que me ha impresionado ha sido el aspecto teológico". Efectivamente, en la película se enfrentan dos concepciones de Dios. La de Aarón, "in Bildern", en "imágenes", es la presentación de un dios humano y demagógico, alienante en la locura orgiástica. Por el contrario, el dios mosaico, "in Begriffen", en "conceptos", es inhumano, pero paradójicamente liberador: libera del ritualismo, rompe las argollas de la esclavitud, pero sigue siendo un enemigo del derecho humano a la plena autodeterminación. "Surge así de la película la invitación revolucionaria al pueblo para que se desembarace de los dioses, de los guías, y para que tome en sus manos su propio destino" (L. Bini).

5. "LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES": EL MODELO TRANSFIGURATIVO. Toda operación artística es por naturaleza "transfigurativa". Queremos referirnos aquí a ese proceso según el cual, aun dentro de una fidelidad sustancial, el artista consigue cargar el texto bíblico original de resonancias inéditas, de emociones nuevas, retranscribiéndolo en toda su pureza, pero también haciendo germinar en él virtualidades insospechadas. Naturalmente, éste es un resultado constante en todas las grandes (y también pequeñas) operaciones artísticas, pero algunas veces este resultado brilla de manera sorprendente. No se trata de una simple actualización de la "palabra", sino de una fidelidad *transfigurativa* que hace explotar mil ecos.

Podría darnos ahora la música un ejemplo muy elocuente. Más aún, observamos que en un período histórico concreto, el que va de la segunda mitad del siglo XVII hasta comienzos del XIX, la música superó a las artes figurativas en su cualidad de intérprete de la Biblia: los nombres de Schütz, Pachelbel, Bach, Vivaldi, Buxtehude, Telemann, Couperin, Charpentier, Händel, Haydn, Mozart atestiguan inequívocamente este predominio. Queremos referirnos expresamente a Mozart, debido a su relectura musical de un salmo muy modesto literariamente, el más breve del Salterio *(punctum Psalterii),* una auténtica jaculatoria que hay que poner casi al final de los demás cantos como una especie de *Gloria Patri.* Se trata del salmo 117 (116 Vg), dedicado a la alabanza "instantánea" de las dos virtudes fundamentales de Dios, el amor *(ḥesed)* y la fidelidad *('emet).*

"Alabad al Señor todos los pueblos;
aclamadlo todas las naciones;
pues su amor por nosotros
es muy grande
y su lealtad dura por siempre".

Laudate Dominum, omnes gentes,
collaudate eum, omnes populi!
Quoniam confirmata est
super nos misericordia ejus
et veritas Domini manet
in aeternum.

Mozart ha sabido sacar de esta antífona esencial, compuesta en hebreo

con sólo nueve palabras principales, una composición mágica, llena de asombro y de paz, de exaltación y de armonía, el *Laudate Dominum* en fa menor de las *Vísperas solemnes de un confesor* (K. 339, año 1780). En esta reelaboración, el espíritu de confianza y de abandono del texto vuelve a crearse de un modo altísimo, casi supremo. Tras diez compases de orquesta se abre "una maravillosa cantilena de un soprano solo. En la forma estrófica se recoge la melodía por segunda vez en el coro, dentro de una atmósfera de inefable ternura ultraterrena. Después de las dos estrofas, un breve momento de inmovilidad y de gozo. Y luego la voz del soprano se une al coro en el amén final, dominándolo dulcemente" (M. Vignal). La exégesis "artística" sabe incluso modular aquí el texto encendiéndolo en esplendores inesperados y encendiendo en él nuevos rayos. Pavel Florenskij (1882-1946?), el "Leonardo da Vinci ruso" por la versatilidad de su ingenio literario, teológico y científico, escribía: "El oro bárbaro y pesado de los iconos, inútil de suyo a la luz del día, se anima con la luz temblorosa de una lámpara o de una vela haciendo vislumbrar otras luces no terrenales que llenan el espacio celestial".

BIBL. AA.VV., *Art and meaning: rhetoric in biblical literature*, Sheffield 1982; ALTER R., *The art of biblical literature*, en "Journal for the Studies of the Old Testament" 27 (1983) 75-117; AUERBACH E., *Mimesis*, Einaudi, Turín 1983[10]; BERLIN A., *Poetics and interpretation of biblical narrative*, Sheffield 1983; BRION M., *La Bibbia nell'arte*, Sansoni, Florencia 1956; CAIRD G.B., *The language and imaginery of the Bible*, Filadelfia 1980; CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1986; FRYE N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Turín 1986; HEINZ-MOHR G., *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milán 1984, LANZA S., *La narrazione in catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1985; MONLOUBOU L., *L'imaginaire des Psalmistes*, Cerf, París 1980; PFITZNER V.C., *The charm of biblical narrative*, en "Lutheran Theological Journal" 17 (1983) 1-12; PROVOYEUR P., *Chagall. Messaggio biblico*, Jaca Book, Milán 1983; SILBERMAN L.H., *Listening to the text*, en "JBL" 102 (1983) 3-26; STENDHAL K., *The Bible as a classic and the Bible as Holy Scripture*, en "JBL" 103 (1984) 3-10; STOEBE H.J., *tôb*, en *DTMAT* I, 902-918; WEINSTOCK, L.I., *Sound and meaning in biblical hebrew*, en "Journal of Semitic Studies" 28 (1983) 49-62.

G. Ravasi

BIBLIA Y CULTURA
II. Biblia y literatura española

SUMARIO: Preámbulo. 1. El primer texto escrito en lengua española. 2. Las jarchas mozárabes (siglos IV y XII). 3. El anónimo "Cantar de Mio Cid". 4. Otros cantares anónimos del siglo XIII. 5. Gonzalo de Berceo. 6. Alfonso X el Sabio. 7. Sem Tob. 8. Juan Ruiz, arcipreste de Hita. 9. Pedro López de Ayala. 10. "Libro de miseria de omne". 11. "Danzas de la muerte". "Auto de los Reyes Magos". 12. Don Juan Manuel. 13. Autores del siglo XV. Gil Vicente. 14. Fuentidueña. 15. "Les trobes en lahors de la Verge Maria". 16. Fray Jaime Torres. 17. Fray Juan Suárez de Godoy. 18. Fray Luis de León. 19. La mística española del siglo XVI: 19.1. Fray Luis de Granada; 19.2. Pedro Malón de Chaide; 19.3. Fray Juan de los Ángeles; 19.4. El padre Ribadeneyra; 19.5. Fray Melchor Rodríguez de Torres; 19.6. Fray Pedro de la Serna; 19.7. Fray Juan Falconi; 19.8. Santa Teresa de Jesús; 19.9. San Juan de la Cruz. 20. Los escritos y el teatro del siglo XVII: 20.1. Miguel de Cervantes; 20.2. Poesía culterana. Miguel de Dicastillo; 20.3. Francisco de Quevedo y Villegas; 20.4. Lope Félix de Vega y Carpio; 20.5. Fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina); 20.6. Antonio Mira de Amescua; 20.7. José de Valdivielso; 20.8. Pedro Calderón de la Barca; 29.9. Otros autores. 21. Autores del siglo XVIII: 21.1. Antonio de Zamora; 21.2. Fray Benito Jerónimo Feijoo, Ignacio de Luzán, Interián de Ayala; 21.3. Nicolás Fernández de Moratín, Vicente García de la Huerta, Leandro Fernández de Moratín; 21.4. Alberto Lista y Aragón. 22. Autores del siglo XIX: 22.1. José de Espronceda; 22.2. José Zorrilla, Manuel Tamayo y Baus; 22.3. Don José Echegaray; 22.4. Gustavo Adolfo Bécquer, Juan Arolas; 22.5. José María Gabriel y Galán, Gabriel García Tassara; 22.6. Gaspar Núñez de Arce, Jacinto Verdaguer; 22.7. Doña Emilia Pardo Bazán, Armando Palacio Valdés. 23. La realidad literaria del siglo XX: 23.1. Rubén Darío; 23.2. Ramón del Valle Inclán; 23.3. Don Miguel de Unamuno; 23.4. Ricardo León, Eduardo Marquina, Eugenio d'Ors, José María Pemán, Gerardo Diego, Adriano del Valle; 23.5. Antonio Machado; 23.6. Ramón Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, García Lorca, Rafael Alberti, Jorge Guillén, Pedro Salinas, Luis Cernuda, Vicente Aleixandre; 23.7. José Bergamín; 23.8. Leopoldo Panero, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco; 23.9. Miguel Hernández; 23.10. Dámaso Alonso; 23.11. José María Valverde; 23.12. José María Souvirón, José García Nieto. 23.13. "Nuevo mester de clerecía"; 23.14. "Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana". 24. Conclusión.

PREÁMBULO. Cuando uno se asoma —aunque tan sólo sea atisbando el inmenso panorama— a la historia de nuestra literatura española, *no* puede menos de sentirse con resonancias, ecos, glosas, comentarios, alusiones, versiones, inspiraciones sacras tomadas de la Biblia. Hasta tal punto, que el hombre o mujer *español que componía un poema* o creaba una representación teatral, o diseñaba una novela o cuento familiar, acudía —como por necesidad vital— al hontanar del gran libro de los libros, la Biblia.

Desde el medievo, pasando por el renacimiento y edades de oro, etapas más retóricas del XVIII-XIX, con su romanticismo, hasta llegar a los umbrales de nuestro siglo, y, ya dentro de él, a su etapa de madurez creadora, la literatura española aparece traspasada de *sustancia* bíblica. A veces de modo muy expreso, otras más implícitamente; pero siempre podremos descubrir en la *Palabra artística* huellas de la *palabra revelada,* en cuanto fuente de sabiduría, bien asimilada por los escritores. E incluso cuando se deforma, sigue estando presente —de modo latente y semioculto— el rico contenido del caudal bíblico. Las referencias, en la mayoría de los casos, son claras y transparentes.

1. EL PRIMER TEXTO ESCRITO EN LENGUA ESPAÑOLA. Es interesante degustar este primer texto, balbuciente todavía, de las *Glosas Emilianenses,* del siglo X. Es una breve y densa oración, con más de religioso que de literario. Pero ahí está la resonancia bíblica en romance castellano, acotando un sermón de san Agustín. Dice Dámaso Alonso: "Al fraile que estaba anotando las voces que le resultaban difíciles en el latín de un sermón de san Agustín, sin duda le ha parecido demasiado seca la frase última (que sólo tenía dos líneas y media en el original), y la ha traducido, amplificándola hasta unas doce líneas cortas, añadiendo lo que le salía del alma: *nuestras primeras doce líneas en español*[1]. La emoción del poeta-erudito la sentimos también nosotros al releer estas palabras balbucientes:

"CONO ayutorio de nuestro dueño Christo, dueño Salbatore, qual dueño yet ena honore e qual dueño tienet ela mandacione cono Patre, cono Spiritu Sancto, enos siéculos de los siéculos. Fácanos Deus omnipotes tal serbicio fere que denante ela sua face gaudiosos seyamus. Amén"[2].

Esta invocación trinitaria es fruto bíblico del Nuevo Testamento, que el fraile de las acotaciones agustinianas dejó —cual flor temprana— en su preciosa glosa emilianense.

2. LAS JARCHAS MOZÁRABES (SIGLOS XI Y XII). Al descubrir estas cancioncillas escritas en romance y cantadas por mozárabes, la lírica provenzal dejó de ser la más antigua conocida. Se trata de sentimientos amorosos. ¿Qué relación pudieran tener con la Biblia? Juzgo que ciertas reminiscencias de tono amatorio, aunque de modo indirecto. He aquí un modelo:

Gares yes debina
e debinas bi-l-haqq?
Garme kánd me bernád
mió habibi Ishaq[3].

La lírica tensional, entre lo amoroso y cierta ausencia que alude al Amado, aparece aquí con alguna connotación bíblico-religiosa. Entre los mozárabes el conocimiento de la Biblia les era familiar, y lo popular lo asimilaron en la Península Ibérica, enraizado en la canción.

3. EL ANÓNIMO "CANTAR DE MIO CID". De tono épico, de raigambre castellana, este cantar contiene multitud de plegarias en momentos cruciales de la vida del héroe ya desde sus inicios. Estas plegarias nos trasladan al ambiente bíblico, que surgía del corazón del Cid con naturalidad:

Habló Mio Cid bien
y tan mesurado:
—Gracia a ti, señor Padre,
que estás en lo alto,
esto me han urdido
mis enemigos malos.
("La salida al destierro")[4]

Y la confianza divina del héroe castellano no está lejos de las de los grandes personajes bíblicos: "Con Dios aquesta lid yo la he de arrancar" *(Cantar segundo).* Es decir, a lo largo del gran cantar épico se respira ese aire del vuelo del Señor, la presencia providencial del Padre.

4. OTROS CANTARES ANÓNIMOS DEL SIGLO XIII. Tanto en *Razón de amor* (título que retomó para uno de sus libros de poemas Pedro Salinas) como en *Vida de santa María egipcíaca* volvemos a sentirnos en ambientes inspirados en algún pasaje bíblico. El primero, que es una canción de amor —como el Cantar de los Cantares—, al hallar al amado, en versos paralelísticos exclama:

¡Dios señor seas loado
cuando conozco a mi amado!
¡Ahora mi bien tengo conmigo
cuando conozco a mi amigo!

Por su parte, el autor de *santa María egipcíaca* se refiere en alguna ocasión expresamente a la Escritura:

Por la beldad de su figura,
como dice la Escritura.

También en la juglaría religiosa hallamos base escrituraria, incluso de los textos apócrifos, como *El Libre del tres Reyes d'Orient,* donde se relata la adoración de los Magos, la huida a Egipto de la sagrada familia de Nazaret y el encuentro con los ladrones, cuyos hijos —Dimas y Gestas— van a ser luego crucificados junto al Señor en el Calvario.

5. GONZALO DE BERCEO maneja a perfección su *mester de clerecía,* y ahora no nos cabe la menor duda de encontrarnos ante un autor con sabiduría bíblica, que rezuman muchos de sus versos de *cuaderna vía* o *tetrástrofo monorrimo.* Escribió vidas de santos, loores a María, cantos a la pasión de Cristo y otras composiciones de asuntos varios. He aquí sus títulos: *Vida del glorioso confesor Sancto Domingo de Silos, Estoria de Sennor Sant Millan, Del Sacrifiçio de la Missa, Martyrio de Sant Laurençio, Loores de Nuestra Sennora, De los signos que aparesçerán ante del juiçio, Milagros de Nuestra Sennora, Duelo que fizo la Virgen María el día de la pasión de su Fijo Jesu Christo, Vida de Sancta Oria, Virgen* e *Himnos.*

Degustando estos versos, llenos de gracia y gracejo, nos sentimos a la vez con claras alusiones bíblicas y con comparaciones y ejemplos del libro santo. Como, por ejemplo, al hablar de que santo Domingo de Silos fue pastor —y esto no es desdoro alguno—, exclama:

Abel el protomártir
fue el pastor primero,
a Dios en sacrifiçio
dio el meior cordero.

Fiçiole Dios por ende
en çielo parçionero.
Demosle al de Silos
por egual compannero.
Los sanctos patriarchas
todos fueron pastores,
los que de la ley veya
fueron componedores,
assi commo leemos
e somos sabidores,
pastor fue Samillán,
e otros confessores.
De pastores leemos
muchas buenas razones.
(Santo Domingo de Silos)

Pero es, sobre todo, en su obra *El sacrifiçio de la Missa,* donde va haciendo un parangón entre el antiguo sacrificio de la ley antigua, en el templo, y el nuevo, en Cristo Jesús. Busca paralelismos entre los ritos viejos y los nuevos, a veces exageradamente, pues pretende hacer del sacrificio de la misa el cumplimiento del de la ley antigua, desde una perspectiva simbólica similar. Berceo es buen conocedor de la Biblia, y la trae a colación en sus versos con gran soltura y con la facilidad de quien conoce a fondo materia y forma, fondo y estilo ejemplar. Su lenguaje es sencillo, pero lleno de gracia y de facilidad, de esa *difícil facilidad* de los poetas buenos. El conoce a fondo su *mester de clerecía.*

6. ALFONSO X EL SABIO. Su magna obra, por él revisada, al menos estilísticamente, junto con las *Cantigas a Santa María,* forma un conjunto compacto. La prosa y el verso —¡tan diferentes!— manifiestan la obra de un rey que supo aceptar la colaboración de sabios árabes y judíos. *Las Partidas,* el códice legislativo de mayor alcance de la Edad Media, se refiere a la vida religiosa y eclesiástica, a los deberes y derechos de los gobernadores, a la administración de la justicia, al matrimonio, a los contratos, a los testamentos y a los delitos y penas. Hay citas bíblicas y alusiones a diversos libros de la codificación del Antiguo Testamento.

Sus *Libros del Saber de Astronomía* están basados en el sistema ptolomaico e integrados por versiones del árabe junto a algún capítulo original. Las disquisiciones morales y religiosas pretenden hallar en todo el modelo de la sabiduría que viene de lo alto.

El *Lapidario* aúna ciencia y supersticiones de la época. Las supuestas cualidades de las piedras tienen a veces un carácter poético, y no es difícil hallar ciertas reminiscencias bíblicas en ciertos momentos de la obra.

La *General e Grand Estoria* empieza con la creación del mundo y llega al Nuevo Testamento. "Las fuentes esenciales son la Biblia y una larga serie de autores latinos y medievales, tanto árabes como cristinados" (J.G. López)

Las 430 composiciones poéticas de *Las cantigas de Santa María,* escritas en gallego, son una obra ejemplar, con música y miniaturas, formando el conjunto una maravilla y conjunción de poesía, pintura y música, para cantar en las iglesias. Parece que fueron escritas para oponerse a canciones de amor profano de cierto rey árabe.

En muchas se ve la inspiración bíblica en cuanto a enfoques de cuestiones y estilo. El libro de los Salmos está presente[5].

7. SEM TOB, a mediados del siglo XIV, escribe sus *Proverbios,* dedicados al rey don Pedro el Cruel (1350-1369). Es una obra de ascendencia hebraica. Sus máximas y ejemplos, poetizados a veces, tienen que excusarse por ser dichos judaicos. Pero la verdad no es exclusiva —viene a decir— de los cristianos:

Por nasçer en espino
non val la rosa, çierto,
menos, nin el buen vino
por salir de sarmiento.
Non van el açor menor
por nasçer de mal nido,
nin los exenplos buenos
por los dezir judío.

8. JUAN RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA. Su obra *Libro de Buen Amor* consta de cantares entreverados de cuentecillos y fábulas y alusiones personales. Una obra de arte única en su especie. Su cultura bíblica aparece ya desde los comienzos, en una bella oración inicial: "Señor Dios, que a los jodíos, pueblo de perdiçion / sacaste de cabtivo del poder de Faron / a Daniel sacaste del poço de babilón / saca a mí coytado desta mala presión. / Señor, tú diste graçia a Ester la Reyna / antel Rey Assuero ovo tu graçia digna/señor, dame tu graçia e tu merçed ayna/sácame desta lazeria desta presión..." Y continúa hablando del profeta, de Santiago, de Susana, de Jonás, de los tres jóvenes del horno de Babilonia, de cuantos recibieron ayuda divina, para mover así —en una oración muy personal— el corazón del Señor ante su miseria. Destaco este aspecto del arcipreste. Naturalmente están todas sus lecciones de bueno y de loco amor en esta obra compleja, y que se presta a múltiples interpretaciones. Conviene afirmar que los poetas de antaño estaban más cercanos —en su sensibilidad, en su ingenuidad, en su rudeza misma— al hombre de la Biblia que los contemporáneos. Por eso sus palabras contienen multitud de aspectos vitales, sagrados y profanos, donde brilla la virtud y donde resalta el vicio. El *Libro de Buen Amor* es todo un modelo de "razones de buen amor" y de "sinrazones de mal amor".

9. PEDRO LÓPEZ DE AYALA. Escribió su famoso *Rimado de Palacio,* donde abunda lo lírico, lo moral y religioso, lo doctrinal, etc. Tiene también sus *Crónicas* sobre Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III. Llegó a conocer a Alfonso XI y a don Juan II. Algún poema suyo parece inspirado en los Salmos. He aquí uno de ellos: "Sufro, Señor, tristura y penas cada día, / pero, Señor, no sufro tanto como debía; / mas, recelo he, Señor, que por flaquez mía / no lo pueda sufrir, por esto entendí / pedirte a ti, Señor, si tu merced sería/que no fuese la pena más larga que sufrí. / De muchos enemigos, Señor, soy perseguido; / contra el cuerpo y el alma, de todos mal traído; / vivo vida penado, triste, aborrecido, / si tú no me consuelas, ay, ¿qué será de mí? / ¡Accórreme, Señor, y sea defendido; / por la tu santa gracia, no me pierda así!"

10. En el anónimo LIBRO DE MISERIA DE OMNE se percibe la inspiración religiosa y bíblica, al tratar de un siervo que recibe a su señor:

Por lo que dice gran verdad
el rey sabio Salomón,
el siervo con su señor
no andan bien a compañón,
ni el pobre con el rico
no partirán bien quiñón,
ni estará muy bien segura
la oveja con el león.

11. Además de las conocidas *Danzas de la muerte,* en las que, forzosamente, van participando todos, desde el papa y el emperador hasta el labrador y el hombre más sencillo, en la segunda mitad del siglo XIII aparece el *Auto de los Reyes Magos,* conservado de forma fragmentaria. Escenifica el fingimiento de Herodes ante los magos de Oriente, en verso polimétrico:

GASPAR (a Baltasar):
Dios os salve, señor,
¿sois vos estrellero?

Decidme la verdad,
de vos saberlo quiero.
Nacida es una estrella.
BALTASAR:
Nacido es el Criador,
que de las gentes es señor.
Iré, lo adoraré.
GASPAR:
Pues yo también rogarlo he.

Sigue el diálogo entre los tres, hasta encontrarse con el rey Herodes, a quien se dirigen y preguntan:

Sálvete el Criador,
Dios te libre del mal;
un poco te hablaremos,
no te queremos ál.
Dios te dé larga vida
y te libre de mal.
Vamos en romería
a aquel rey adorar
que ha nacido en la tierra,
sin poderlo encontrar.
HERODES:
¿Qué decís? ¿Dónde vais?
¿A quién vais a buscar?
¿De qué tierra venís,
dónde queréis andar?
Decidme vuestros nombres,
no los queráis celar.

Después de continuar el diálogo, y habiendo escuchado Herodes las noticias de los magos, exclama:

Pues andad y buscad
y a él adorad
y por aquí tornad:
yo allá iré
y lo adoraré.

Estas escenas de enorme ingenuidad van ya configurando a los diversos personajes. Es el balbuceo del teatro religioso, directamente inspirado en la Biblia [/ Biblia y cultura: Música I, 2].

12. DON JUAN MANUEL, nieto de Fernando III y sobrino de don Alfonso X el Sabio, nos dejó varias obras, entre ellas *El Conde Lucanor* y otra poco conocida que lleva por título *Tratado en que se prueba que Santa María está en cuerpo y alma en el Paraíso.* Tuvo influencia en los poetas posteriores y en los tratadistas marianos.

13. Si hacemos un recorrido por el *siglo XV,* nos encontramos con un curioso *Tratado de la doctrina christiana.* Es un auténtico catecismo en tercetos. Poetas como Micer Francisco Imperial, en su *Decir de las siete virtudes;* Villasandino, en sus versos llenos de delicadeza; Fernán Pérez de Guzmán, en su *Cancioneta a la Virgen,* con sus versos quebrados; el marqués de Santillana, con sus diversas canciones y serranillas; Jorge Manrique, con su logrado tema de las *Coplas por la muerte de su padre;* Gómez Manrique, con sus *Lamentaciones de la Virgen hechas para la semana santa* y la bella *Canción para acallar al Niño;* fray Íñigo de Mendoza, con su *Vita Christi* y la *Lamentación a la quinta angustia, cuando nuestra Señora tenía a nuestro Señor en los brazos;* Juan Álvarez Gato, con los *Cantares a lo divino;* fray Ambrosio Montesino, que nos ofrece unas coplas magníficas *Al destierro de nuestro Señor para Egipto. Cántanse al son que dice: A la puerta está Pelayo y llora;* Juan del Encina, de quien sobresalen los *Villancicos;* el comendador Escrivá, con sus *Canciones;* Garcí Sánchez de Badajoz, que escribe *Lamentaciones de amores,* etc. En todos ellos hay alusiones bíblicas.

Gil Vicente, portugués de nacimiento —que escribe también en castellano— tiene canciones religiosas y teatro muy variado. Es uno de los grandes iniciadores del teatro religioso de la época. *Juan del Encina* escribe maravillosas églogas. Destacamos la *Égloga de Navidad.*

14. Merece subrayarse la impor-

tancia de la obra en prosa de *Alfonso de Fuentidueña: Título virginal de Nuestra Señora,* publicada en Pamplona en 1499. Es un precioso incunable, con grabado en madera y "bellos tipos góticos a dos columnas, que tiene como fin la alabanza a la madre de Dios mediante un conjunto de elogios, *apellidos, títulos* y *dictados,* que el franciscano extrae de los elementos naturales: contemplando la mar, la nao, la centella, el paraíso, la estrella, el lucero, la luna, el sol, el cielo y la luz el autor descubre riquezas de Santa María... Los últimos capítulos... son como un estallido: hablan ya directamente de la madre de Dios como reina de los ángeles, mujer de Dios, emperatriz universal, y tratan también de su asunción y coronación como reina de todo lo creado"[6]. La obra está sembrada de citas del Antiguo y Nuevo Testamento, muy sabiamente situadas en el propio texto original.

15. Otro libro mariano, reeditado ahora en facsímil, que había aparecido en Valencia —y escrito en valenciano— en 1474 (primer libro literario impreso en España), es el titulado *Les trobes en lahors de la Verge Maria,* con poemas de varios autores. Se trata de un certamen mariano del siglo XV. Estos poemas están llenos de alusiones, con interpretación simbólica, a diversos pasajes de las santas Escrituras. He aquí un ejemplo, entre muchos:

Aquesta es la madre
de consolación
Inmaculada del todo perfecta
O buenos ditxos del rey Salamón
como la loha con gran devoción
de todo peccado la faze muy neta
y pone dolçor y grande lagría
y estes la fuente
de quien cierto mana
sabor y scientia segund proffetía
y ponen las gentes sabidoría
Y da salvation
por natura humana.

(Mestre Pere de Civillar)

O, a veces, se utiliza castellano y latín, entreverados, en versos transidos de delicadeza y amor a María, desde el contexto bíblico y popular:

Da muy richo gualardón
a quien escrivir la dessea,
desta canta Salamón
en una breve lición
Tota est pulcra amica mea//
Y en los capítoles mismos
responde el mismo profeta
contra argumentos sophismos
Ahún no eran los abismos
Ego iam eram concepta.

El libro de la Sabiduría está profusamente aplicado a María en estos versos, que sirvieron sin duda para una *justa literaria* de la época.

16. El mercedario FRAY JAIME TORRES dejó una obra preciosa, *Divina y varia poesía,* publicada en Huesca en 1579. En ella encontramos *Actos pastoriles; Desafío moral del hombre, contra los tres enemigos, Demonio, Mundo y Carne, en la fiesta del sanctíssimo Sacramento* (una especie de auto sacramental), *Divina lucha alegórica, para la noche de la Natividad de Cristo nuestro Señor,* y diversos poemas religiosos. Es una obra que merece destacarse por su belleza, lirismo, fuentes bíblicas y sentido de lo popular. En sus *autos* tiene versos de este calibre:

Porque el triste hombre cayó
en la guerra por su culpa,
Dios contra él se enojó,
y no hallando en él disculpa
nueva guerra le movió.
Mas como es Dios trinidad
de personas, aunque un Dios,
el Verbo por su bondad
baxa hoy acá entre nos
para firmar la amistad.

17. FRAY JUAN SUÁREZ DE GODOY es otro mercedario, que nos ha dejado un gran libro renacentista, en prosa y salpicado de la mejor poesía, comentando algunos versículos del salmo 88: *Misericordias Domini in aeternum cantabo.* Toda la obra está entretejida de temas y asuntos bíblicos, comentados desde su inmensa erudición renacentista. Obra digna de ser más conocida y divulgada, su lectura es un placer estético y religioso. La Biblia le da pie para su personalísimo modo de poetizar y de escribir en una prosa densa y bella[7].

18. El agustino FRAY LUIS DE LEÓN, nacido en Belmonte (Cuenca) en 1527, discípulo de Domingo de Soto y de Melchor Cano, desempeñó después él mismo varias cátedras. Es el autor típico acusado a la Inquisición por usar el texto hebreo de la Biblia en vez de la Vulgata. Tradujo al castellano el *Cantar de los Cantares.* Después de cinco años es absuelto. Cede su cátedra al que la desempeñaba y ocupa otra, comenzando las clases con la frase consabida: "Decíamos ayer..." Fallece en 1591, pocos días después de ser nombrado provincial de Castilla. En su obra se halla lo clásico y lo tradicional, junto a la tradición bíblica y patrística. "La Biblia fue, en cambio, una de sus principales fuentes de inspiración. Comprendió como nadie el robusto vigor de la poesía bíblica, y llegó a ser uno de los mejores hebraístas de su tiempo"[8]. Entre sus obras destacan: *La traducción literal y declaración del Libro de los Cantares de Salomón; La perfecta casada* (1583), con base en las enseñanzas de la Biblia; *La exposición del Libro de Job,* versión literal del hebreo con comentarios; *De los nombres de Cristo* (1583), recogidos de la Sagrada Escritura.

En cuanto a sus *Poesías,* las reunió en tres partes: *a)* originales; *b)* versiones del griego y del latín; *c)* traducciones del italiano y del hebreo. Entre ellas están las bellas versiones de algunos versículos de los Salmos, el libro de Job y Proverbios. Las poesías suyas fueron editadas por Quevedo en 1631.

19. LA MÍSTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI. Significa una gran novedad, aunque puedan rastrearse en ella ciertas influencias "sufíes", neoplatónicas, escolásticas y de origen judaico. Las diversas órdenes religiosas ofrecen autores con diverso cuño y orientación propia: los agustinos se basan en el amor a Dios como bondad absoluta y belleza suprema, con predominio de lo afectivo sobre lo intelectual; los franciscanos desarrollan la entrega amorosa, heredando la efusión sentimental de san Francisco de Asís; los dominicos, por el contrario, insisten en la especulación teológica, y se expresan, en general, en latín; los jesuitas son más ascetas que místicos, aunque en época tardía surgen entre ellos místicos en la línea de la imitación de Cristo; los carmelitas combinan, en síntesis admirable, lo afectivo y lo intelectual, lo personal con la actividad comunitaria, la renuncia con el amor a las criaturas. Los mercedarios, nacidos para redimir cautivos, son de tendencia carmelitana en varios aspectos, pero sobresale la devoción a Cristo redentor junto al humanismo cristiano.

19.1. He aquí algunas figuras más representativas: El dominico *fray Luis de Granada,* llamado *Luis de Sarria* por la ascendencia de sus padres de Sarria (Lugo), aunque él nace en Granada en 1504, de familia humilde. Previa la formación humanística, ingresa en la orden de Santo Domingo. Su cultura renacentista y cristiana está empapada de Biblia. Sus principales obras son: *El Libro de la Oración y Meditación, La guía*

de pecadores y la *Introducción del Símbolo de la Fe.* Muy leído en su tiempo, sus obras tuvieron muchas traducciones a diversas lenguas. Fallece en 1588.

19.2. *Pedro Malón de Chaide* (1530-1589), navarro de nacimiento, se hizo fraile agustino. Su gran obra es el *Libro de la conversión de la Magdalena* (1588), realista, pintoresco y de lectura agradable.

19.3. *Fray Juan de los Ángeles* (1536-1609), nace en Ávila y se hace franciscano. Sus principales obras: *Triunfos del Amor de Dios* (1590), *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* (1600), *Diálogos de la conquista de la espiritual y secreto reino de Dios* (1595). Los especialistas descubren en él influencias de la mística germana (Tauler, Ruysbroeck) y de toda la corriente platónica y afectiva. Estilo muy personal, dulce, suave, profundo conocedor del alma humana, sus obras se leen con placer.

19.4. *El padre Ribadeneyra,* jesuita. Escribió obras del tenor siguiente: los *Exercitia spiritualia* (1548), en el que muestra el empeño de la voluntad contra las efusiones místicas exageradas y el valor psicológico de los *Ejercicios* ignacianos. Nace en 1527 y fallece en 1611. Después del desastre de la Invencible, escribe su *Tratado de la tribulación* (1589). Obra de tono senequista.

19.5. *Fray Melchor Rodríguez de Torres* (Burgos 1558-Burgos 1642), mercedario, conocedor de santa Teresa de Jesús, de quien testimonia en su "Proceso de beatificación", después de desempeñar diversos cargos en la orden es nombrado obispo de Rosse (Irlanda), pero reside en Burgos como auxiliar. Escribió *Centurias de la Orden de la Merced, Agricultura del alma y exercicios de vida religiosa* y *Lucha interior y modos de su victoria* (1608). Las referencias bíblicas en sus obras espirituales son constantes y precisas.

19.6. *Fray Pedro de la Serna o de Jesús María* (Sevilla 1583-Granada 1653), mercedario, que pasa a la descalcez, de sólida formación filosófico-teológica. Principales obras: *Exercicio y canastilla espiritual del Niño Jesús* (Sevilla 1623); *Fuente de agua viva* (Sevilla 1630); *Primera y segunda parte del coloquio espiritual de Monjas* (reiteradas ediciones); *Commentarii litterales et morales in Apocallipsim* (Madrid 1670); *Cielo espiritual trino y uno* (Sevilla 1672). Obra de gran realismo y simbolismo a la vez, parte de una base cosmológica, traspuesta al orden espiritual y a Dios, sustentador de los cielos. Sus referencias bíblicas son constantes.

19.7. *Fray Juan Falconi de Bustamante* (1596-1638), nace en Fifaña (Almería) e ingresa en la Orden mercedaria en Madrid en 1611. Estudia en Burceña y Salamanca. Está de lector en Segovia y en Alcalá, y es presentado, asistiendo a varios capítulos de la Orden. Se establece en la corte, donde desarrolla una ejemplar dirección de conciencias, siendo confesor de casi todos los monasterios de Madrid y de la gente de palacio. Escribe las siguientes obras: *Tratado de las Misericordias; Vida de Dios; Pan nuestro* (donde defiende la comunión frecuente); *Mementos de la Misa; Cartilla primera; Cartilla segunda; Camino derecho; Cartas a una hija espiritual; Carta a un Religioso; Carta a la Marquesa de Salinas; Carta a Doña Luisa de Quiñones; Dos cartas a su madre, Doña María de Bustamante; Dos cartas a su hermana Sor Isabel de Jesús Falconi.* Es uno de los grandes místicos mercedarios. Sus escritos se fundamentan ampliamente en la Biblia. Y sus *Cartillas* son como libros didácticos para deletrear a Cristo e iniciarse en el conocimiento de sus profundidades y misterios, desde los primeros rudimentos. Tanto en vida como en muerte, Falconi tuvo gran resonancia en la corte madrileña.

19.8. *Santa Teresa de Jesús,* en el mundo Teresa de Cepeda y Ahumada, era de familia noble y tenía sangre judía. Nace en Ávila en 1515 y fallece en Alba de Tormes en 1582. Entre ambas fechas, su vida y actividad —religiosa y creadora— estuvieron llenas de Dios y del deseo de que los demás alcanzaran la perfección. Supo unir el recogimiento contemplativo con una actividad fundacional. En ella se daban, en unidad perfecta, Marta y María. En su oración pretendía buscar a Dios en el fondo del alma y tener siempre presente la humanidad de Cristo. De ahí su realismo místico. Aunque fue inquietada por la Inquisición, supo salir a flote y acogerse al amparo de buenos teólogos. Para dirigir las almas prefería gente letrada a otra más piadosa, pero con menos conocimientos.

Sus principales obras, biográficas y doctrinales: *Libro de su Vida* (1588), escrito en edad madura y lleno de sinceridad, se convierte a veces en un tratado de oración; *Libro de las Relaciones; Libro de las Fundaciones:* relata sus peripecias en el arduo trabajo de fundar conventos, y en él aparece su gran temple y firmeza de espíritu; *Libro de las Moradas o Castillo interior* (1588) se considera su gran obra, original y experiencial. Organiza en moradas el camino ascensional hacia la unión con Dios de modo muy sugerente, comenzando por la vía purgativa, pasando por la iluminativa y acabando en la unitiva. *Los Conceptos del amor de Dios,* con comentarios del Cantar de los Cantares; *Camino de perfección,* dirigido a las monjas, de orientación activista; *Cartas:* más de 400. Son de un inestimable valor por su contenido y forma, revelando muchos detalles de la reforma de la orden carmelitana. *Poesías:* cancioncillas, de tono popular y menor. Tienen su gracejo a veces, pero no alcanzan la perfección de su obra en prosa. Están traspasadas de fervor y sencillez.

19.9. *San Juan de la Cruz,* Juan de Yepes, nace en Fontiveros en 1542, y en 1591 fallece en Úbeda, a punto de ser enviado a América. De familia humilde —aunque quizá con entronques también judaicos—, hace de enfermero en Medina del Campo e ingresa en el Carmelo. Cursa sus estudios en Salamanca. A sus veinticinco años, el encuentro con santa Teresa determina su consagración a la reforma de la Orden. Esta determinación suya llevará consigo crueles persecuciones durante diez años, sin que ceje en su empeño. Ocho largos meses de calabozo los vive en una prisión de Toledo, que pertenece al convento de los calzados. Logra escaparse arrojándose por un ventanuco. El resto de su vida lo pasará en Andalucía. Llegó a desempeñar cargos en la descalcez, pero también incomprensiones.

Es un enorme poeta. Amaba las noches estrelladas y silenciosas. Su libro preferido —según cuentan sus biógrafos— era la Biblia. Tenía también una sólida formación teológica, y no ignoraba la tradición mística extranjera.

Escribió cuatro tratados en prosa, como explicación a tres de sus poemas, que las monjas no lograban descifrar: *La subida al Monte Carmelo* (1578-1583): en él hace un comentario a los versos de la *Noche oscura; La noche oscura del alma,* complemento del anterior bajo el punto de vista de la actitud pasiva del alma; *El cántico espiritual* (1584), que es una

interpretación del poema que lleva el mismo nombre; *La llama de amor viva* (1584), donde aclara el poema del mismo título. Sus interpretaciones están llenas de doctrina segura y sana, evitando que las religiosas que los leyeran cayesen en el "quietismo". Su doctrina mística es de un enorme equilibrio. Sobre todo el *Cántico espiritual* o *Canciones entre el Alma y el Esposo* se inspira muy directamente en el Cantar de los Cantares. Pero, lejos de ser una mera versión, logra un poema originalísimo y muy lleno de alegorías y símbolos. Está considerado como el mejor poeta místico. Mientras en su prosa es negación todo lo que propone, en su poesía todo es cauce y símbolo de lo más alto y profundo divino. Su prosa está toda ella basada en la Biblia, al igual que gran parte de su poesía.

20. LOS ESCRITOS Y EL TEATRO DEL SIGLO XVII. El barroco español es una continuidad de la época anterior. Existen elementos renacentistas e incluso inspiración medieval, pero todo ello desde una ambientación conflictiva. Lo mismo que en la escultura, se puede decir que la literatura de esta época es *arte en movimiento*. Las ideas de la contrarreforma, por otra parte, se arraigaron profundamente y ahora salen a luz, con su vitalidad desbordante.

Se habló de dos formas extremas literarias: culteranismo y conceptismo. El primero se manifiesta más en la poesía; el segundo, en la prosa. Pero coexisten y se entrelazan entre sí. Destacaré sólo algunos grandes autores.

20.1. *Miguel de Cervantes Saavedra* (1547-1616). Nace en Alcalá de Henares. Era hijo de un cirujano, Rodrigo Cervantes, y de Leonor de Cortinas. Fueron siete hermanos, de los cuales dos (Rodrigo y él mismo) sufren cautiverio en África después de la batalla de Lepanto, en la que participaron. Rodrigo fue rescatado por los mercedarios, Miguel, por los trinitarios.

Como escritor, Miguel crea comedias en verso, entremeses, *La Galatea, Las Novelas ejemplares;* pero, sobre todo, le dará renombre universal *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (Madrid 1605) y, diez años más tarde, la segunda parte, después de haber aparecido *otro Quixote* apócrifo, el de Avellaneda. *Persiles y Sigismunda* sería una obra que trabajó con gran cariño, y que creía seguramente su mejor libro. Pero la historia zanjó la cuestión, quedándose con el *Quijote*.

Salvador Muñoz Iglesias ha escrito un libro reciente que aclara aspectos del *Quijote* hasta ahora apenas estudiados. Entre ellos, el de sus referencias bíblicas[9]. Afirma Muñoz Iglesias que las referencias bíblicas del *Quijote* pasan de 80. Unas 49 se refieren al AT y 36 al NT. Las primeras se reparten entre los libros históricos y los sapienciales; mientras las del NT se basan en los evangelios, excepto cuatro, que aluden al libro de los Hechos de los Apóstoles y a las epístolas.

"De los 74 libros que forman la Biblia, hay referencias claras a 24 (Génesis, Éxodo, Números, Jueces, 1 y 2 de Samuel, 3 Reyes, 2 Macabeos, Isaías, Jeremías, Jonás, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría, Eclesiástico, Mateo, Lucas, Juan, Hechos de los Apóstoles, 1 Corintios, Filipenses, Santiago)" (Muñoz Iglesias).

Hace luego el autor un estudio pormenorizado sobre las citas o alusiones, consagrándole más de 20 páginas al tema. Y entre sus conclusiones precisas, añade: "La presencia de pasajes o expresiones relativas a los libros llamados deuterocanónicos (Eclesiástico, Sabiduría, epístola de Santiago) que no admiten los protestantes, así como la interpretación tradicional de sus citas o alusiones, excluye cualquier sospecha de influencias luteranas en Cervantes" (Ibid, p. 67).

20.2. *Poesía culterana.* Si en los grandes poetas, como Góngora (1561-1627), predomina lo mitológico, aunque a veces, en sus sonetos, no dejen de encontrarse alusiones bíblicas ("los años deste Salomón segundo", referido a Felipe II; "y de heredar a Pedro en las dos llaves", hablando de un obispo; "se me aparecerá Santa María", aludiendo a un bobo), existen otros poetas de la época que crean poemas sobre fundamentos bíblicos. Citemos a uno, poco conocido, *Rodrigo Fernández de Ribera* (1579-1631), que nació y murió en Sevilla, dejándonos las siguientes obras: *Lágrimas de San Pedro; Escuadrón humilde levantado a devoción de la Virgen nuestra Señora; Triunfo de la humildad en la victoria de David.* He aquí una estrofa de esta última obra:

Administraba el Líbano
a su mano
cedros, cuya altivez
tiene al nativo
monte, entre los demás,
con causa ufano,
no con tirana cumbre
rey esquivo.
Mas siendo trasladado
al inhumano
poder de Goliat, el más altivo
no es cedro, no,
del Líbano, más leve
del Jordán en su tronco
un junco mueve.

Miguel de Dicastillo escribió su *Aula de Dios, Cartuxa real de Zaragoza* en 1637. "Describe la vida de sus monges, acusa la vanidad del siglo, acuerda las memorias de la muerte, en las desengañadas plumas de Teodoro y Silvio". Se trata de una añoranza del paraíso perdido o de una Arcadia feliz. Sus descripciones son idílicas. El monje se levanta de noche para cantar las alabanzas divinas, empapado de Biblia:

Para que a Dios alabe,
de los miembros sacudo
el sueño grave:
Visto luego (no el cuerpo
adormecido
que siempre está vestido)
el alma sola
de fervores visto
y entrando al Oratorio
estreno el labio
en el invitatorio
de aquella Virgen bella,
que siendo Madre,
fue también donzella;
sus favores espero,
y por esso no admires
si prefiero
este humilde servicio
a los Maytines del mayor Oficio,
que como es de María,
el Cielo gusta desta cortesía.

20.3. *Francisco de Quevedo y Villegas* (Madrid 1580-Villanueva de los Infantes 1645), después de sus estudios con los jesuitas, de haber pasado por las aulas de Alcalá y Valladolid y haber estado por Sicilia con el duque de Osuna, es desterrado a León, a un calabozo de San Marcos, durante cuatro años. En él se da la afirmación más alta de sus valores cristianos y bíblicos, con la sátira y crítica más despiadada de las mezquindades y miserias del ser humano.

Su obra poética se publicó después de muerto (1670), y tuvo problemas con la Inquisición. Lo ascético, lo político, lo amoroso, lo satírico-burlesco se da en Quevedo con la mayor naturalidad. Es una personalidad rica, pero llena de contradicciones interiores.

Entre sus obras en prosa destacaré

el *Sueño de las calaveras,* en que se contempla el juicio final; *La cuna y la sepultura* (1635); *Las cuatro pestes del mundo* (1651); *La Providencia de Dios* (1641); *La vida de San Pablo; La vida de Fray Tomás de Villanueva; La constancia y paciencia de Job.* También merecen conocerse desde la óptica cristiana y bíblica: *Política de Dios, gobierno de Cristo, tiranía de Satanás* (1626) y la versión de san Francisco de Sales *Introducción a la vida devota.*

20.4. *Lope Félix de Vega Carpio* (Madrid 1562-Madrid 1635) era de familia humilde. Estudió con los jesuitas y en Alcalá. Pero no acabó ninguna carrera. Tuvo una vida agitadísima y llena de contradicciones interiores. Fue desterrado a Valencia y luego vive con su mujer, Isabel de Urbina, en Alba de Tormes. Fallece su esposa y se casa en segundas nupcias con Juana de Guardo. Su vida sentimental es desordenada. Al fallecer su segunda esposa, sufre una honda crisis espiritual y decide ordenarse de presbítero. El cardenal Sandoval y Rojas, de Toledo, amigo suyo, le da las ordenaciones. Pero sigue enamoradizo y es tan prolijo en hijos casi como en obras literarias. Se le llamó "monstruo de naturaleza".

La inmensidad de las piezas teatrales da cabida a las de tema religioso popular y a las bíblicas: *La creación del mundo; La buena guarda; Del nacimiento; La siega* (auto sacramental); *La adúltera perdonada; El auto de los Cantares; Lo fingido verdadero,* etc.

Tiene poemas religiosos: *El Isidro; Los pastores de Belén* (1612). Lope conoció la fama en vida como nadie. Era sincero, pero frágil en su vida moral. Una de sus hijas, Marcela, se hace monja trinitaria. Él le paga la dote y confía en sus oraciones. Cuando muere medio Madrid se conmovió, pues durante muchos años su teatro ocupó las carteleras de la corte. Lo bíblico en él está muy visto por el tamiz de lo popular; así en *La limpieza no mancha* (1632).

20.5. *Fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina)* nace en Madrid en 1579 y fallece en Almazán (Soria) en 1648. Discípulo de Lope en su estructuración del teatro, el fraile mercedario era muy original y en multitud de facetas superó al maestro. Dejó escritas más de 400 piezas de teatro —según su propia confesión—, dos obras misceláneas *(Cigarrales de Toledo* y *Deleytar aprovechando)* y la *Historia de la Orden de la Merced* (inédita hasta fechas recientes).

Su temática bíblica aparece en *Deleytar aprovechando* de modo muy especial, y en varias piezas teatrales: *La mujer que manda en casa* (Jezabel), *La venganza de Tamar* (de quien toma Calderón, para sus *Cabellos de Absalón,* el acto tercero literalmente, y se inspira en el segundo); *La mejor espigadera; Tanto es lo de más como lo de menos* (hijo pródigo y rico epulón); *La vida de Herodes.* Pasajes íntegros de la Biblia se versifican y son recreados magistralmente por Tirso para su teatro bíblico.

Comedias hagiográficas: *La santa Juana* (trilogía); *La Dama del Olivar; Santa Casilda; La Peña de Francia; La elección por la virtud; Santo y sastre; El mayor desengaño* (san Bruno); *Doña Beatriz de Silva; El árbol del mejor fruto; Quien no cae no se levanta.* En estas piezas basadas en la hagiografía aparecen multitud de alusiones bíblicas.

Finalmente, Tirso de Molina nos dejó un par de obras maestras, que se relacionan entre sí: *El condenado por desconfiado* y *El burlador de Sevilla y convidado de piedra.* El problema acuciante de las relaciones entre la voluntad y presciencia divinas y la libertad humana está planteado y resuelto con toda nitidez, adquiriendo

ambas obras una grandeza casi trágica: ¡de tragedia cristiana! [10]

20.6. *Antonio Mira de Amescua.* Nacido en Granada, sigue la carrera eclesiástica (¿1577?-1644) y cultiva el teatro con estilo culterano y dotando a sus personajes de un carácter arrebatado. Se inspira en la Biblia en algunas de sus obras: *El esclavo del Demonio* (1612): los personajes pasan del gran ascetismo al mayor desorden moral; *La mesonera del cielo; Lo que puede el oír misa.*

20.7. *José de Valdivielso* (1562-1638) fue un sacerdote toledano. Compuso *Autos sacramentales,* que, sin duda, influyen en los de Calderón de la Barca, aunque se parecen a los de Lope: *El hijo pródigo* (1622). Escribió también poesías de corte popular y devocional: *Romancero espiritual* (1612), *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo patriarca San Joseph.*

20.8. *Pedro Calderón de la Barca* (1600-1681) es el máximo representante del género de los *autos sacramentales,* con su alegorismo bíblico y en torno al santísimo sacramento. Eran representados en las fiestas del Corpus Christi. Madrileño, estudia en el Colegio Imperial de los jesuitas y en las universidades de Alcalá y de Salamanca. Pero abandona sus estudios y regresa a Madrid, donde logra el hábito de Santiago; toma parte en la guerra de Cataluña. A los cincuenta años se ordena de presbítero, y va a vivir a Toledo en calidad de capellán de los reyes nuevos. Al ser nombrado capellán de honor del rey, reside de nuevo en la corte.

Como autor teatral es muy barroco; su teatro no carece de elementos lógicos y filosóficos, pero predomina su carácter moral y teológico. Sobresale: *La vida es sueño* (1635); *La devoción de la cruz* (h. 1625); *El príncipe Constante* (1629); *El mágico prodigioso.* En cuanto a los *autos sacramentales,* suelen ser de una sola jornada, alegórica y alusiva siempre a la eucaristía. Citaremos: *El gran teatro del mundo; La vida es sueño; Los encantos de la culpa; El divino Orfeo; Sueños hay que verdad son; La cena de Baltasar; Tu prójimo como a ti; La devoción de la misa; La segunda esposa; La redención de cautivos,* etc.

20.9. Otros autores del siglo XVII podrían citarse; aunque no tienen obras enteras basadas en la Biblia, sí pasajes y alusiones. Pensemos en *Francisco de Moncada* (1586-1635), *Francisco Manuel de Melo* (1611-1667), *Antonio de Solís* (1610-1686), *Saavedra Fajardo* (1584-1648), *Guillén de Castro* (1569-1631), *Juan Ruiz de Alarcón* (1581-1639), *Luis Vélez de Guevara* (1579-1644), *Francisco Rojas Zorrilla* (1607-1648), *Agustín Moreto* (1618-1669). Entre los autores de prosa sobresale el escritor jesuita *Baltasar Gracián* (1601-1658).

21. AUTORES DEL SIGLO XVIII.

21.1. Es una época decadente en lo literario. En la prosa narrativa debe citarse a *Diego de Torres Villarroel* (1693-1770); *Gabriel Álvarez de Toledo* (1662-1714), con su obra *La muerte es vida; Antonio de Zamora,* que hace una versión del *Don Juan* de Tirso: *No hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague y convidado de piedra* (1722).

21.2. En el criticismo destacan dos figuras: *fray Benito Jerónimo Feijoo* (Casdemiro, Orense, 1676-1764) e *Ignacio de Luzán* (1702-1754). El primero por su *Teatro crítico universal* (ocho volúmenes); el segundo, por su *Poética.* Este último hizo una versión del *Pange lingua.* Junto a ellos aparece el mercedario *Interián de*

Ayala, cofundador de la Academia de la Lengua, prologuista-censor de Feijoo y autor de una obra famosa: *El pintor cristiano* (1730). Cultivó la poesía, sobre todo en latín.

21.3. En el teatro neoclásico hay una figura de relieve: *Nicolás Fernández de Moratín* (1731-1780), imitador de lo francés en sus tragedias de estilo clásico: *Lucrecia* (1736), *Guzmán el bueno* (1777). Escribió un poema notable titulado *Las naves de Cortés destruidas.* Lo bíblico sólo se vislumbra en algunas ocasiones. Alcanza cierto mérito la tragedia de *Vicente García de la Huerta* (Zafra 1734-Madrid 1787) *Raquel* (1778). *Leandro Fernández de Moratín* (Madrid 1760-París 1828), autor de *El sí de las niñas,* escribió asimismo poemas: *La oda a la Virgen de Lendinara.*

21.4. *Alberto Lista y Aragón* (Sevilla 1775-1848) representa a la escuela sevillana de la época. Desde nuestro ángulo de mira citaremos la oda *A la muerte de Jesús* y otra *Oda a la Concepción de Nuestra Señora.*

22. AUTORES DEL SIGLO XIX.

22.1. Comencemos por citar a *José de Espronceda* (1808-1842), gran poeta romántico. Escribió *El estudiante de Salamanca.*

Carolina Coronado (1823-1901), delicada y llena de ternura en su poesía, nos ofrece una composición de valía: *El amor de los amores.* Está influenciada directamente por el Cantar de los Cantares.

Juan Eugenio Hartzenbusch (1806-1880) escribe *Los amantes de Teruel* (tema ya tratado en el siglo de oro), *Doña Mencía o la boda en la Inquisición* (1838), *Alfonso el Casto,* etcétera.

22.2. *José Zorrilla* (1817-1893), vallisoletano, escribió *leyendas* en la mejor línea romántica y la obra teatral *Don Juan Tenorio* (1844), en que vuelve a la escena el personaje creado por Tirso, aunque basado en el de Zamora. Otra obra digna de mención y de gran relieve: *Traidor, inconfeso y mártir* (1849).

Manuel Tamayo y Baus (1829-1898) crea un drama, *Juana de Arco* (1847), y *Locura de amor* (1855).

22.3. *Don José Echegaray* (1832-1916) vuelve al realismo moderado: *O locura o santidad* (1877), *En el seno de la muerte* (1879), *El hijo de don Juan* (1891), etc.

22.4. Dentro del romanticismo lírico destacan *Gustavo Adolfo Bécquer* (1836-1870), con sus *Rimas* y *Leyendas y Cartas (El monte de las ánimas, El Miserere,* etc.), y *Rosalía de Castro* (1837-1885), con *Cantares gallegos, Follas novas* y *A orillas del Sar;* tiene poesías religiosas, sin que falten alusiones bíblicas lo mismo en su obra en verso que en prosa (novelas).

22.5. *José María Gabriel y Galán* (1870-1905), poeta de vena popular y fácil rima. Es un poeta regional salmantino. Lo campesino y hogareño predominan en él. Tiene versos extremeños *(El Cristu Benditu)* y en castellano: *La pedrada.*

P. Juan Arolas (1805-1849) crea un largo poema religioso: *La muerte del Redentor:*

¿Qué veréis en sus pálidos
semblantes?
Afrentas de la luz y de la vida:
leed en sus arrugas abundantes
el nombre de Caín el fratricida.

Gabriel García Tassara (1817-1875) nos ofrece un *Himno al Mesías,* lleno de resonancias bíblicas y alusiones al momento presente.

22.6. *Gaspar Núñez de Arce* (1834-1903) merece ser citado por un par de poemas hondos y bellos: *En el monasterio de piedra* y *Tristezas.*

Jacinto Verdaguer escribe *Teresa* (1885) y *El santo nombre de Jesús,* mientras *Juan Maragall* da a luz *Cántico espiritual.* Ambos son autores de lengua catalana.

22.7. *Doña Emilia Pardo Bazán* (1851-1921), después de sus novelas de orientación naturalista, llega a descubrir la *realidad espiritualista.* Ejemplos: *La Quimera* (1905), historia de un artista fracasado que encuentra solución en las verdades religiosas; *La sirena negra* (1908), en la que se convierte el protagonista y se libra de la muerte. Ya antes había dado a luz *Una cristiana* (1890) y *La prueba* (1890). Esta gallega universal sobresalió asimismo por su labor crítica.

Armando Palacio Valdés (1853-1938), de origen asturiano, es naturalista; pero escribió también de tema religioso: *La fe* (1892), donde trata el problema de la verdadera religión.

23. LA REALIDAD LITERARIA DEL SIGLO XX. Vuelve de nuevo a resurgir un pensamiento original, que empieza por dar valor a la palabra en sí para irse humanizando cada vez más. Los ecos bíblicos aparecen en bastantes autores de calidad.

23.1. *Rubén Darío* tiene un *Canto de esperanza,* donde se escuchan ecos bíblicos y sentencias inspiradas:

Un gran vuelo de cuervos
mancha el azul celeste.
Un soplo milenario
trae amagos de peste.
Se asesinan los hombres
en el extremo Este.
¿Ha nacido el apocalíptico
Anticristo?
Se han sabido presagios
y prodigios se han visto,
y parece inminente
el retorno del Cristo.

Escribió también *Charitas,* consagrada a Vicente de Paúl. Y *Spes,* con versos admirables: "Jesús, incomparable perdonador de injurias, / oye: Sembrador de trigo, dame el tierno / pan de tus Hostias: dame, contra el sañudo infierno, / una gracia lustral de iras y lujurias. / Dime que este espantoso horror de la agonía / que me obsede, es no más de mi culpa nefanda, / que al morir hallaré la luz de un nuevo día / y que entonces oiré mi ¡'Levántate y anda!'"

23.2. *Ramón del Valle Inclán* tiene *Prosas de dos ermitaños,* de gusto modernista, pero llenas de sensaciones de desierto espiritual. Destacamos asimismo otro poemilla mariano:

Madre Santa María,
¿En dónde canta el ave
de la esperanza mía...?
Y vi que un peregrino,
bello como Santiago,
iba por mi camino.
Me detuve en la senda
y respiré el ingenuo
aire de la leyenda.
Y dije mi plegaria,
y mi alma tembló toda,
oscura y milenaria.
Seguí adelante... Luego
se hizo luz en la senda
y volví a quedar ciego.
¡Ciego de luz de aurora
que en su rueca de plata
hila Nuestra Señora!
¡Orballiño fresco
nas pallas do día!
¡Orballiño, gracia
da Virxe María!

23.3. *Don Miguel de Unamuno* (Bilbao 1864-1936), figura cumbre en el pensamiento español, tiene multitud de ensayos y comentarios filosófico-teológicos. Después de su

muerte apareció un cuadernillo que nos revela la honda preocupación religiosa de Unamuno y en el que abundan las referencias bíblicas. Como poeta religioso bastaría nombrar *El Cristo de Velázquez* (1920): "Y en Ti llama de amor, zarza florida, / como a Moisés: 'Soy el que soy', nos dice / susurrando tu Padre; mas el cáliz / de la rosa, tu boca, que es de mieles, / panal donde las almas van, abejas, / derechas a libar tu boca henchida / de flores campesinas, de parábolas..."

23.4. *Ricardo León* nos dejó un par de sonetos ejemplares: *De profundis* y *Usquequo, Domine. Manuel Machado* escribió *La anunciación; Entierro de un monje; Domine, ut videam...* Y *Eduardo Marquina* —entre sus obras de teatro— *El monje blanco* y un par de poemas a Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz. *Eugenio d'Ors* escribió unas deliciosas *Coplas del filósofo Niño* y *Villancico de Dios en los cabos. José María Pemán* merece citarse por su *Elegía de la tradición de España, Romance de los siete pecados capitales* y *Meditación de la soledad de María,* en los que la Biblia está en su hondura presente. *Gerardo Diego* es otro poeta cristiano de resonancias bíblicas: *Viacrucis, La gracia, El Apóstol, Canción del Niño Jesús. Adriano del Valle* tiene unos *Romances en honor de la Inmaculada Virgen María.*

23.5. *Antonio Machado,* a la muerte de su esposa —después del llanto solitario, pasadas las amargas horas silenciosas—, escribe aquellos versos memorables:

Señor, ya me arrancaste
lo que yo más quería.
Oye otra vez, Dios mío,
mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor,
contra la mía.
Señor, ya estamos solos
mi corazón y el mar.

23.6. *Ramón Pérez de Ayala* nos entrega *La paz del sendero.* Y *Gabriel Miró,* en sus novelas, no deja de beber en las fuentes bíblicas: *El Obispo leproso; Nuestro Padre San Daniel; Figuras de la pasión del Señor,* etc.

Juan Ramón Jiménez, poeta lírico por excelencia, poeta de la poesía pura, piensa en Dios en más de una ocasión y se resigna al destino: "Sea lo que Vos queráis..." Pero, sobre todo, escribe su libro definitivo *Dios deseante y deseado,* interiorizándolo todo, aunque la trascendencia ya estaba en la propia realidad evocada. *García Lorca* y *Rafael Alberti* no dejan de tener sus villancicos a María o al Niño Jesús, aunque su poesía no sea directamente religiosa. Otro tanto puede decirse de *Jorge Guillén* y de *Pedro Salinas* o de *Luis Cernuda.* (Sin embargo, en el trasfondo de su poesía hay material que conecta con algunos pasajes bíblicos). *Vicente Aleixandre,* en medio de su pasión por la palabra, escribe un poema: *No basta,* abierto a la trascendencia.

23.7. *José Bergamín,* el fundador de "Cruz y raya" —y luego, en el exilio, de "Retoños de cruz y raya"— al final de su vida nos ofrece poemas de realidad profundamente interior y con ecos bíblicos en *Rimas y sonetos rezagados,* por ejemplo. Sus ensayos en prosa están traspasados de espíritu tradicional y religioso, dentro de su permanente originalidad y juego verbal. Poco antes de su muerte nos dejó dicho:

Todos morimos de amor,
queriéndolo o sin quererlo,
morir no es perder la vida:
¡morir es perder el tiempo!

23.8. Otros poetas con hondas raíces bíblicas son *Leopoldo Panero,*

Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Manuel Gil. En su poesía florecen las palabras como en la salmodia bíblica, con variedad de ritmos y de sentimientos sagrados, desde la inquietud y el dolor.

23.9. Merece destacarse otro poeta de la época anterior, fallecido en la cárcel: *Miguel Hernández* (1910-1942). Además de poemas marianos de perfecta factura y sensibilidad, nos dejó su *Teatro completo,* con los siguientes títulos: *Quién te ha visto y quién te ve y sombra de lo que eras* (auto sacramental, 1934); *El torero más valiente* (1934); *Los hijos de la piedra* (1935); *El labrador de más aire* (1937); *Teatro en la guerra* (1937); *Pastor de la muerte* (1937).

23.10. *Dámaso Alonso,* por su parte, además de su labor de crítico eminente, acompañó a todos los poetas del 27 y nos entregó libros muy originales: *Hijos de la ira* (basado en aquella expresión paulina: "Et eramus natura filii irae sicut et ceteri...") (Ef 2,3), *Hombre y Dios, Oscura noticia* y su poema de última hora —como Juan Ramón, obsesionado, fríamente, por la muerte—. *Duda y amor sobre el Ser supremo...* He aquí una muestra de esta poesía sincera y existencial damasiana:

Inmensidad, cierto es.
Mas yo no quiero
inmensidad-materia:
otra es la mía,
inmaterial que exista
(¡ay, si no existe!),
eterna, de omnisciencia,
omnipotente.

No material, ¿pues qué?
Te llamo espíritu
(porque en mi vida
espíritu es lo sumo).
Yo ignoro si es que existes;
y si espíritu.

Yo, sin saber, te adoro, te deseo.
Esto es máximo amor:
mi amor te inunda;
el alma se me irradia
en adorarte;
mi vida es tuya sólo
(¿ya no dudo?)
Amor, no sé si existes.
Tuyo, te amo.

23.11. *José María Valverde,* nacido en Valencia de Alcántara (Cáceres) nos ha entregado en su juventud poesía trascendente: salmos, oraciones... componían sus entregas. Más tarde escribió *Voces y acompañamientos para San Mateo,* especie de glosas poéticas a pasajes evangélicos. En la dedicatoria a su hijo exclama: "Desde el mirador alto de mi piso repaso / las luces soñolientas de Roma; y en lo negro / cerros antiguos, nombres ilustres, ruinas, montes: / la pila de vecinos me sostiene, dormida. / Yo, poeta vulgar y ciudadano apenas/extravagante miro desde la medianoche, / perdiendo la costumbre de lo sublime, y digo: / Señor, yo me he quedado en medio de tu pueblo".

23.12. Habría que hablar, en esta línea, de *José María Souvirón,* nacido en Málaga en octubre de 1904, que vivió en París varios años, y volvió a España; escribe con predomino de lo religioso en todos sus versos. Algunos han sido seleccionados para los himnos del Breviario actual castellano, como este soneto:

Ando por mi camino, pasajero,
y a veces creo que voy
sin compañía,
hasta que siento el paso
que me guía
al compás de mi andar,
de otro viajero.

No lo veo, pero está.
Si voy ligero
Él apresura el paso. Se diría
que quiere ir a mi lado todo el día,
invisible y seguro, el compañero.

Al llegar a terreno solitario
Él me presta valor para que siga,
y si descanso, junto a mí reposa.

Y cuando hay que subir
monte (Calvario lo llama Él),
siento en su mano amiga
que me ayuda,
una llaga dolorosa.

De época anterior, la poesía de *José García Nieto* —hoy académico de la Lengua— tiene mucho entronque con pasajes bíblicos. Títulos como *En la ermita del Cristo de Gracia, La partida, El oficiante, El Diálogo, Lluvia de Dios,* etc., son inolvidables. También la *Liturgia de las horas* recogió el soneto suyo que empieza: "Otra vez —te conozco— me has llamado".

23.13. Sobre poesía de religiosos y sacerdotes publicó en 1978 Florencio Martínez Ruiz una selección, *Nuevo mester de clerecía.* En él figuran una decena de poetas: J. Bautista Bertrán, Jorge Blajot, Jesús Tomé, Pedro M. Casaldáliga, Antonio Castro, Carlos de la Rica, Rafael Alfaro, J.L. Martín Descalzo, J. Herrero Esteban y V. García Hernández. Todos ellos son poetas clérigos y su hondura de la palabra ungida está bien patente en los versos seleccionados. Se podría hacer un libro nuevo con nuevos valores. El mismo autor de estas líneas publicó una media docena de libros, entre los cuales hay versos de inspiración bíblica. Citaré tan sólo los libros *Memorial de la vida* y *Vesperal de la luz:*

Tú eres, Señor.
Nosotros sólo estamos
aquí o allí.
La tierra nos imanta.

Y si a veces
salimos y danzamos
en el espacio,
todo se agiganta.

Y somos más pequeños cuanto
más alargamos el ansia al infinito
y tan sólo seguimos el compás
de la música atómica y su grito.

23.14. Para finalizar, pasemos revista al *Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana.* No se trata de poesía religiosa en sí misma, sino de poemas con hondura humana y religiosa en línea similar a la bíblica. Algunos semejan salmos de hoy al estilo de ayer. He aquí sus nombres por países: Pedro Bonifacio Palacios, Enrique Molina, Francisco Madariaga, Mario Trejo, Raúl González, Juan Gelman y Alberto Wainer *(Argentina);* Walter Fernández, Hugo Patiño del Valle, Óscar Quintanilla, Óscar Alfaro, Alcira Cardona, Héctor Borda y Max Efraín *(Bolivia);* Luis Carlos López, Jorge Zalamea, Luis Vidales, Emilia Ayarza, Luis Enrique Sendoya, Carlos Castro, Gonzalo Arango, Antonio Lagos y Eduardo Escobar *(Colombia);* Jorge Debravo y Julieta Dobles *(Costa Rica);* Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Roberto Fernández, Heberto Padilla, Fayad Jamis y Pablo Hernando *(Cuba);* Pablo de Rokha, Pablo Neruda, Nicanor Parra, Antonio de Undurraga, Gonzalo Rojas y Enrique Lihn *(Chile);* G. Humberto Mata, Hugo Salazar, León Viera, Jorge Enrique Euler Granada y Jaime Galarza *(Ecuador);* Oswaldo Escobar, Tirso Canales, Roque Dalton, Manglio Argueta, Roberto Armijo y José Roberto *(El Salvador);* Miguel Ángel Asturias, Otto Raúl, José Luis Villatoro, Otto René, Luis A. Arango, Marco Antonio Flórez y Carlos Zipfel *(Guatemala);* Jacobo Cárcamo, Pompeyo del Valle, Roberto Sosa y Óscar Acosta *(Honduras);* Carlos Pellicer, Efraín Huerta, Jesús Arellano, Thelma Nava, Juan Bañuelos, Óscar Oliva, Jaime Labastida y Abigael Bohórquez *(México);* Rubén Darío, H. Azarías, Pablo Antonio Cuadras, Joaquín Pasos, Manolo Cuadra, Ernesto Mejía y Ernesto Cardenal *(Nicaragua);* Demetrio Herrera, José Franco, Martínez Ortega y Carlos Francisco Changmarín *(Panamá);* Elvio Romero, Rubén Bareiro y Francisco Pérez *(Paraguay);* Manuel G. Prada, José Santos Chocano, Alberto Hidalgo, Mario Florián, Washington Delgado, Alejandro Romualdo, Gonzalo Rose y Javier Heraud *(Perú);* Vicente Rodríguez Nietzche y José M. Torres *(Puerto Rico);* Héctor Incháustegui, Antonio F. Spencer, Francisco Ramón y Enrique Eusebio *(Santo Domingo);* Julio Herrera Reissig, Juan Cunha Sarandy Cabrera, Mario Benedetti y Milton Schinca *(Uruguay);* Andrés Eloy Blanco, Antonio Spenetti, Ernesto Jerez, Martiniano Brancho, Juan Calzadilla, Edmundo Aray y Víctor Valera *(Venezuela).*

Todos —algunos muy dispares— coinciden en su sentido de la protesta y en su ternura interior. Es poesía testimonial y antiimperialista, con ansias de liberación. En este sentido, hay un trasfondo, común al hombre bíblico en su afán de liberación cada vez que caía sometido bajo otras culturas y pueblos. Este "mester de rebeldía" merece tenerse en cuenta. Forman parte de nuestro espíritu por su lengua, por el mestizaje y por la fe cristiana que nos une hace ya casi cinco siglos.

24. CONCLUSIÓN. Este recorrido, a lo largo, ancho y hondo de la poesía hispánica, vista desde su relación con la Biblia, nos ha permitido darnos cuenta de un par de cosas: *a)* Existe poesía con base directa bíblica. *b)* Existe otra cuya relación con el libro sagrado es sólo indirecta, pero que trae ecos lejanos de una misma fuente de inspiración, por tratarse de situaciones vitales similares. El poeta se hace, en este caso, voz de su pueblo.

Ambas las hemos tenido en cuenta. En ambas late ese temblor, interior a la vez y trascendente. En ambas descubrimos como un *nuevo salterio.* Cada época, cada país, cada situación histórica o personal provoca alabanzas, loas, duelos, llantos o protestas similares. El hombre de este final de milenio eleva su voz como una súplica, en medio del caos circundante, o en medio del armamento nuclear, o en medio de un entorno contaminado. Se siente de nuevo —sobre todo en este último decenio— a la intemperie, hombre desamparado. Pero le queda la palabra, hasta cierto punto. Pues hay veces en que el silencio es la única respuesta.

Poesía y Biblia tienen en común su palabra "inspirada". Y aunque una sea inspiración artística y la otra "divina", ambas pasan por el tamiz de la personalidad de cada autor. Ambas son humanas. En lo que tienen de humanas es en lo que podemos compararlas.

NOTAS: [1] DÁMASO ALONSO, EULALIA GALVARRIATO y LUIS ROSALES, *Primavera y flor de la literatura hispánica* I, Madrid 1966, 3 — [2] La versión en castellano moderno: "Con la ayuda de nuestro Señor don Cristo, don Salvador, señor que está en el honor y señor que tiene el mando con el Padre, con el Espíritu Santo, en los siglos de los siglos. Háganos Dios omnipotente *hacer tal servicio que delante de su faz* gozosos seamos. Amén" — [3] Versión al castellano actual: "¿Dices eres adivina / y adivinas con verdad? / Dime cuándo me vendrá / mi amigo Ishaq" — [4] En el lenguaje original dice así el texto: "Fabló mio Cid bien e tan mesurado: / 'Grado a ti, Señor, Padre que estás en alto. / Esto me an buelto mios enemigos malos'" — [5] Cf L. VÁZQUEZ, *Alfonxo X, un rei de Castela que poetizou en galego,* en "Encrucillada" 17 (1980) 25-46 — [6] FEDERICO DECLAUX, *Introducción a Título virginal de Nuestra Señora,* de Alfonso de Fuentidueña, Eunsa, 1978, 9-10, facsímil — [7] Cf L. VÁZQUEZ, *Un poeta renacentista olvidado: Fray Juan Suárez de Godoy, mercedario,* en "Estudios" 111 (1975) 497-522; *Algunos temas poetizados por Fray Juan Suárez de Godoy,* en "Estudios" 122 (1978) 361-397 — [8] JOSÉ GARCÍA LÓPEZ, *Historia de la literatura española,* Barcelona 1964, 189 — [9] SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso en El*

Quijote, Toledo 1989 — [10] Cf Luis Vázquez, *Palabra teológico-poética en Tirso de Molina*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de Madrid, 3 de mayo de 1989.

BIBL.: No conozco bibliografía específica sobre el tema. Son de interés las obras siguientes: Alonso D., Galvarriato E. y Rosales L., *Primavera y flor de la literatura hispánica* (4 vols.), Madrid 1966; Asís M.ª D. de, *Antología de poetas españoles contemporáneos*, Madrid 1981; Balbuena Prat A., *Antología de Poesía Sacra Española*, Madrid 1940; Bataillón M., *Erasmo y España*, 1950; Beltrán L., *Razones de Buen Amor*, Castalia, Madrid 1977; Castro Calvo J.M., *La Virgen en la Poesía*, Barcelona 1954; Dicastillo M. de, *Aula de Dios, Cartuxa Real de Zaragoza*, facsímil, Ed. de Aurora Egido, Zaragoza 1978; Fuentidueña A. de, *Título virginal de Nuestra Señora*, Eunsa, Pamplona 1978; García López J., *Historia de la Literatura Española*, Barcelona 1964; *Obras dramáticas completas de Tirso de Molina*, Ed. de Blanca de los Ríos, Madrid 1962; Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, Logroño 1977; Hernández M., *Teatro completo*, Ayuso, Madrid 1978; *Historia Universal de la Literatura*, Barcelona 1982; Lagos R., *Mester de rebeldía de la poesía hispanoamericana*, Madrid-Bogotá 1973; *Les trobes en lahors de la Verge Maria*, facsímil, Madrid 1974; Martínez Ruiz F., *Nuevo mester de clerecía*, Ed. Nacional, Madrid 1978; Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega* (6 vols.), CSIC, Madrid 1949; Río E. del, *Antología de la poesía católica del siglo XX*, Madrid 1964; Rodríguez de Torres M., *Lucha interior y modos de su victoria*, Madrid 1986; *Poema de Mio Cid*, Ed. de Jean Michel, Castalia, Madrid 1986; Serna P. de la, *Cielo espiritual trino y uno*, Madrid 1986; Vázquez Fernández L., *Palabra teológico-poética en Tirso de Molina*. Discurso leído en el acto de recepción a la Real Academia de Doctores de Madrid, Madrid 1989.

Luis Vázquez

BIBLIA Y CULTURA: III. Biblia y música

Sumario: Premisa. I. *La Biblia, inspiradora de música:* 1. Origen del drama litúrgico: *a)* El canto gregoriano. *b)* El tropo; 2. El drama litúrgico; 3. Origen del oratorio; 4. El oratorio en latín; 5. El oratorio en lengua vulgar. II. *La vida musical entre los hebreos según los testimonios bíblicos:* 1. La música en los banquetes; 2. Cantos de trabajo; 3. Cantos de burla; 4. Duelos y lamentaciones; 5. Gritos de guerra y cánticos triunfales; 6. Los salmos; 7. La danza; 8. Los instrumentos musicales; 9. Ejecución responsorial y antifonal; 10. Usos particulares de la música; 11. El sonido en el origen de la creación.

Premisa. Desde el punto de vista musical, la Biblia presenta motivos de interés tanto como fuente de inspiración para los compositores como en calidad de testimonio de una práctica de cantos y de sonidos entre las antiguas poblaciones hebreas.

A lo largo de los siglos han sido muchísimos los autores que se han dirigido a la Biblia para sacar de allí textos, motivos y personajes para sus composiciones vocales, vocales e instrumentales o incluso sólo instrumentales. Pero la consideración de todo el conjunto de obras que en cierto modo presentasen una relación con la Biblia nos habría llevado a una árida enumeración de nombres de autores y de títulos de obras. Por ello hemos preferido dirigir nuestra atención a la música vocal con o sin el acompañamiento de instrumentos, y dentro de ella se ha dado la preferencia al drama litúrgico y al oratorio, ya que están mucho más íntimamente relacionados con los textos bíblicos, pero sin la pretensión de agotar todos los aspectos musicológicos.

En lo que se refiere a la práctica musical entre los hebreos en la época bíblica se han buscado sus huellas releyendo la Biblia como "musicólogo". La investigación ha permitido ilustrar los diversos aspectos de aquella vida musical: de forma exhaustiva —esperamos— donde las citas bíblicas nos han parecido adecuadas para una síntesis segura; ofreciendo el resumen de algunas lecturas extrabíblicas cuando no resultan suficientes los testimonios de la Biblia; proponiendo sugerencias para una investigación ulterior cuando no hemos podido profundizar adecuadamente, bien por la incertidumbre de las fuentes, bien por la limitación de la presente exposición.

I. LA BIBLIA, INSPIRADORA DE MÚSICA.

1. Origen del drama litúrgico. Durante los primeros decenios después de Cristo, las liturgias iniciales todavía inciertas que los apóstoles indicaban a los diversos grupos de fieles que iban reuniendo utilizaban ampliamente las oraciones y los cánticos de la sinagoga, excepto en la evocación del sacrificio divino, como es lógico.

A lo largo de los primeros siglos, con la extensión de la evangelización desde Italia hacia Europa (Roma era ya la sede principal de la religión cristiana), el repertorio musical litúrgico se enriqueció con nuevos cantos recogidos también de las diversas tradiciones locales.

a) *El canto gregoriano.* La necesidad de poner orden en la liturgia todavía en formación y a veces la obligación de poner freno a iniciativas cultuales locales, bien en lo que se refería al oficio, bien en el repertorio musical, sugirieron a los papas la conveniencia de prescribir *ordines* oportunos con la finalidad de fijar las fiestas que había que observar y las oraciones que se debían recitar en ellas; no olvidemos, por ejemplo, que la liturgia de navidad no se estableció hasta el siglo IV, y que la veneración de los primeros mártires llevó a la dedicación de nuevas solemnidades, y por tanto a oraciones y a cantos nuevos; además, el repertorio musical se transmitía entonces oralmente, y estaba sujeto, por tanto, a todo tipo de variaciones o contaminaciones.

Un nuevo *ordo* musical sólo se definió y se impuso en la época carolingia, cuando, además de la lengua y de la escritura, Pipino y Carlomagno se dirigieron también a la religión, y por tanto a la liturgia, como elemento de cohesión del Sacro Romano Imperio; para conferir una solemne importancia a ese *ordo*, se le atribuyó —como escribe Juan Diácono— al papa Gregorio Magno (que había vivido dos siglos antes); de aquí el nombre de "gregoriano" que se dio a aquel conjunto de cantos.

b) *El tropo.* Quizá el interés renovado por la religión al final del primer milenio, consecuencia del esperado próximo fin del mundo, o quizá el deseo de dar mayor solemnidad a las celebraciones litúrgicas hicieron sentir la exigencia de una renovación o, al menos, de una evolución en las prácticas musicales del culto, cuyo comienzo hay que buscar en la fijeza impuesta por razones religiosas y políticas. Establecido ya con precisión el repertorio melódico, la única posibilidad de cambiar fue la de añadir un nuevo texto literario a los momentos melismáticos del canto (es decir, en donde se entonaban varias notas sobre una sola sílaba), señalando como finalidad recordar más fácilmente de este modo la misma melodía. Se trata de una incrustación literaria, ligada argumentalmente al original, como comentario y enriquecimiento del mismo; esta práctica, llamada "tropatura", dio origen a las dos formas de la "secuencia" y del "tropo", según el pasaje litúrgico en el que se incluía ese añadido textual: las secuencias nacen de la adaptación de un nuevo texto a los melismas del *Alleluja*, mientras que los tropos (de diversos tipos) interesaban especialmente a las melodías floridas de los *Kyrie* y del *Benedicamus Domino*. He aquí un breve ejemplo (van en cursiva las palabras añadidas): "*In hoc festo sanctissimo / Sit laus et jubilatio* ¡Benedicamus Domino / *Alleluja. / De quibus nos humi-*

llimas/ Devotas atque debitas / Deo *dicamus* gratias *Alleluja"*. Se trata de un fragmento de uno de los tropos más evolucionados, ya que está allí presente la construcción poética. Primero la incrustación literaria (en prosa, de donde el otro nombre de la secuencia: "prosa") seguía escrupulosamente el cómputo de las notas contenidas en el melisma al que había que añadirla; cuando se construyó poéticamente, originó la adaptación de las melodías al nuevo texto: fragmentos melódicos sacados del repertorio gregoriano se insertaban en el canto original (es la llamada "centonización") o eran sustituidos por temas musicales de origen profano o de libre invención.

2. El drama litúrgico. Del tropo se deriva directamente el "drama litúrgico", al que quizá habría que llamar más propiamente "eclesiástico", ya que, colocado entre los momentos del culto o situado como preludio del mismo, interrumpía o introducía la liturgia con una nueva aportación de acción, y posteriormente de texto y también de melodía. "Drama", porque evoca un momento "dramático", en el sentido de "acción", de "diálogo".

Según una de las teorías formuladas a este propósito, el origen de esta forma puede encontrarse en la práctica de hacer procesiones dentro de la iglesia en momentos especiales del culto: el adorno de estas procesiones con un comentario "gestual" fue un breve paso hacia la nueva estructura dramática.

Es fácil pensar en las solemnidades de navidad o de pascua como aquellas en las que se desarrolló esta nueva forma, bien por su importancia litúrgica, bien por los episodios de la vida de Cristo que se recuerdan, bien, finalmente, por las oraciones y las lecturas establecidas para estas fiestas: navidad con la profecía de la Sibila, presente en la liturgia nocturna de la vigilia, y con la escena de la natividad (que inspirará a san Francisco la iniciativa del "belén"), y la pascua con el recuerdo de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Entre las fiestas en las que encontraron un lugar los dramas litúrgicos están los ritos para los santos (especialmente san Nicolás, con la presentación "dramática" de los milagros que hizo); también sirvieron de apoyo a diversas "acciones escénicas" otros temas de inspiración bíblica, como, por ejemplo, el episodio de José y sus hermanos, la resurrección de Lázaro, la conversión de san Pablo.

Uno de los pasajes bíblicos de más éxito fue el diálogo que tuvieron junto al sepulcro del Señor el ángel y las mujeres; suele designarse con el *íncipit* "Quem quaeritis" del pasaje evangélico el conjunto de dramas litúrgicos para la pascua que tienen ese momento como centro de la acción. Entre los testimonios más antiguos está la descripción detallada que nos ha dejado el obispo inglés Ethelwold de cómo se representaba en Winchester a finales del siglo X un drama litúrgico sobre este tema. El día de pascua, al amanecer, cuatro hermanos evocan la visita de las piadosas mujeres al sepulcro de Cristo. Así se desarrolla el conocido diálogo: "Quem quaeritis in sepulchro...?", pregunta el ángel; "Jesum nazarenum...", responden las Marías; el ángel sigue diciendo: "Non est hic, surrexit sicut praedixerat". La actuación escénica prevé también la presentación del sepulcro vacío en donde están aún los lienzos que envolvían el cuerpo de Cristo, simbolizado en este caso por la cruz. Posteriormente, de la primitiva asignación del diálogo evangélico a cuatro clérigos se pasó a paráfrasis dramáticas de diversa amplitud; en los códices que contienen las numerosas "escenas" escritas sobre este tema, junto a los personajes evangélicos se presentan a veces otras figuras (p.ej., los mercaderes de aromas, a los que se dirigen las mujeres a comprar perfumes para ungir el cuerpo del Señor), y el diálogo original entre el ángel y las tres Marías se prolonga en la acción hasta el anuncio de la resurrección a los apóstoles. Además, en algunos casos —una particularidad realmente común a composiciones "escénicas" de otro tipo— encontramos la lengua vulgar para algunas inserciones; son notables las indicaciones de dirección escénica que se encuentran a veces en los manuscritos.

La obra clásica de Coussemaker (*Drames Liturgiques:* / Bibl.) ofrece varios ejemplos de estos dramas litúrgicos.

Una prueba ulterior del éxito alcanzado por el diálogo pascual es la adaptación de la natividad a la escena: el primitivo "Quem quaeritis in sepulchro?" se convierte en "Quem quaeritis in praesepe?"; en el ciclo pascual las piadosas mujeres llevan los ungüentos para el cuerpo de Cristo, mientras que en el ciclo navideño los pastores llegan al pesebre con los dones para el Redentor recién nacido; la respuesta angélica "Non est hic" se transforma en la indicación: "Adest hic". A veces se encuentran las mismas líneas melódicas en un "drama" pascual y en otro de navidad, por ejemplo, para las palabras "Quem quaeritis?".

Las melodías para estos dramas litúrgicos son unas veces silábicas (a cada sílaba del texto corresponde una o —sólo excepcionalmente— dos notas musicales), otras neumáticas (a cada sílaba del texto corresponden varias notas —de dos a cuatro/cinco—, ligadas en un solo grupo llamado *neuma),* a veces melismáticas (a cada sílaba del texto se sobreponen varios neumas o grupos de notas). Las diferencias existentes entre las diversas redacciones melódicas se derivan en algunos casos solamente de una aportación ornamental que no afecta a la estructura básica de la melodía; por tanto, cabe pensar en la existencia de una fuente musical común. En otros casos las discrepancias son tales que hay que pensar en orígenes diversos del texto musical. Además, entre estos dos polos es fácil una "contaminación"; se trata de un problema que merecería un estudio largo y profundo. Especialmente en las redacciones más antiguas (siglo X) se puede observar una mayor semejanza en las líneas melódicas; por el contrario, en los dramas litúrgicos posteriores se observa a veces una clara divergencia, aun cuando es posible encontrar fragmentos muy "semejantes" en "escenas" contenidas en manuscritos de fecha distinta (siglos XII-XIII).

En la liturgia nocturna de la vigilia de navidad se contiene la profecía de la Sibila, canto atribuido antiguamente a san Agustín: es el momento de una "representación escénica", tema especialmente apreciado, al parecer, en España. A partir del canto del texto por obra de un intérprete distinto del celebrante, se fue desarrollando hasta unir a la figura de la Sibila otros profetas, como Moisés, Isaías, Jeremías, Daniel, Habacuc, etc., que proponían cada uno por turno su propio responso adivinatorio; se trata del *Drama de los profetas de Cristo;* la redacción que contiene un códice del siglo XI de la abadía de San Marcial de Limoges tiene como prólogo otro drama litúrgico: *Sponsus,* paráfrasis de la parábola de las vírgenes necias y de las prudentes (Mt 25,1-13). También en esta "representación" se observa el detalle de estrofas en lengua vulgar unidas al texto en latín y figuran nuevos personajes al lado de los del pasaje evangélico: los mercaderes de aceite, a quienes

acuden inútilmente las vírgenes necias, y los diablos que conducen al infierno a las imprudentes. La introducción de estas figuras hace más viva y más humana la acción dramática, y por tanto más cercana y evidente la lectura del evangelio a los fieles.

Perteneciente a un repertorio en donde se dedicaba la principal atención —como es lógico— al momento "gestual" y la aportación musical se limitaba, naturalmente, a melodías anónimas (o tales por entonces), este drama litúrgico ofrece, sin embargo, detalles interesantes. En los diversos momentos de la acción "escénica" se proponen cuatro cantos diversos, atribuidos a cada uno de los personajes, como para caracterizarlos musicalmente: el grupo de vírgenes prudentes y el arcángel Gabriel tienen cada uno su propio motivo musical y se reserva una línea melódica autónoma a la parte introductiva; sólo los mercaderes de aceite reproponen el tema ya cantado por las vírgenes necias. Se trata de melodías originales que, por sus caracteres estructurales, pueden relacionarse con el repertorio de las secuencias (la de la introducción) o de la producción profana de la época (las otras tres), aunque en algunos aspectos también estas últimas, en parte, muestran cierto parentesco con "formas" de la música sacra.

Como se ha visto, en estas composiciones se añaden nuevos personajes y nuevos "caracteres"; no es casual que la opción para estas inserciones caiga a menudo en la figura típica de los mercaderes, como si quisieran reproducir los sucesos de la vida cotidiana, ofreciendo en las representaciones actitudes habituales entre los espectadores: las piadosas mujeres compran ungüentos, las vírgenes necias intentan inútilmente conseguir aceite para sus lámparas, etc. Muy pronto estos personajes se convertirán en "tipos" y alcanzarán la categoría de "máscaras"; de este modo, emancipada de los vínculos con la liturgia, esta forma saldrá de la iglesia y se situará en la plaza, se enriquecerá con aparatos escénicos, irá "humanizando" cada vez más los caracteres, se transformará en "representación sagrada", en "misterio", en "miracle", en "pasión", en "auto sacramental"; también en estas nuevas estructuras están presentes a veces figuras y episodios bíblicos, así como citas de salmos. Escribe Reese: "El drama europeo moderno se desarrolló a partir del drama litúrgico a través de los misterios, que surgen directamente de él... Así pues, la iglesia no sólo fue la 'sala de conciertos' más avanzada de la Edad Media, sino también el principal teatro" (G. Reese, *La musica nel Medio Evo*, 237).

Para un estudio en profundidad del drama litúrgico pueden consultarse las obras tan valiosas de Young y de Lipphardt citadas en la / Bibl.

3. ORIGEN DEL ORATORIO. La práctica de unir una o varias líneas melódicas nuevas a un canto preexistente sacado del repertorio litúrgico puede verse como un deseo de eludir la fijeza del canto gregoriano. Por los siglos XI-XIII nacen los primeros *organa* a dos, tres o cuatro voces (así se llamaban aquellas antiguas composiciones polifónicas), especialmente por obra de Leonino y Perotino, que actúan en la escuela de Notre-Dame. Pero no es París el único sitio en donde florecieron músicas polifónicas, aunque la importancia de su escuela influyó en los otros centros culturales. En estos *organa* la duración de cada nota de un fragmento sacado del canto gregoriano aumentaba notablemente y, sobreponiéndose a esta línea melódica de valores largos *(tenor)*, se construían una o varias nuevas melodías, más ricas en notas y con un ritmo regulado por esquemas concretos. En la liturgia estos mo-

mentos polifónicos alternaban con otros pasajes en los que se proponía el canto gregoriano en su estilo monódico original. El texto era el primitivo, largamente vocalizado en las voces superiores, y por tanto poco comprensible al oído.

La adición posterior de un nuevo texto literario a estas nuevas notas llevó al nacimiento del *motetus*. Así pues, sigue siendo actual la práctica de los *tropos*.

Sería inútil en este lugar una fría enumeración de los *motetus* con referencias bíblicas, recordando especialmente que una de las peculiaridades de esta forma fue posteriormente tener textos diversos en las distintas voces. Primeramente, a las líneas melódicas superpuestas al *tenor* se les atribuyeron palabras en latín, coherentes en su significado con las del *tenor* y como comentario de las mismas; luego la pluritextualidad se exasperó tanto por la diversidad de la lengua utilizada como por su contenido; la lengua latina convivió con la vulgar, y a fragmentos textuales litúrgicos se adosaron muchas veces textos que no tenían nada de sagrado. Parece como si el texto se hubiera convertido en un pretexto para cantar.

A lo largo del siglo XIV son raros los testimonios de polifonía sagrada y litúrgica; quizá debido a la predilección que mostraron los compositores por el repertorio de carácter profano, o quizá como consecuencia, entre otras cosas, de la bula del papa Juan XXII con la que se prohibía en la iglesia toda forma de polifonía, señal del abuso en que se había caído de esta praxis de composición.

Durante el siglo XV la importancia que se había dado al contenido semántico de las palabras se trasladó también al aspecto musical de la polifonía; a las frases de sentido completo del texto literario escogido para una composición musical se le atribuyeron unas líneas melódicas concretas íntimamente ligadas a las palabras; esas melodías se aplicaban a cada repetición del texto, aunque con algunos cambios, naturalmente cuando era posible.

Puesto que se confiaban iguales frases literarias a las diversas voces de la composición, no había más remedio que cantar en sucesión líneas melódicas iguales o semejantes; nace así la técnica compositiva *con imitaciones*. No se trata de una novedad en sentido absoluto, ya que antes había habido ejemplos de intercambio entre las diversas partes de los fragmentos melódicos; pero sólo a partir de este siglo, especialmente en su segunda mitad, conoció una amplia aplicación el vínculo entre la frase literaria y la frase musical. Los cambios evolutivos no tienen que encerrarse dentro de unos límites precisos de tiempo; el florecimiento de una novedad presupone a menudo un *humus* más o menos largamente cultivado.

Junto a la nueva técnica de composición permanece la polifonía caracterizada por la construcción del edificio a varias voces sobre una línea melódica sacada del repertorio gregoriano, del profano o de libre invención. De este modo *entraron* en la iglesia muchos cantos profanos, lo cual llevó a una reacción de una parte de los reunidos en el concilio de Trento, que propusieron desterrar todo tipo de música del oficio, con excepción, lógicamente, del canto gregoriano. Con la *Missa papae Marcelli* parece ser que Palestrina logró obtener una condenación más leve de la música polifónica litúrgica.

A lo largo del siglo XVI aparecen las nuevas conquistas musicales, sobre todo en las composiciones profanas. Se advierte una tendencia a la distinción, presente en el posterior período barroco, entre dos estilos: uno severo, usado especialmente

para la música sacra, vuelto hacia la técnica compositiva del pasado, en donde, sin embargo, la unión entre el texto literario y la frase musical se hace con el predominio de ésta; el otro más libre, prerrogativa del repertorio profano, en donde la palabra prevalece sobre la música, que se pliega entonces a las exigencias del texto para expresar sus "afectos". Esta "expresión musical" de las palabras asume tal importancia que los "módulos" relativos a los diversos "afectos" llegaron casi a una codificación.

Entre los autores de este período hay que recordar a Palestrina, autor entre otros de un grupo de 29 motetes, escritos sobre textos sacados del Cantar de los Cantares, todavía hoy mencionados como la *Cantica;* a los varios Obrecht, De Rore, Paolo Aretino, F. Corteccia, A. Scandello, Tomás Luis de Victoria, O. di Lasso, autores de motetes de la pasión, que trataron el relato evangélico, tan denso y rico en posibilidades "escénicas"; V. Galilei, autor por el 1584 de las *Lamentazioni di Geremia,* compuestas ya en el nuevo estilo *recitativo* o *recitar cantando,* que desgraciadamente se han perdido. Probablemente Galilei intentó con esa obra una reforma del motete, como hizo para el madrigal con el *Lamento del conte Ugolino,* en la comedia dantesca, precisamente por aquellos años.

Así queda preparado el terreno para el nacimiento de la nueva forma, a la que se le dará el nombre de oratorio por el lugar en donde se practicaron inicialmente las devociones para las que sirvió de comentario de edificación.

4. El oratorio en latín. A finales del siglo XV los fieles solían reunirse en grupos para rezar o cantar las alabanzas del Señor; esta costumbre se fue difundiendo especialmente a comienzos del siglo XVI. Entre las diversas ciudades italianas en que florecieron estas iniciativas destaca Roma, tanto porque fue allí donde cobró vida entre las demás la importante Compañía del Crucificado como porque en Roma actuó san Felipe Neri, a quien se debe el nombre de oratorio, que él dio al sitio en donde, bajo su guía espiritual, se reunían los fieles para los *ejercicios del oratorio,* primero en San Gerolamo della Carità, luego en San Giovanni dei Fiorentini y finalmente en Santa Maria in Vallicella. Entre estas prácticas de devoción estaba, y se fue afirmando cada vez más, el elemento musical, representado inicialmente por una "pequeña composición exhortativa puesta al final de la reunión" (L. Bianchi, *Carissimi, Stradella, Scarlatti...,* 37) y que consistía ordinariamente en un canto de alabanza en lengua vulgar. La evolución posterior llevó a una estructura en la que "el sermón iba precedido y seguido por música de alabanza..., inspirada, lo mismo que el sermón, en la liturgia, de la que se escogen los elementos más dramáticos, hasta el punto de llegar a un tipo de composición definida como *Diálogo" (La música* III, 564a).

Otras cofradías, interesadas ya por diversas razones en la música (entre ellas destaca la mencionada Compañía del Crucificado por el empeño que ponía en las ejecuciones musicales durante las solemnes procesiones de semana santa), adoptaron fácilmente esta práctica musical; ésta fue evolucionando hacia una forma que "consistía al abrirse la reunión en un motete introductorio, ordinariamente inspirado en los salmos; luego se cantaba otro motete, inspirado en uno de los pasajes de la liturgia del día; seguía el sermón y luego se cerraba la reunión con otro motete, inspirado en otro pasaje de dicha liturgia" (L. Bianchi, *o.c.,* 61); por tanto, el texto estaba en latín. Está ya presente

como germen la división en dos partes (antes y después del sermón), que, según algunos autores, será propia de la forma oratorial. La importancia que se daba a las ejecuciones musicales en la Compañía del Crucificado aparece en el cuidado que ponían los cofrades en asegurarse la colaboración de los mejores músicos del momento, como F. Le Bel, O. di Lasso, A. Zoilo, A Stabile, el mismo Palestrina y, posteriormente, G.M. y B. Nanino, L. Marenzio, G.F. Anerio, P. Quagliati. Entre ellos aparece a finales del siglo XVI el nombre de E. de' Cavalieri, autor entre otras cosas de la *Rappresentazione di anima e di corpo* (1600), considerada como uno de los primeros ejemplos de melodrama. Son contemporáneas las *Lamentationes Jeremiae Prophetae cum Responsoriis Officii hebdomadae majoris* ("Lamentaciones del profeta Jeremías, con los responsorios del oficio de semana santa"), escritas en colaboración con D. Isorelli; se trata de uno de los primeros ejemplos del nuevo estilo *recitativo* y se encuentran en dichas *Lamentaciones,* alternando en dos coros, partes de solistas construidas sobre un bajo continuo; así pues, De' Cavalieri contribuyó a preparar el terreno al nacimiento del oratorio como forma musical, "con la inserción del espíritu y del lenguaje sentidos y creados por él en el seno mismo de las formas litúrgicas, es decir, en el motete latino" (L. Bianchi, *o.c.,* 60), precedido en esto tan sólo por el intento ya mencionado de Galilei.

De este fértil terreno de cultivadores del motete en latín y —en relación con los compositores que actuaron a comienzos del XVII— de amigos del nuevo estilo recitativo, se alza la figura de Giacomo Carissimi, maestro de capilla de la iglesia de San Apollinare, del Colegio Germánico de Roma, desde 1630 hasta su muerte en el 1674, el cual estuvo especialmente ligado a la Cofradía del Crucificado. Con él encontró el oratorio su pleno desarrollo. Sus *historiae* (así se llamaban también los oratorios relacionados especialmente con las historias del AT, de donde se sacaban los temas) se presentan construidas del modo más variado: a veces faltan alguno o algunos de los elementos de lo que será la estructura *clásica* (diríamos *escolástica)* de oratorio, que prevé la división en dos partes, los solistas, el coro, las instrucciones y el *ritornello* instrumental, el bajo continuo y la presencia característica del "historiador" que narra la acción.

En el breve *Lucifer* un solo intérprete canta las tres partes distintas del historiador, de Lucifer y de Dios, con el apoyo del bajo continuo ejecutado con el clavicémbalo o el órgano. También en la *Historia de Job* sólo está presente el apoyo instrumental del bajo continuo; aquí son tres los cantores solistas, sin intervenciones corales, que dan vida a los tres personajes: el ángel, Job y el demonio; alternándose *dramáticamente,* exponen las tribulaciones de Job, inspiradas en el relato bíblico. En esta perspectiva de una escena "escuchada" y no "vista" es ejemplar el breve diálogo entre el diablo ("Audi, audi, Job, audi": "Escucha, Job, escucha") y Job ("Audio, audio": "Escucho, escucho"), cantado con la contraposición de los dos timbres del bajo y del contralto. Las figuras del demonio (en su triple anuncio de las calamidades de Job) y del ángel (que advierte al desdichado que se guarde de las tentaciones diabólicas) representan también el papel de historiador. El tema musical de intensa belleza sobre las palabras: "Dominus dedit, Dominus abstulit; sit nomen Domini benedictum" ("El Señor da, el Señor quita; bendito sea el nombre del Señor"), es propuesto de nuevo por Job, después de cada amenaza del demonio, para expresar su abandono confiado

en la omnipotencia divina, y aparece también en la conclusión del único momento de presencia simultánea de las tres voces; esto le da a la narración un sentido de unidad muy eficaz.

La obra maestra de Carissimi, *Jefté,* presenta una característica común a otros oratorios suyos de amplias dimensiones: el personaje del historiador se confía a un coro de varias voces (femeninas y masculinas). El texto está sacado en parte del libro de los Jueces (11,29-38) y en parte es de autor desconocido. Tras una breve ilustración introductoria confiada al historiador, Jefté pronuncia el terrible voto, que sólo puede comprenderse recordando la práctica bárbara de los sacrificios humanos que seguían por aquel tiempo las poblaciones paganas, mencionada y siempre recriminada y combatida en los textos bíblicos. Viene luego la descripción de la batalla contra los amonitas, especialmente viva en el enérgico ritmo con que la voz del solista bajo va cantando: "Fugite, cedite, impii; perite, gentes" ("Huid, caed, impíos; morid, gentiles"), recogido luego en el coro posterior, tratado "dramáticamente" en secciones con diálogo; un cromatismo descendente muy eficaz en la parte instrumental sirve de apoyo al texto: "Et ululantes filii Ammon facti sunt coram filiis Israel humiliati" (Jue 11,3: "Y llorando, los amonitas fueron humillados ante los hijos de Israel"). En Jue 11,34 se lee: "Occurrens ei unigenita filia sua cum tympanis et choris praecinebat" ("Su hija le salió la primera al encuentro, guiando a un grupo de muchachas que danzaban al son de címbalos"); Carissimi confía a un tema musical "danzante" la admirable presentación de este personaje, cuyo alegre carácter se advierte en la melodía, unida a las palabras "Laudemus regem coelitum" ("Alabamos al rey celestial"), repetida también para el texto, pronunciado siempre por la hija de Jefté, "Cantate mecum Domino" ("Cantad conmigo al Señor"). En franco contraste con el silabeo estupefacto empleado para subrayar la dramaticidad del pasaje "Cum vidisset Jephte filiam suam venientem in occursum, prae dolore et lacrimis scidit vestimenta sua et ait..." (Jue 11,35: "Cuando la vio, se rasgó los vestidos y exclamó..."), Jefté, petrificado por el dolor, es de momento incapaz de toda emoción; y he aquí que la parte musical presenta unas notas remachadas con una fijeza modélica. Mucho más cargado de angustia es el tema musical con que Jefté canta su desesperado "Heu, mihi! filia mea; heu, decepisti me, filia unigenita" (Jue 11,35: "¡Ay, hija mía! Tú eres la causa de mi desgracia"): el padre se expresa con la voz rota, al saber que tiene que sacrificar a su hija; el fluir de la música se interrumpe con precisos silencios y se muestra rico en ásperos intervalos disonantes. La melodía es tan desesperante que induce a Carissimi a citarla, como elemento premonitor de la inminente tragedia, en las entradas sucesivas de Jefté y de su hija en el canto. Se da una nueva nota de color sombrío en el descenso enervante por grados conjuntos en la línea melódica del bajo instrumental, ya indicada en las palabras "Et ululantes filii Ammon...".

La dolorosa aceptación de la voluntad paterna y el lamento por una vida abocada ya a un próximo fin se traducen musicalmente con un efecto de eco. Este expediente era ya conocido: O. di Lasso y G. Gabrieli son dos de los compositores más conocidos que lo usaron; pero aquí se presenta con una delicadeza especial: dos voces femeninas repiten con análoga melodía las últimas sílabas apenas pronunciadas de la hija de Jefté; la elección de las palabras subraya este drama: "Ululate", "lacrimate", "resonate in sonitu horribili" ("Gemid", "llorad", "resonad con horribles notas"). Un coro triste y severo, al que la presencia ocasional de la imitación entre las voces no le quita su carácter eminentemente homorrítmico, cierra la composición.

En algunos oratorios de Carissimi es uno de los personajes el que desempeña la función del historiador: por ejemplo, en el *Judicium extremum* el profeta (historiador) dialoga con la voz de Cristo, al que se contraponen tres coros dialogantes de almas; en *Diluvium universale,* dos ángeles, cantando a dúo, cubren la parte del narrador y subrayan algunos detalles descriptivos del relato, mientras que los verdaderos protagonistas son el coro de los ángeles y el coro de la humanidad sacudida por la inminente catástrofe; en *Historia divitis* la figura del historiador, confiada a varias voces, aparece al comienzo para anunciar el castigo reservado al rico epulón, y en otro momento, después de una tensa disputa entre el rico y los demonios, para introducir el diálogo entre el alma del pecador y el patriarca Abrahán, junto al cual está sentado Lázaro, que había sido escarnecido y maltratado durante su vida por el ahora castigado rico epulón (este oratorio está presente con el título de *Dives malus* en la Staats- und Universitätsbibliothek de Hamburgo, en uno de los dos fondos que contienen composiciones de Carissimi, siendo el otro una colección que se conserva en la Bibliothèque Nationale de París). En la *Historia de Ezequías* interpretan la parte del historiador dos ángeles dialogando con el Señor, el profeta Isaías y Ezequías, mientras que éste es un personaje independiente en la *Historia de Abrahán y de Isaac,* en la que destaca el carácter exultante del coro final: la prueba de confianza que se le exige a Abrahán no llega hasta el holocausto de su hijo Isaac, sino que se traduce en la inmolación de un macho cabrío. Falta el historiador en el *Vir frugi et pater familias,* en donde toda la acción "dramática" se basa en el diálogo entre el hombre probo y el servidor, interviniendo el coro casi sólo en la conclusión.

Como se ha visto es muy variada la organización vocal a la que recurre Carissimi y muy diverso el uso que hace de ella, atribuyendo en cada ocasión mayor importancia a las voces de los solistas, o a la contraposición solistas-coro o, finalmente, a los momentos corales. Está presente solamente el coro en *Felicitas beatorum, Lamentatio damnatorum* y *Martyres;* en los tres oratorios personifica, respectivamente, a la muchedumbre de bienaventurados, de los condenados y de los mártires; otras veces se subdivide la ejecución en grupos de voces en diálogo, otras cantan los solistas sucesivamente y otras cada una de las voces se contraponen al coro.

Podrían citarse otros muchos ejemplos, pues al genio de Carissimi no sólo debemos las composiciones ya recordadas. Aun dentro de la variedad de sus estructuras, de su organización, de sus dimensiones, es común en todas ellas, salvo rarísimas excepciones, la lengua latina y la inspiración en personajes y hechos bíblicos para los temas.

Con Carissimi el oratorio nació y alcanzó un desarrollo completo. Tocó cimas altísimas por su capacidad especial para captar las pasiones íntimas y los movimientos anímicos de los personajes, y por la rara maestría en darles vida y en dramatizar la escena, el acontecimiento. Tras él habrá otros que acudirán al oratorio en latín; quizá algunos lo igualaron, pero ninguno logró superarlo. Sigue siendo Carissimi el fundamento y el punto de referencia para todos los autores que posteriormente dedicaron su ingenio a la forma del oratorio.

5. EL ORATORIO EN LENGUA VULGAR. La lauda (canto religioso que no pertenece a la liturgia, a partir de un texto en lengua vernácula), cuyos orígenes se remontan a la época de san Francisco, cuando el Poverello de Asís alababa al Señor en la creación con el *Cántico del hermano sol,* llegó a tener en su evolución la estructura plurivocal. La costumbre de entonar laudas como comentario a las prácticas de devoción en los oratorios de san Felipe Neri explica por qué la construcción polifónica de esta forma era quizá más sencilla que las composiciones a varias voces sobre el texto latino: su estructura eminentemente homorrítmica intentaba la inteligibilidad del texto, y además la lauda iba destinada a la ejecución por parte de los fieles, no necesariamente profundos conocedores del arte musical. G. Animuccia, en el *Secondo libro di laudi* (1570), declara expresamente: "También yo creí conveniente incrementar en este *Segundo libro* la armonía y los acordes, variando la música de varias formas, colmando las deficiencias que notaba con las fugas y las invenciones, para no oscurecer el entendimiento de las palabras, a fin de que su eficacia, ayudadas con la armonía, pudieran penetrar más dulcemente en el corazón de los oyentes" (L. Bianchi, *o.c.,* 38). Estas laudas iban destinadas al oratorio filipino, y forman parte de una colección de varios libros que contenían diversas obras de arte escritas para aquella cofradía, todas ellas con el mismo destino edificante; entre éstas se encuentran el *Diálogo de Cristo con la Samaritana* (libro IV, 1591) y el episodio *Del hijo pródigo* (libro V, 1598), en donde se reconstruye realmente la escena, y que forman ya un esbozo de un pequeño oratorio (cf *La música,* III, 96a).

El *Templo armónico de la Beatísima Virgen...* (1599), obra de G. Ancina, es un testimonio de la difusión de los ejercicios espirituales filipinos, ya que está destinado a "los monasterios, colegios, seminarios, noviciados, oratorios", como puede leerse en un pasaje de su Introducción (L. Bianchi, *o.c.,* 64). La lauda queda aquí construida polifónicamente según la técnica del motete, teniendo siempre en cuenta el destino de la forma, y por tanto la simplicidad necesaria de construcción y la inteligibilidad del texto.

Viene luego el *Teatro Armonico Spirituale di Madrigali a cinque, sei, sette e otto voci Concertati con il Basso per l'Organo* de G.F. Arnerio (1619), que contiene composiciones sobre temas sacados del AT y del NT; entre ellos están *Sedea lasso Giesù, dialogo della Samaritana* y también *Il gran re degli Assiri, dialogo dei tre fanciulli,* en donde el término *diálogo* (ya señalado) indica la presencia de dos personajes por lo menos, contrapuestos *dramáticamente,* y subraya la exigencia de una *gestualización,* carácter que prepara y que distinguirá al oratorio en lengua vulgar.

Según el testimonio de A. Spagna, autor de libretos entre los siglos XVII y XVIII, el primero que escribió textos literarios para esta forma y que la designó con este término fue F. Balducci, autor de *La fede, ovvero il sacrificio di Abramo, oratorio,* que puede fecharse entre los años 1630-1642, obra contemporánea de los primeros años de Carissimi en Roma y algo anterior al nacimiento, también en Roma, de A. Stradella (1644). A este último se deben seis oratorios en lengua vulgar —al menos son seis los que han llegado a nosotros—, todos ellos en la estructura clásica de dos partes; junto a *S. Edita, S. Pelagia, S. Giovanni Crisostomo,* de inspiración hagiográfica, hay otros tres dedicados a personajes bíblicos: *Susanna* (1666), *Ester, liberatrice del popolo ebreo* (1673) y *S. Giovanni Battista* (1675). En el oratorio *Susanna* se ensalza la cándida honestidad de la protagonista en contraposición con la pecaminosa concupiscencia de los dos ancianos, inspiradora de engaños. *Ester, liberatrice del popolo ebreo,* página altísima, ofrece personajes de carácter antitético: el abyecto y arrogante Amán, ministro del rey Asuero, fomenta propósitos de exterminio y de grandeza; el judío Mardoqueo, firmemente confiado en el verdadero Dios, convence a Ester para que afronte el riesgo de morir por la salvación de su pueblo; la reina, primero incierta y dudosa sobre la oportunidad de seguir los consejos de Mardoqueo, se decide luego a sacrificarse a sí misma por la salvación de los judíos; el rey, dispuesto a comprender el dolor de la propia esposa y reina, favorece sus intentos. En el *S. Giovanni Battista* el autor se muestra un experto en captar la profunda intimidad de los personajes: a la austera y limpia imagen de Juan opone la conducta sensual de Herodíades y de su hija, ante las que acaba sucumbiendo el rey Herodes.

En la ejecución de esta última obra, que tuvo lugar en el Oratorio de la Pietà, en la iglesia de S. Giovanni dei Fiorentini, el año 1675 (año jubilar), participó el mismo autor. La leyenda dice que en esa representación estaban presentes dos asesinos enviados a matar a Stradella. Conmovidos por la dulzura y suavidad de la música, no sólo desistieron de sus propósitos homicidas, sino que pusieron en guardia al autor sobre la amenaza que se cernía sobre él.

Stradella se muestra atento al efecto narrativo de la música: escoge con cuidado los diversos instrumentos para dar el *color* justo a las escenas y a las situaciones dramáticas. El acoplamiento instrumental que usa es más rico que el normalmente previsto para los oratorios de Carissimi, y en él adquiere mayor relieve la alternancia de pocos instrumentos con el conjunto orgánico, anuncio del diálogo entre el *concertino* y el *concerto grosso,* como se tendrá en la estructura instrumental en que se distinguió Corelli.

Pocos años después, en las actas de una reunión de la siempre activa Compañía del Crucificado aparece el nombre de A. Scarlatti, mencionado como *il Scarlattino alias il Siciliano* (L. Bianchi, *o.c.,* 243), entre los músicos encargados de componer uno de los cinco oratorios destinados a los cinco viernes de la cuaresma del 1679. No sabemos de qué composiciones se trata, ni tampoco el título de su obra, escrita también para la Cofradía del Crucificado de la cuaresma de 1680. Se conocen, sin embargo, otros oratorios suyos compuestos para el ambiente romano y para otras ciudades. En su amplia producción destacan los de tema bíblico, algunos de los cuales merecen citarse por su contenido musical: en *Giuditta* la figura de la protagonista destaca *inter pares,* especialmente en la escena en que, dentro de la tienda real, se sume en profunda oración, interrumpida por el despertarse del rey Holofernes; en *Davidis pugna et victoria* prevalecen los momentos corales, que oponen la población hebrea a las falanges de los filisteos; en *Agar et Ismaele esiliati* el autor vive con los personajes la aridez del desierto, y la contraposición de ambos, sin la mediación del historiador, acentúa el aspecto dramático; en *Sedecia, re di Gerusalemme* se propone el drama del padre que, derrotado, ve morir a su hijo, que se ha interpuesto como escudo entre su padre y el dardo enemigo y se ha inmolado por él ante el rey vencedor, así como el drama del marido que pierde a su esposa, incapaz de sobrevivir a esa tragedia. Está, finalmente, el *Oratorio per la passione di N. S. Gesù Cristo,* escrito

para la cuaresma de 1725: la Culpa, desesperada al tener que revivir el horror del destino que Jerusalén ha reservado a Cristo, es movida por la Gracia a esperar en el perdón divino, ayudada en ello por el Arrepentimiento; esto sólo será posible si la Culpa sabe amar a aquel a quien ha llevado al último suplicio. La acción favorable del Arrepentimiento conduce a la Culpa a reconocer la infamia de su propia acción, y la Gracia puede, finalmente, concluir diciendo: "O felix culpa, o poenitentia felix", invitando a elevar cantos de alabanza y de gloria al Crucificado.

Este mismo tema de la pasión de nuestro Señor *(Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem)* fue utilizado por Scarlatti para uno de los primeros oratorios compuestos para la Cofradía del Crucificado; encontramos así este altísimo momento de la fe cristiana al comienzo y al final de la producción de Scarlatti para aquella congregación, cuya vida musical acabó con él.

En la *Passione* de su juventud, Scarlatti pone en música el texto evangélico original. Entre los personajes está el Texto, con función de historiador, Cristo y la Turba, de la que surgen voces particulares para dar vida a algunos actores concretos del drama, como, por ejemplo, Pedro, la criada, el judío que apostrofa a Jesús y, finalmente, Pilato, como personaje propio y verdadero.

Después del *largo* inicial, casi litúrgico en la presentación fiel de la *lectura* ("Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem. In illo tempore..."), viene de pronto la participación musical en el acontecimiento dramático: en *stile concitato,* Scarlatti presenta la llegada de la turba al huerto de Getsemaní. Por dos veces pregunta Cristo a los que se le acercan si le están buscando, y por dos veces responde que él es Jesús nazareno. Así pues, se contraponen los dos polos, los dos ejes del drama, únicos *actores* privilegiados con el acompañamiento de los instrumentos de cuerda: la figura de Cristo, siempre tranquila, hierática, a la que da relieve la voz de bajo, y la turba, a menudo violenta, tratada con ritmos claros y apresurados, a veces atropellados e irónicos, a veces incluso airados. Es eficaz el juego de claroscuro en la alternancia de los momentos acompañados por los instrumentos de cuerda con los recitados sostenidos sólo por el bajo continuo, especialmente cuando el historiador ilustra el proceso del drama o cuando se elevan de la turba algunas voces particulares: la criada que reconoce en Pedro a uno de los seguidores de Jesús; el apóstol que cobarde niega y rechaza a su propio maestro; el judío que abofetea a Cristo reprochándole haber contestado al sumo sacerdote de forma irreverente; Pilato, a quien da carácter la simplicidad y la esencialidad del bajo. Es notable el cuidado de Scarlatti por mantener la invención musical ligada siempre estrechamente al momento psicológico, y no sólo al texto: cuando los judíos responden negativamente a la invitación de Pilato para que juzguen a Cristo según su ley, en el *nobis non licet...* ("no nos es lícito...") las entradas sucesivas de las voces ponen de relieve la sílaba "no-" de "nobis", como para subrayar la negación; tiene carácter de canción el fragmento coral sobre el texto *Ave, ave Rex judaeorum* ("Salve, salve, rey de los judíos"); destaca la riqueza armónica (sucesión veloz de modulaciones) en la descripción de la flagelación y, posteriormente, cuando Cristo es entregado a la gente para ser crucificado: escuchamos el dolido, desarmado *Ecce homo* con que Pilato, a pesar de reconocer que no ha encontrado en él culpa alguna, entrega a Cristo a la turba. También se palpa el *silencio,* aunque obtenido con sonidos, en la

escena del Gólgota, especialmente cuando los soldados echan a suertes los vestidos de Jesús o cuando su madre se acerca a la cruz del hijo: ¡y cuánta sed en aquel *Sitio!* Finalmente, el salto en octava ascendente y la posterior bajada, en grados conjuntos por una décima, subrayan el final *Consummatum est!*

La maestría de Scarlatti estaba ya presente en sus composiciones de juventud; su genio resalta especialmente en la intimidad que da a las figuras de los protagonistas; los presenta "usando todos aquellos elementos que sirven para dar, dentro del clima bien definido del episodio, un carácter marcado y constante a cada personaje, con su particular tratamiento melódico, con su íntima y personal definición armónica, con un adecuado movimiento de los procesos rítmicos" *(La música,* III, 569a).

Junto a Carissimi, Stradella y Scarlatti hubo otros compositores contemporáneos que cultivaron la forma de oratorio, no sólo en Roma, sino en otras ciudades italianas, y siempre, al menos al principio, apoyados por las cofradías, colegios y seminarios. En Nápoles hay que señalar la actividad del Oratorio dei Gerolamini, estrechamente relacionado con los oratorios filipinos romanos; en Bolonia se ejecutaron oratorios de G.C. Aresti, T. Pagano, A. Perti (una *Passione* suya se conserva en la iglesia de San Petronio); como ya hemos dicho, se representó también en Bolonia el *San Giovanni Battista* de Stradella por invitación de los Estensi, que en este sentido desarrollaron una notable actividad; se ejecutó *La Conversione di Maddalena,* de G. Bononcini; y en la misma ciudad actuaron G.P. Colonna *(Mosè legato a Dio),* G.B. Vitali *(Giona),* A. Ariosti *(Passione),* por citar sólo algunos nombres de músicos y algunos títulos de composiciones de inspiración bíblica.

En Florencia se ejecutan oratorios por obra de las compañías del Arcángel Rafael, de Santiago y de San Sebastián; entre las composiciones recordemos *L'idolatria di Salomone,* de B. Pasquini; el *Viceré di Egitto* y el *Giacobbe in Egitto,* de F. Gasparini; *La morte di Saul, Ester* y *Adamo,* del pisano G.C. Clari, y entre los autores a los dos Veracini y Pitoni.

En Venecia nacen la composición y la ejecución de oratorios a finales del siglo XVII y se desarrollan de forma autónoma durante todo el siglo XVIII. Los principales centros de esta actividad son los cuatro hospicios venecianos: los Incurables, los Mendicantes, los Abandonados, la Piedad. El texto, en latín y dividido en dos partes, trata temas eminentemente bíblicos; entre los diversos autores es obligado citar a A. Vivaldi (en su imponente producción vocal, y especialmente instrumental, encuentran una digna colocación los oratorios *Moyses Deus Pharaonis, Juditha triumphans devicta Holofernis barbarie, L'adorazione delli tre re magi al Bambino Gesù:* los dos primeros para el Hospicio de la Piedad, el tercero ejecutado en S. Fedele, de Milán) y B. Galuppi, que junto a su numerosa producción teatral compuso también varios oratorios (he aquí algunos títulos "bíblicos": *Isaac, Judith, Adamo, Jephte ossia il trionfo della religione, Gerusalemme convertita, Sacrificium Abraham, Canticorum Sponsa, Exitus Israelis de Aegypto);* veneciano, como Galuppi, fue A. Lotti, al que hay que añadir los "extranjeros" N. Jommelli, L. Leo, G. Paisiello, D. Vimarosa, N. Porpora.

Otros autores italianos se distinguieron también en la composición de oratorios de inspiración bíblica, aunque cada vez más iba disminuyendo la intención edificante con que había nacido la composición, acomodando más bien la obra a las exi-

gencias del público: es el momento del "bel canto", en que el ejecutor importaba más que la obra ejecutada.

También fuera de Italia, adonde había llegado la música llevada por compositores italianos o por músicos extranjeros que habían ido a estudiar a Italia, es análoga la suerte del oratorio (especialmente sobre el texto bíblico), aunque por otros motivos. En Francia, Charpentier intenta introducir el estilo de su maestro, G. Carissimi; no quiere estar bajo la influencia de Lully, que, a pesar de haber nacido en Italia, promueve un estilo francés. Charpentier compuso *Judicium Salomonis, Extremum Judicium, Josue, Le reniement de saint Pierre,* demostrando su aprecio por el estilo de Carissimi incluso en su atención a los temas ya orquestados por su maestro. No obstante, supuso un obstáculo insuperable para la difusión del oratorio la predilección de la corte francesa por la ópera y por el baile, que hacía ver en un plano secundario la música sacra o de inspiración sagrada. Precisamente para la corte francesa nace la *messe basse solemnelle,* con la inserción de motetes en el servicio rezado de la misa ordinaria para conferirle una dignidad real; de hecho, el rey asistía más a menudo a la misa ordinaria que a la misa solemne. De aquí la suerte que tuvo que correr la forma oratorial.

En Austria, el oratorio, introducido después de la ópera italiana, no alcanzó el mismo éxito a pesar del empeño de los compositores A. Draghi y A. Bertali; lo cierto es que sólo lo tomó en consideración el emperador Leopoldo I, que hizo componer ocho. Muy pronto su forma cristalizó, asumiendo un carácter muy particular —por ser su tema predilecto— el sepulcro de Jesús, con lo que nació el "oratorio para el Santo Sepulcro".

Este tema tuvo igualmente una fortuna especial en Alemania, como consecuencia de la reforma luterana, que había propuesto a la meditación de los fieles particularmente la figura del redentor. Entre los compositores de pasiones destaca en el siglo XVII H. Schütz, que, junto a los oratorios "bíblicos" *Historia de la resurrección, Navidad, Las siete palabras de Jesús en la cruz,* compone las *Pasiones según san Marcos, según san Lucas* y *según san Juan.* En el siglo siguiente van tras este ejemplo otros autores como Buxtehude, Keiser, Telemann, Mattheson, que en sus composiciones sobre temas bíblicos tuvieron quizá más en cuenta el aspecto musical que el devocional.

A J.S. Bach le debemos las dos *Pasiones: según san Mateo y según san Juan* y los *Oratorios: de Navidad, de Pascua y de la Ascensión* (en realidad se trata de cantatas o de grupos de cantatas; pero hay que recordar que en Alemania la cantata, según la opinión de Neumeister, ha asumido el puesto del primitivo oratorio: paráfrasis del sermón, previa al mismo, o —si tenía dos partes— antes y después del sermón). De G.F. Händel tenemos varios oratorios, entre ellos: *José y sus hermanos, Israel en Egipto, Josué, Sansón, Saúl, Judas Macabeo, Jefté* y el universalmente conocido *El Mesías.*

La música sacra tuvo que ceder a lo largo del siglo XVIII frente a la música operística e instrumental; consiguientemente, también el oratorio, sobre todo el de temática bíblica, alcanzó menos éxito que en otros momentos; sin embargo, algunos compositores celebérrimos dirigieron todavía su atención a este género: Haydn escribió el oratorio bíblico *La vuelta de Tobías;* Beethoven compuso *Cristo en el monte Olivete;* a F. Mendelssohn se le deben *Paulus* y *Elias,* Berlioz puso en música *L'enfance du Christ,* y Liszt compuso un

Christus; algunos incluyen también en el filón oratorial el *Moisés* de Rossini, a pesar de que fue previsto para un aparato escénico, pero ya desde la época barroca sólo la presencia de la escena distingue la ópera del oratorio, vista la contaminación y el intercambio de conquistas musicales entre los dos géneros. También C. Franck se enfrentó con el oratorio y compuso, sobre temas bíblicos, *Béatitudes, Ruth, La tour de Babel.*

A los italianos hay que atribuir un renacimiento de la forma: Perosi escribe los famosísimos oratorios *La Passione, La Trasfigurazione, La resurrezione di Lazzaro, La Resurrezione di Cristo;* y M.E. Bossi compone un *Canticum Canticorum* de admirable hechura y equilibrio. También luego ha proseguido la forma del oratorio: sobre temas bíblicos han compuesto Honegger *(Roi David),* G.F. Malipiero *(La Passione)* y V. Vogel *(Jonas).* Además, otros pasajes de las Sagradas Escrituras o temas sacados de ellas han inspirado en el pasado y en épocas más recientes la composición de melodramas y de piezas diversas, que de todas formas caen fuera del esquema seguido en estas breves notas, y que por tanto no consideramos aquí.

II. LA VIDA MUSICAL ENTRE LOS HEBREOS SEGÚN LOS TESTIMONIOS BÍBLICOS.

La primera cita bíblica de un hecho musical nos remite a la época de la vida nómada de las antiguas poblaciones hebreas: se le atribuye a Yubal la paternidad "de los que tocan la cítara y la flauta" (Gén 4,21); hermanos de Yubal fueron Yabal, "el antepasado de los que habitan en tiendas y crían ganado", y Tubalcaín, "forjador de todo género de instrumentos de bronce y de hierro" (Gén 4,20.22). Aquí, pues, se consideran juntamente la música y otros dos elementos fundamentales de la "vida real" de aquella época, el pastoreo (ocupación característica de las poblaciones nómadas, propiamente indicadas como las que "habitan en tiendas") y la artesanía de los metales (aun cuando recientes interpretaciones verían también en Tubalcaín al primer constructor de instrumentos musicales de percusión o idiófonos); este pasaje piensa en un origen extraordinario para estas últimas actividades humanas, atribuyendo su paternidad a tres hermanos que descienden directamente de Caín, lo cual testimonia entre otras cosas que entre los hebreos las ejecuciones musicales tenían una importancia considerable. Fueron un elemento significativo y característico tanto de los momentos litúrgicos como en las fiestas y banquetes, o bien un medio de distracción para aliviar las fatigas del trabajo. En la lectura de los libros sagrados se encuentran numerosos testimonios que corroboran esta aserción.

1. LA MÚSICA EN LOS BANQUETES. En Gén 31,27, Labán se lamenta con Jacob diciéndole: "¿Por qué has huido en secreto, con engaño y sin avisarme? Yo te habría despedido con alegría y con cánticos al son de tambores y vihuelas". Este pasaje habla tanto de cantores como de personas que tocaban instrumentos musicales, ya que fácilmente la entonación vocal iba acompañada de instrumentos y también a menudo de la danza; y no hay que excluir que para aquellas ocasiones se pagase a músicos de profesión. También en el NT tenemos una cita en este sentido en la parábola del padre misericordioso, en donde se lee, en relación con el hijo mayor que regresa de los campos, que "al acercarse a casa oyó la música y los bailes" (Lc 15,25); era la fiesta de bienvenida al hijo pródigo, ahora arrepentido y de nuevo en casa. También en 1Mac 9,39 se describe el cortejo alegre de los que acom-

pañan al esposo a llegar hasta la esposa: "Estaban celebrando una boda solemne y llevaban desde Madaba, con gran pompa, a la novia... Levantaron la vista y vieron, en medio de un rumor confuso, un cortejo numeroso, el esposo, sus amigos y hermanos, que avanzaban hacia ellos con tamboriles, instrumentos musicales y rica armadura". Más adelante se ilustrará esta mayor riqueza de sonidos en los momentos más solemnes o a los que se deseaba dar una especial importancia; por ahora la atención se dirige a la presencia de ejecuciones musicales y de danzas en las fiestas y banquetes, considerada sin duda como una señal de distinción y muy apreciada en las reuniones y convites de aquella época. A esta imagen recurre el Sirácida para exaltar el recuerdo del rey Josías: "Habla, anciano, pues te corresponde; / pero con discreción; y no interrumpas la música. / Mientras actúen los músicos no te des a charlar, / ni alardees de sabio a destiempo. / Como sello de rubí engastado en oro / es la música en el banquete. / Sello de esmeralda engastado en oro, / la melodía del festín con vino selecto" (Si 32,3-5).

Asombra leer esta opinión recordando la importancia que daban precisamente los judíos a los sabios consejos de las personas ancianas. ¿Suscitaba quizá entonces mayor interés una ejecución musical? No creemos; probablemente, este pasaje tenga que interpretarse como sugerencia para no mezclar las palabras de la antigua sabiduría con las expresiones de alegría espontánea. En efecto, un poco más adelante el autor reconoce que "vino y música alegran el corazón; / pero más que ambos, el amor de la sabiduría" (Si 40,20).

Hay espontaneidad y alegría de vivir en las fiestas; pero siempre dentro del respeto a la ley divina, dado que, especialmente entre los judíos, no existe separación entre la vida religiosa y la actividad cotidiana; la fe religiosa se vive día a día y cada momento de la vida; cada actividad laboral o de ocio es también "oración". Una existencia vivida según los dictámenes de Dios no puede menos de ser alegre; y de ella forman parte también, como es lógico, las fiestas y distracciones animadas con la música; al contrario, el descuido de la ley divina lleva a una vida triste, gris, desesperada, sin música ni danzas. También es verdad: los malvados "dan suelta a sus niños como ovejas, / sus hijos brincan retozones. / Cantan con tímpanos y cítaras, / al son de la flauta se divierten" (Job 21,11-12). Pero la falta de música y de cánticos es una peculiaridad de la condición triste y amargada, reservada al pueblo judío por su conducta desagradable al Señor, que describen los profetas con el deseo de encauzar de nuevo a Israel a la observancia de la ley divina.

Isaías es el primero en constatar: "Cítara y arpa, tambor, flauta / y vino no faltan en sus banquetes; / pero no piensan en la obra del Señor" (Is 5,12); luego concreta: "Ha cesado la alegría / de los tambores, / ha acabado el bullicio / de las fiestas, / ha terminado el son de las cítaras. / Ya no se bebe vino / entre los cánticos" (Is 24,8-9). En Lam 5,14-15 se lee: "Han dejado su música los jóvenes. / Se ha acabado la alegría de nuestro corazón, / en duelo se ha convertido nuestra danza". Dios mismo por boca de Ezequiel advierte: "Pondré silencio a tus armoniosas canciones, no se volverá a oír el son de tus cítaras" (Ez 26,13). Y en otro lugar: "Ya no se oirán en ti / las voces de los citaristas, / de los músicos, / de los flautistas / y de los trompeteros" (Ap 18,22).

La estrecha relación entre la observancia de la ley del Señor y la vida alegre, rica en sonidos y cánticos, se percibe muy bien cuando los profetas

vinculan la esperanza en el retorno de Israel a la obediencia de la ley divina; así es como se recogen las palabras del Señor respecto a la reconstrucción de Jerusalén: "De nuevo te adornarás / con tus panderos / y saldrás a danzar gozosamente" (Jer 31,4); y luego: "Entonces los jóvenes / se alegrarán bailando" (Jer 31,13); "Ella cantará como en los días de su juventud" (Os 2,17), en donde la figura de la doncella indica a Jerusalén *nuevamente edificada y floreciente*.

2. CANTOS DE TRABAJO. La música no sólo se reservaba para los banquetes y las fiestas. También sonaban melodías en otras ocasiones. En la vida cotidiana era un momento importante el trabajo; pues bien, el canto acompañaba también a esta actividad para aliviar a veces la fatiga, a veces la monotonía y el aburrimiento, o también como expresión de ánimo alegre al realizar un acto necesario para la vida de forma agradable a los ojos del Señor, siempre dentro de la perspectiva de *religiosidad de la vida* anteriormente expuesta. Los llamados cantos de trabajo no son ciertamente privilegio del período bíblico y de la población judía; pero la Biblia habla claramente de ellos. Quizá el más antiguo sea el "Canto del pozo": "Sube pozo, ¡cantadle! / Pozo cavado por los príncipes, / abierto por los nobles del pueblo, / con el cetro, con sus bastones" (Núm 21,17-18). Es un ejemplo de los cantos de agua, presentes en las tribus nómadas, relacionados con la búsqueda de aquel elemento indispensable para la supervivencia, cuya importancia se siente particularmente por parte de las poblaciones que viven en zonas privadas de manantiales.

Otros cantos de trabajo, relacionados con actividades campesinas, se encuentran, por ejemplo, en el libro de Isaías cuando se describe el fin de Moab: "La alegría y el júbilo / han huido de los huertos; / ya no hay en las viñas alborozo / ni clamores de fiesta; / ya no se pisa el vino en el lagar, / ha enmudecido el canto" (Is 16,10); en lugar de la alegría que los cantos de los campesinos extendían por los frutales y las viñas, no se oyen ya más que gritos; ésta es, en efecto, la escena que se describe en Jer 48,33: "Han desaparecido el gozo / y la alegría / del viñedo y de la campiña de Moab; / ha hecho que falte el vino / en las cubas, / el pisador no pisa ya, / ni resuenan los cantos de alegría". Nótese también aquí cómo la falta de cantos y de música se utiliza para pintar un panorama desolado. También en Isaías (5,1-7) encontramos el "Canto de la viña", inspirado quizá en un canto de vendimia, mientras que en Jeremías se lee: "Tú, anúnciales todas estas palabras y diles: El Señor ruge desde lo alto, desde su santa morada lanza su voz; ruge con fuerza contra su hacienda, lanza el grito de júbilo de los pisadores de la uva contra todos los habitantes de la tierra" (Jer 25,30): no sería éste, sin duda, un canto melodioso y agradable. Más armonioso era el sonido de "las flautas de los pastores" en medio de sus rebaños (Jue 5,16), tan suave y tan dulce que movió a Rubén a "quedarse en sus apriscos", sin unirse a los demás príncipes para combatir en el nombre del Señor.

3. CANTOS DE BURLA. Hay un uso curioso de la música presente en los cantos de burla, con los que se chanceaban de ciertos personajes, o se pintaban situaciones grotescas, o se zahería a los pobres y a los infelices, ya bastante maltratados por la suerte. Job se lamenta: "Y ahora vengo yo a ser la copla de ésos, / el blanco de sus chismes" (Job 30,9). En otro lugar: "Me ha hecho la irrisión de mi pueblo, / copla suya todo el

día" (Lam 3,14). "Has oído sus insultos, Señor, / todas sus maquinaciones contra mí, / los planes que cuchichean mis adversarios, / contra mí todo el día. / Se sienten o se levanten, fíjate, / yo soy copla suya" (Lam 3,61-63); finalmente, contra los acaparadores dice Miqueas: "Aquel día se contará contra vosotros un proverbio, se cantará una elegía" (Miq 2,4).

4. DUELOS Y LAMENTACIONES. Si en los pasajes anteriores se recuerdan melodías más bien festivas, el carácter de las citas, y especialmente el contenido de la última serie, acercan estos cantos de burla al duelo o lamentación, que, presente en diversos libros de la Biblia, asume formas distintas y connotaciones múltiples hasta llegar a constituir un auténtico género literario. Puede tratarse de la denuncia de una condición desesperada; tal es el caso de los cantos de burla mencionados, a los que se puede añadir el pasaje donde Job, deseando ilustrar su propio estado deplorable ("Me he hecho hermano de chacales / y compañero de avestruces": Job 30,29), confiesa: "¡Mi arpa ha acompañado a los cantos de duelo, / mi flauta a la voz de plañideras!" (Job 30,31).

La lamentación puede guardar también relación con una liturgia como en el caso de los llantos fúnebres. He aquí el pasaje de Mateo en que se describe el retorno a la vida de la hija de Jairo, el jefe de la sinagoga, por obra de Jesús: "Jesús llegó a la casa y, al ver a los flautistas y el alboroto de la gente, les dijo: 'Salid, que la niña no está muerta; está dormida'" (Mt 9,23-24). El "alboroto" de la gente puede entenderse del canto de lamentación, bien por la situación en que figura, bien a la luz de lo que Marcos y Lucas escriben sobre el caso: "Al llegar a la casa del jefe de la sinagoga, Jesús vio el alboroto y a la gente que no dejaba de llorar y gritar" (Mc 5,38); "Al llegar a la casa..., todos lloraban y se lamentaban por ella" (Lc 8,51-52). Es verdad que en ninguno de los casos referidos se habla expresamente de ejecuciones musicales; tampoco Qohélet habla de cánticos cuando nos dice que "el hombre se va a su morada eterna, y las plañideras recorren la calle" (Qo 12,5); pero estos pasajes recuerdan una práctica de cantos fúnebres y de lamentaciones que se entonaban en esas ocasiones, costumbre que todavía se usa en algunas de nuestras regiones.

Que la lamentación podía tener sitio dentro de una práctica cultual puede deducirse del hecho de que los ejemplos típicos de este género literario, las *Lamentaciones de Jeremías* (atribuidas al profeta en la versión de los LXX) se cantaban en las celebraciones penitenciales de la minúscula comunidad para "conducir al pueblo desde su dolor al arrepentimiento, suscitando de nuevo la esperanza en su Dios" *(La Santa Biblia,* Ed. Paulinas 1988, 1076).

El canto de estas lamentaciones tenía que respetar probablemente algunos cánones musicales, si tenemos en cuenta lo que se nos dice en Hab 3,1: "Oración del profeta Habacuc. En el tono de las lamentaciones". La palabra "oración" subraya el hecho cultual, y "el tono de las lamentaciones" deja suponer una tonalidad, una gama o al menos un formulario musical fijado de antemano o un estilo particular que se reconocen como propios de ese género literario o de ese destino litúrgico sobre el cual articular la melodía o improvisar el canto, acompañado siempre de instrumentos musicales (ya hemos señalado la relación voz-instrumentos). Además, estas melopeas debieron de ser a veces lo suficientemente difíciles para que no pudiera entonarlas todo el mundo; en las Crónicas se recuerda

la necesidad de músicos expertos, y por tanto —es fácil la deducción— de músicos profesionales: "Jeremías compuso una lamentación sobre Josías que todos los cantores y cantoras recitan todavía hoy entre sus elegías sobre el rey Josías" (2Crón 35, 25); y por boca del profeta: "Ea, llamad a las plañideras, / mandadles venir; / escoged a las más hábiles; que vengan / y se apresten a entonar / una elegía sobre nosotros. / Destilen nuestros ojos lágrimas, / derramen llanto nuestros párpados" (Jer 9,16-17). Estos lamentos fúnebres se entonan por la muerte de los reyes y de los héroes. De David es una breve poesía por la muerte de Abner: "¿Debía morir Abner / como muere un insensato? / Tus manos no estaban atadas, / ni tus pies sujetos a los grillos. / ¡Has caído como caen los criminales!" (2Sam 3,33-34). También es de David el lamento más antiguo que recoge la Biblia, el más clásico por su contenido y su equilibrio, cuya importancia se subraya en el mismo texto bíblico, donde se lee que David la escribió "para que la enseñen a los hijos de Judá" (2Sam 1,18); se trata de la elegía por Saúl y Jonatán (en hebreo *qînah,* "elegía", que tiene como característica el ritmo "roto" de los acentos), que empieza de este modo: "Tu gloria, Israel, / ha perecido sobre tus montes". Y el estribillo es: "¿Cómo han caído los héroes?" (2Sam 1,19.25.27).

5. GRITOS DE GUERRA Y CÁNTICOS TRIUNFALES. El canto estaba también presente en otras ocasiones de la vida de reyes y de héroes; se entonaban melodías en los momentos de triunfo y había cánticos y "gritos" de guerra. No olvidemos que el *¡hosanna!,* el canto de alabanza a Dios por excelencia, fue "grito" litúrgico, pero anteriormente fue "grito" de batalla.

Estas prácticas musicales están especialmente presentes en los libros bíblicos que refieren la vida de Israel en el momento de la conquista de la tierra prometida y del mantenimiento de sus confines. Los gritos de guerra eran exclamaciones lanzadas ante la inminencia de la batalla a guisa de señales o para infundir ánimo a los combatientes: "Espada, ¡por el Señor y por Gedeón!" (Jue 7,20), gritan los trescientos guerreros elegidos para combatir a los madianitas. En la descripción de la caída de Jericó, "el Señor dijo a Josué...: 'Cuando suene el cuerno del carnero y vosotros oigáis el sonar de las trompetas, todo el pueblo dará con todas sus fuerzas el grito de guerra'... El pueblo gritó, y las trompetas sonaron. Cuando el pueblo oyó el sonido de las trompetas, se puso a gritar con todas sus fuerzas, y las murallas de la ciudad se derrumbaron" (Jos 6,2.5.20). Cuando el joven David fue enviado por su padre, Jesé, a llevar pan a sus hermanos, alistados para la guerra contra los filisteos, "llegó al campamento cuando el ejército salía para tomar posiciones, lanzando gritos de guerra" (1Sam 17,20). Judit, queriendo exaltar el poder de Dios, a quien reconocía en el origen de la victoria obtenida por los israelitas sobre las tropas de Holofernes, dice así en su cántico: "Entonces mis humildes / dieron la voz de alarma / y ellos se asustaron; / mis débiles gritaron, / y ellos se llenaron de terror" (Jdt 16,11). También Jeremías recurre a escenas con gritos de guerra cuando profetiza contra los amonitas: "Por eso vienen días / —dice el Señor— / en que haré resonar / contra Rabat Amón / el grito de guerra; / quedará convertida en un montón de ruinas" (Jer 49,2). Esta profecía es confirmada por Ezequiel, que insiste en la amenaza del rey de Babilonia contra Israel y Judá, que no tienen intención de arrepentirse de sus propios errores, con estos términos: "Situar arietes, dar órdenes de matanza,

lanzar el grito de guerra, levantar arietes contra las puertas, amontonar terraplenes, disponer el cerco" (Ez 21,27). Estos gritos resuenan también en el pasaje en que Sofonías describe el día de la ira del Señor: "¡Ya se oye el ruido / del día del Señor, / y hasta el valiente dará gritos de espanto. / Día de ira será el día aquel..., / día de trompetas y de alarmas / contra las ciudades fortificadas" (Sof 1,14-16).

Estos gritos y estos cánticos asumen en algunas ocasiones —como ya es patente en algunas de las citas referidas— el significado de bandera, especialmente cuando, al proponer alabanzas a Dios, confirman la sumisión de los hebreos a la voluntad del Señor: combaten en su nombre y por orden suya y acuden a él para pedirle la fuerza y el poder necesario para conseguir la victoria. Grito de guerra es la alabanza al Señor que contiene este pasaje: "(Josafat) designó cantores que, revestidos con los ornamentos sagrados, iban delante del ejército cantando y alabando al Señor: 'Alabad al Señor, porque es eterno su amor'. Tan pronto como comenzó el canto de júbilo y alabanza, el Señor suscitó la confusión entre los amonitas" (2Crón 20,21-22).

Ya hemos recordado el grito: "Espada, ¡por el Señor y por Gedeón!"; también son como una bandera las palabras de Moisés para recordar la batalla victoriosa de Josué sobre Amalec: "Una mano se alzó contra el trono del Señor; habrá guerra contra Amalec de generación en generación" (Éx 17,16). En esta perspectiva pueden entenderse como gritos de guerra las aclamaciones que acompañaban el avance del arca de la alianza: "Cuando el arca se ponía en marcha, Moisés decía: '¡Levántate, Señor, y sean dispersados tus enemigos; huyan ante ti los que te odian!' Cuando se paraba, decía: '¡Descansa, Señor, entre los incontables ejércitos de Israel!'" (Núm 10,35-36). Gritos de guerra resuenan en la batalla entre Abías, fiel al Señor, y Jeroboán, que se había apartado de sus caminos: "Traemos con nosotros a Dios a la cabeza; darán con las trompetas el toque de guerra contra vosotros" (2Crón 13,12), dice Abías con la esperanza de disuadir a Jeroboán, previendo ya el éxito de la batalla. Pero de nada valieron sus exhortaciones; en efecto, "los de Judá lanzaron el grito de guerra; y mientras éste se prolongaba, Dios derrotó a Jeroboán y a Israel ante Abías y Judá" (2Crón 13,15).

La expresión "grito de guerra" puede asumir también el significado de *señal de batalla.* Especialmente en la exhortación del rey Abías resalta este aspecto de señal, por el hecho de que el grito se confía a *las trompetas.* Entre los muchos pasajes que podrían citarse con este fin hay que recordar especialmente, ya que aclara la existencia de melodías concretas, cada una con su propio significado, este texto: "Si la corneta da un sonido indefinido, ¿quién se pondrá en orden de batalla?" (1Cor 14,8). Es un testimonio negativo, ciertamente, pero igualmente útil para nuestro objetivo; en efecto, demuestra que para entrar en batalla los soldados tenían que oír *aquella* señal, *aquellos* sonidos bien *definidos,* y no otros: por eso fácilmente se puede deducir la existencia de varios tipos de "sonidos no indefinidos" (o sea, melodías, toques) con función de señales de diversos significados.

Gritos de guerra, señales de combate, escenas de batalla y cantos en honor del vencedor. Esta práctica está atestiguada directamente por Moisés cuando, al bajar por primera vez del Sinaí, oyó a su pueblo cantando himnos al becerro de oro. Se dirigió entonces a Josué, diciendo: "No es griterío de victoria ni griterío de derrota; es griterío de canto" (Éx

32,18). Inmediatamente acude al pensamiento el *poema épico* entonado también por Moisés y por los hijos de Israel después de pasar el mar Rojo para alabar a Dios victorioso sobre las tropas del faraón: "Cantaré al Señor que tan maravillosamente ha triunfado: caballo y caballero precipitó en el mar. Mi fortaleza y mi cántico es el Señor, él fue mi salvación..." (Éx 15,1-18). A este cántico hace eco María, la hermana de Aarón, que "tomó en sus manos un tamboril, y las mujeres salieron tras ella con tamboriles y bailando. Y María les respondía: 'Cantad al Señor, que se cubrió de gloria: ¡Caballo y caballero precipitó en el mar!'" (Éx 15,20). Junto a él ocupa un lugar distinguido el hermoso cántico de Débora, uno de los himnos más antiguos de la Biblia, que comienza: "Los príncipes de Israel / se pusieron al frente, / el pueblo se ofreció voluntario. / ¡Bendecid al Señor! / Oíd, reyes; / prestad atención, príncipes; / yo cantaré al Señor, / Dios de Israel..." (Jue 5,2-31). La connotación de cántico de guerra o de victoria se puede captar especialmente en la reevocación del choque en los versículos 19-21: "Vinieron los reyes, lucharon; / entonces los reyes de Canaán / combatieron en Tanac, / junto a las aguas de Meguido, / pero no obtuvieron un botín de plata. / Desde los cielos combatieron / las estrellas, desde sus órbitas / combatieron a Sísara. / El arroyo Quisón los arrastró, / arroyo sagrado el arroyo Quisón, / los barrió con violencia. / Los cascos de los caballos resonaron / al galope, al galope con sus jinetes".

Otro ejemplo es el antiguo cántico militar amorreo que se pone en labios de los "trovadores": "Id a Jesbón; / reedificad y fortificad / la capital de Sijón; / ha salido un fuego de Jesbón / y una llama de la ciudad de Sijón: / ha devorado a Ar de Moab, / ha consumido las alturas del Arnón. / ¡Ay de ti, Moab! / ¡Estás perdido, pueblo de Camós! / Ha abandonado sus hijos a la fuga, / y sus hijas a la esclavitud, / a manos de Sijón, / rey de los amorreos. / Jesbón ha exterminado / los niños hasta Dibón, / las mujeres hasta Nófaj, / los hombres hasta Mádaba" (Núm 21,27-30).

A la época de David se remonta el cántico entonado para honrar a los vencedores de los filisteos cuando regresaban de la batalla: "Al volver David de la guerra después de dar muerte al filisteo, las mujeres salían de todas las ciudades de Israel cantando y danzando ante el rey Saúl al son de tambores y arpas y con gritos de alegría; danzaban y cantaban a coro: 'Saúl mató mil y David diez mil'" (1Sam 18,6-7). Un poco anterior es otro ejemplo de cántico con el que Sansón anuncia su propia victoria; es el breve fragmento: "Con la quijada de asno / los he zurrado bien; / con la quijada de asno / he matado a mil hombres" (Jue 15,16).

6. LOS SALMOS. En la liturgia hebrea tuvieron gran importancia las ejecuciones musicales, y entre ellas hay que citar enseguida la entonación de salmos. El libro de los ↗ Salmos es una "colección de cantos religiosos... utilizada como texto de oración litúrgica en el segundo templo de Jerusalén" *(La Bibbia. Nuovissima versione,* Ed. Paoline 1983, 782); es también un libro "musical" por excelencia: "El salmo es una composición poética cantada con el acompañamiento de instrumentos musicales de cuerda" (ibid). De este destino dan fe algunas de las notas que a menudo figuran al comienzo de los poemas; a pesar de que se añadieron posteriormente por obra de los que recopilaron los cantos, prueban, sin embargo, esta práctica. Los salmos 4, 54, 55 y 61 presentan la indicación "para

instrumentos de cuerda"; y en los salmos 6 y 12 se añade a ello la precisión "en octava": quizá se señale con ello el acompañamiento de la melodía cantada por un instrumento musical a distancia de una octava, o bien se indica un instrumento cuya extensión comprendía el ámbito de una octava; no es posible precisar más sobre el significado de esta expresión. Una nueva confirmación de su destino para la ejecución musical de los salmos se tiene en la nota *"para instrumentos de cuerda. Salmo"* delante de los salmos 67 y 76. Tan sólo el salmo 5, único caso en toda la colección, prevé el acompañamiento *para flautas;* se trata quizá de la clásica excepción que confirma la regla.

No se conocen las melodías con que se entonaban los salmos; pero en las notas introductorias se contienen indicaciones que parecen aludir a una práctica presente a menudo en el curso de la historia musical hasta tiempos muy recientes: el "se canta como". En vez de componer para un texto poético una melodía original, se busca para él una melodía preexistente, que tenía ya su propio texto y que se conocía con un título concreto. La nueva poesía "se canta como" la otra composición conocida, indicada para ello con su propio título o con su *incipit* poético original o también de otro modo adecuado para definir de qué canto se trata. Desgraciadamente, nos faltan también las melodías de estos cantos de referencia; tan sólo es posible señalar grupos de salmos que se entonaban probablemente con la misma melodía o algunos trozos cantados según la técnica mencionada. Por ejemplo, el salmo 8 se entona "para la de Gat" (según la melodía guitita), y los salmos 81 y 84 "según la de Gat"; a no ser que este término indique un instrumento musical (como suponen algunos autores), del que, por otra parte, no se tiene ningún dato, o se refiera al carácter alegre de la composición (como señalan otros), el significado de estas notas parece proponer en la traducción que se da un canto o una escala o un tono o una fórmula musical propios de la ciudad de Gat, sobre la cual hay que cantar o inspirarse para la entonación del salmo. Análogo significado puede tener la indicación "según la *muerte del hijo"* para los salmos 9-10, aunque el sentido de esta expresión es oscuro; el salmo 22 propone "según *la cierva de la aurora"* como motivo con el que entonar el texto poético. Los salmos 45 y 69 tienen que cantarse "sobre *los lirios";* el salmo 80, "según *los lirios son preceptos":* probablemente tres formas distintas de indicar la misma composición musical. He aquí otros títulos: "el salmo 46 tiene que ejecutarse según *las vírgenes",* mientras que el salmo 56 ha de cantarse "según *Paloma que viene de lejos",* y "No destruyas" es la melodía con la que hay que cantar los salmos 57, 58, 59 y 75. Las dos expresiones "según Yedutún" y "de Yedutún" (Sal 62 y 77, y 39, respectivamente) tienen probablemente el mismo significado, que, sin embargo, se nos escapa en nuestra investigación actual; puede tratarse de un "se canta como" o bien de una dedicatoria, mientras que según otros autores puede referirse a un tipo especial de instrumento musical totalmente desconocido; de todas formas, no parece que tenga ninguna relación con el Yedutún, levita cantor que se menciona en 2Crón 5,12; se trata de uno de los términos presentes en la Biblia que siguen siendo totalmente oscuros y mudos de significado.

Tenemos una incertidumbre análoga en la indicación "según *maḥalat"* para los salmos 53 y 88, y para las dos palabras *"miktam"* (Sal 56./.60) y *"maskil"* (Sal 32,42.44.52./.55.88.89); si el término *maḥalat* es totalmente desconocido, algunos piensan

que los otros dos se refieren a un tipo especial de plegaria y a un modo de recitación: *miktam* designaría un salmo penitencial o al menos una plegaria secreta, mientras que *maskil* indicaría una lírica que habría que recitar con arte. Desgraciadamente, no nos ayuda en nada el análisis de una nota introductoria como la del salmo 88 que recogemos íntegramente: "Cántico. Salmo de los hijos de Coré. Al maestro de coro. Según *maḥalat.* Maskil. De Hemán, el ezraíta". Nada de particular respecto a "Cántico. Salmo" y "Al maestro de coro"; "de los hijos de Coré" puede indicar la atribución del texto literario, vista su situación en la nota introductoria y dada la presencia de otra atribución posterior; se ha señalado que es posible pensar en un autor distinto de la composición literaria y de la composición musical. Hay otros salmos que en la nota introductoria se atribuyen a David, Asaf, Salomón, Moisés, aunque no se dice si éstos eran los autores del texto o de la música. "Según *maḥalat"* y *"maskil"* podrían tener diferente significado: si a la primera expresión se atribuye el valor de "se canta como", la segunda podría tener el significado de "forma artística", cuya paternidad se atribuye a "Hemán, el ezraíta"; y este mismo significado seguiría siendo el de *maskil,* aun queriendo ver en la primera expresión la indicación de una escala o fórmula melódica. Pero también podrían invertirse los significados. No obstante, seguir este camino, basado sólo en hipótesis "en clave moderna", lleva fatalmente a exigir demasiado del texto, sin poder llegar a ninguna opinión suficientemente atendible o comprobada.

Algunas traducciones de la Biblia recogen el término *selah,* interpuesto en los versículos de algunos salmos, cuyo significado no puede señalarse con exactitud. Algunos autores han intentado resolver esta duda; alguno pensó que se trataba de una indicación musical para señalar una elevación de tono; otros, siempre con referencia a la praxis de la ejecución musical, atribuyen a este término el valor de un signo de repetición, lo mismo que el actual signo *da capo;* otros ven en esta palabra una sugerencia a los músicos para la intervención instrumental; finalmente, según opiniones que eliminarían una interpretación musical, *selah* indicaría que había que levantar los ojos al cielo o inclinarse para subrayar con el gesto la ejecución de momentos especiales de los salmos. La hipótesis que hoy suele seguirse atribuye a esta palabra el significado de pausa, momento de reflexión en el curso de la ejecución salmódica. Desgraciadamente, se trata siempre de hipótesis, basadas en fundamentos más o menos sólidos, para cuyo estudio remitimos a los ensayos más profundos contenidos en los textos recordados en la / Bibl.

El destino litúrgico de los salmos queda subrayado en algunas notas introductorias; por ejemplo en los salmos 17.86.90.102.142 se recoge la indicación *oración,* mientras que en el salmo 18 se dice *canto de salvación* y se le atribuye al "siervo de Dios, David, que entonó a Dios este cántico después de haber sido liberado de sus enemigos, especialmente de Saúl"; se trata de una oración de acción de gracias. También el salmo 30 tiene un destino seguro, ya que es una *canción para la dedicación del templo;* y los salmos 120-134, señalados como *canción de las subidas,* se entonaban con ocasión de las peregrinaciones al templo de Jerusalén. Se sigue dudando aún de si su ejecución tenía que hacerse mientras que los fieles subían al templo o si los cantos se ejecutaban en los escalones que permitían el acceso al recinto del edificio abierto a los peregrinos. Parece superfluo recordar los salmos

que se indican como tales en la nota introductoria o cuyos títulos denotan el carácter de oración a Dios, ya que, como hemos visto, es éste el destino seguro de todo el Salterio.

La importancia que se daba a la música en la liturgia hebrea se manifiesta especialmente en la época de David: "Éstos son los cantores nombrados por David para dirigir el canto en el templo del Señor cuando se colocó allí el arca", se lee en 1Crón 6,16, antes de dar la lista de sus nombres. En 1Crón 25,9-31 se enumeran 24 grupos de cantores, cada uno de 12 elementos, en total 288 cantores al servicio del templo. Recordando a los repatriados del destierro de Babilonia, después del edicto de Ciro, Esdras cita un número de 128 cantores hijos de Asaf (Esd 2,41), mientras que Nehemías cuenta 148 (Neh 7,44). A pesar de la diferencia de cifras, sigue en pie la validez de la documentación.

7. LA DANZA. La liturgia hebrea atendía no sólo al canto, sino que preveía además ejecuciones musicales acompañadas de danzas. Inmediatamente viene al recuerdo la figura del rey David, que dio de este modo alabanza a Dios: "David bailaba ante el Señor con todas sus fuerzas" (2Sam 6,14), y la declaración del propio rey a Mical, hija de Saúl: "¡Yo he bailado delante del Señor!" (2Sam 6,21). "David y todo Israel iban delante cantando y bailando con todas sus fuerzas al son de las cítaras, arpas, tambores, címbalos y trompetas", se lee en 1Crón 13,8. También en los salmos se contienen invitaciones a ensalzar al Señor de este modo: "Alaben su nombre con la danza" (Sal 149,3); "alabadlo con danzas y tambores" (Sal 150,4). Después del paso del mar Rojo, María y las mujeres de Israel danzaban entonando el estribillo del cántico de Moisés en alabanza al Señor y en acción de gracias por el prodigio realizado. Incidentalmente se recuerda que la danza, como manera de alabar a Dios, está también presente en ciertos pasajes de la Biblia en que se citan liturgias paganas, cuando Moisés bajó del Sinaí y "al acercarse y ver el becerro y las danzas, tiró las tablas" (Éx 32,19); siglos más tarde, los hebreos entregados al culto de Baal "continuaban danzando en torno al altar que habían hecho" (1Re 18,26).

De esta manera se veneraba también a los personajes importantes: la hija de Jefté, para honrar a su padre que volvía victorioso de la guerra contra los amonitas, "salió a su encuentro con tímpanos y danzas" (Jue 11,34). En honor de David "se cantaba con danzas: Saúl mató mil y David diez mil" (1Sam 21,12). También a Holofernes, conquistador de las ciudades de la costa, "los de las ciudades y pueblos de los alrededores lo recibieron con coronas y danzando al son del tamboril" (Jdt 3,7). Finalmente, tras el triunfo de Judit, "todas las mujeres de Israel se habían juntado para verla, la aclamaron y organizaron bailes en su honor" (Jdt 15,12); ella misma, "a la cabeza del pueblo, dirigía el baile de las mujeres" (Jdt 15,13).

8. LOS INSTRUMENTOS MUSICALES. De las citas hechas hasta ahora se deduce que se usaban comúnmente instrumentos en las ejecuciones musicales (hemos visto que el canto estaba ligado fácilmente al sonido de los instrumentos). De éstos, el único conocido con seguridad, por seguir usándose todavía en la liturgia judía, es el cuerno de carnero de macho cabrío, el *šôfar;* para los demás instrumentos, por desgracia, no siempre están de acuerdo los autores sobre el significado del término original. El único camino para intentar señalar con mayor seguridad de qué instrumentos se trata es la comparación con la práctica musical de las poblaciones con que estaban en contacto los hebreos, que a veces se nos describe con mayores detalles, así como el estudio de los raros hallazgos arqueológicos. Para el resultado de estas investigaciones remitimos a las obras más especializadas y exhaustivas que se citan en la / Bibl., especialmente al artículo de Edith Gerson-Kiwi. El musicólogo lector de la Biblia puede, sin embargo, ver las indicaciones relativas al material con que se fabricaban los instrumentos, y especialmente el uso que se hacía de ellos. La plata y el metal batido se utilizaban para la confección de las trompetas (Núm 10,2; 2Re 12,14; Si 50,16); para las cítaras o arpas o liras se usaba la madera de sándalo (2Crón 9,11; 1Re 10,12: en ambos textos, relativos al mismo tema, se citan con las arpas una vez la cítara y otra la lira); los címbalos se fabricaban de bronce.

Respecto al uso de los diversos instrumentos musicales, las diversas citas, a veces genéricas y a veces más precisas, permiten aclarar cómo se usaban instrumentos musicales en momentos litúrgicos, lo mismo que con ocasión de fiestas y banquetes. Parece ser que en este segundo caso no se usaban las trompetas, reservadas para liturgias especiales o para fines militares.

En las prácticas de culto se utilizaba el cuerno del carnero especialmente en los momentos más solemnes, aunque a veces lo acompañaba o lo suplía la trompeta (al menos es lo que aparece en la traducción a la que nos referimos). En la descripción de la subida de Moisés al monte Sinaí, Dios dice: "Sólo cuando suene el cuerno podrán subir al monte" (Éx 19, 13); y más adelante se lee: "A eso del amanecer hubo truenos y relámpagos, una espesa nube sobre la montaña y un sonido muy fuerte de trompeta" (Éx 19,16); y luego: "El sonido de la trompeta se iba haciendo cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y Dios le respondía con el trueno" (Éx 19,19).

Cuando le dicta la ley en el monte Sinaí, Dios entre otras cosas le ordena a Moisés: "El día del perdón harás que resuene la trompeta por todo el país" (Lev 25,9). Y todavía en el desierto del Sinaí, "el Señor dijo a Moisés: 'Hazte dos trompetas de plata trabajada a cincel, que te sirvan para convocar a la comunidad y dar la orden de partida a los campamentos. Al toque de las dos trompetas, toda la comunidad se reunirá contigo a la puerta de la tienda de la reunión'" (Núm 10, 1-2); y siguen las indicaciones sobre cómo hay que tocarlas para las diversas ocasiones.

Al sonido de siete trompetas de cuerno de carnero se derrumban las murallas de Jericó, y finalmente en el Apocalipsis el autor recuerda sus propias visiones diciendo: "Caí en éxtasis el día del Señor y oí detrás de mí una voz potente como de trompeta" (Ap 1,10), y los toques de siete trompetas marcan la realización de los acontecimientos descritos en aquel libro.

He aquí otros ejemplos: "David y toda la casa de Israel trasladaron el arca del Señor en medio de aclamaciones y del sonido de trompetas" (2Sam 6,15); "Los sacerdotes Benayas y Yajaziel tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 16,6); cuando la consagración del rey, "Sadoc, el sacerdote, tomó del tabernáculo el cuerno del óleo y ungió a Salomón; entonces se tocaron las trompetas y todo el pueblo gritó: '¡Viva el rey Salomón!'" (1Re 1,39); también en otra entronización, las gentes, "al son de las trompetas gritaron: '¡Jehú es rey!'" (2Re 9,13).

Si las trompetas y el cuerno del carnero eran de uso exclusivo de los

sacerdotes, a partir de la época davídica los levitas pudieron tocar otros instrumentos en la liturgia. Esta distinción se puede leer en una de las diversas descripciones de la liturgia procesional del arca de la alianza en su avanzar hacia la ciudad de David: "Hemán, Asaf y Etán, cantores, hacían resonar címbalos de bronce", mientras que otros levitas "tocaban cítaras a la octava" o "tocaban arpas"; pero eran "sacerdotes" los que "tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 15,19ss). Tenemos una nueva confirmación de este hecho cuando se recuerda la institución, por parte de David, del servicio levítico: "David puso levitas al servicio del arca del Señor para que invocaran, glorificaran y alabaran al Señor, Dios de Israel: Asaf era el jefe; Zacarías, el segundo; seguían Uziel, Semiramot, Yejiel, Matatías, Eliab, Benayas, Obededón y Yeiel; éstos tocaban la lira y la cítara, mientras Asaf sonaba los címbalos. Los sacerdotes Benayas y Yajaziel tocaban ininterrumpidamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios" (1Crón 16,4-6).

A esta liturgia codificada por David se atuvo el rey Salomón para el traslado del arca al templo de Jerusalén, así como para la consagración del mismo templo. La primera de las dos descripciones se lee en 2Crón 5,12-13: "Todos los levitas cantores, Asaf, Hemán y Yedutún, con sus hijos y hermanos, vestidos de lino, *sonaban los címbalos, las arpas y cítaras*, de pie al este del altar, con ciento veinte sacerdotes que los acompañaban tocando las trompetas. Todos, como un solo hombre, trompeteros y cantores, alababan y daban gracias al Señor. Y al son de las trompetas, címbalos y demás instrumentos musicales alababan al Señor... Una nube llenó el templo del Señor". Para la consagración del templo, "los sacerdotes asistían en su ministerio y los levitas tocaban con los instrumentos musicales del Señor, que había hecho el rey David para acompañar las alabanzas del Señor: 'Porque es eterno su amor'. De esta manera ejecutaban las alabanzas de David. Los sacerdotes sonaban frente a ellos las trompetas, mientras todo Israel estaba en pie" (2Crón 7,6).

Los instrumentos de percusión se han recordado ya en varias citas y además su uso es claro; han de mencionarse aún, sin embargo, por su especial significado sacral las campanillas de oro cosidas en la orla del manto de Aarón, jefe de los sacerdotes (Éx 28,33). Todos los tipos de instrumentos musicales entonces conocidos están presentes en la descripción de los momentos cultuales más solemnes, aun fuera de la liturgia estrictamente religiosa, como para subrayar un especial significado. Si "David y todo Israel iban delante (del arca) cantando y bailando con todas sus fuerzas al son de las cítaras, arpas, tambores, címbalos y trompetas" (1Crón 13,8), no hacían más que poner en práctica la invitación a alabar de este modo al Señor que contenía el salmo 150: "Alabadlo al son de las trompetas,/alabadlo con la cítara y el arpa,/alabadlo con danzas y tambores,/alabadlo con cuerdas y con flautas,/alabadlo con címbalos sonoros,/alabadlo con címbalos vibrantes" (Sal 150-3,5). La cantidad de instrumentos citados y el estruendo que producían parece que intentan dar importancia al objeto del culto pagano al que se refiere el siguiente pasaje, relativo al período de Babilonia: "En el momento en que oigáis sonar el cuerno, el pífano, la cítara, la sambuca, el salterio, la zampoña y toda clase de instrumentos musicales, os prosternaréis y adoraréis la estatua que ha levantado el rey Nabucodonosor" (Dan 3,5), proclama el heraldo; pero esta invitación no es acogida

por los jóvenes hebreos, a quienes se castigará por ello a la pena del horno encendido. A esta cantidad de sonidos alude igualmente el Sirácida al describir la celebración del culto por parte del sumo sacerdote Simón: "Entonces gritaban los hijos de Aarón,/tocaban las trompetas de metal bruñido,/dejando oír un potente sonido,/como memorial ante el Altísimo./Entonces todo el pueblo a una/se apresuraba a postrarse en tierra/para adorar al Señor,/Dios altísimo, omnipotente./También los cantores con sus voces le alababan,/y una dulce melodía llenaba todo el templo" (Si 50,16-18), en donde a los impetuosos toques de la trompeta se contrapone una entonación más suave y tenue.

9. EJECUCIÓN RESPONSORIAL Y ANTIFONAL. *La última cita referida* parece presentar la práctica ejecutiva especial del responsorio o antífona: "una dulce melodía" se habría visto ciertamente apagada por el "potente sonido" de las trompetas, si ambas ejecuciones se hubieran realizado simultáneamente: por eso parece más lógica la alternancia del sonido de la trompeta con las voces del coro. Otros pasajes bíblicos atestiguan con mayor claridad aún la práctica responsorial o antifonal. Nehemías (12, 27ss) describe de este modo la procesión para la dedicación de las murallas de Jerusalén: "Se mandó a buscar a todos los levitas de los lugares donde habitaban para que viniesen a Jerusalén y se pudiese celebrar la inauguración con alegría, con himnos de acción de gracias y con cánticos, al son de címbalos, arpas y cítaras. Acudieron los levitas cantores de los alrededores de Jerusalén... Y repartí en dos grandes coros a los encargados del canto: el primero marchaba por la muralla hacia la derecha..., los sacerdotes iban provistos de trompetas, Zacarías... y sus hermanos... con los instrumentos musicales prescritos por David...; el segundo coro marchaba por la izquierda... Los dos coros se pararon en el templo de Dios... Los cantores entonaron sus himnos bajo la dirección de Yisrajías". Es verdad que el único momento en que se confirma una ejecución musical es solamente en el templo, pero no parece forzado pensar que esos coros iban ya cantando durante el recorrido por las murallas. De aquí la hipótesis de la ejecución antifonal. Esta praxis de ejecución era ya conocida en la época del éxodo de Egipto, y, si se puede ver ya un primer ejemplo de ella en la liturgia de acción de gracias dirigida a Dios después de pasar el mar Rojo, en donde María entona el estribillo "Cantad al Señor, que se cubrió de gloria" (Éx 15,21), alternando con el cántico de Moisés, ya citado por otros motivos, tenemos una nueva confirmación de este hecho en la observación dirigida por el propio Moisés a Josué al bajar del monte Sinaí: "No es griterío de victoria ni griterío de derrota; es griterío de canto" (Éx 32,18). La alternancia de los dos coros es la peculiaridad de la antífona, y quizá para aclarar este aspecto este trozo se ha traducido a veces de forma ligeramente distinta, aunque manteniendo intacto el significado (p.ej., en la Biblia de Jerusalén se lee: "cantos a coro es lo que oigo"). En el Deuteronomio, cuando se recuerdan las maldiciones para los que transgreden la ley del Señor, se describe la ejecución antifonal; ya en la misma distribución sobre los dos montes Garizín y Ebal de los que tenían que bendecir o maldecir parece aludirse a una contraposición de voces: "Tomarán la palabra los levitas y solemnemente, en alta voz, dirán a todos los hombres de Israel: '¡Maldito el hombre que haga un ídolo tallado...!' Y todo el pueblo responderá: '¡Amén!'" La presencia de música está mejor señalada en algu-

nas traducciones que hablan de la "entonación" de los levitas, pero es fácil de imaginarse. Además —como se ha visto— en los momentos de especial solemnidad de la liturgia hebrea se preveían intervenciones musicales.

Por analogía podría verse un caso de ejecución responsorial en el pasaje en que, bajo el aspecto solamente de diálogo, vuelve a proponerse la "renovación de la alianza" entre Dios e Israel en Siquén: "Josué dijo al pueblo: 'Vosotros no podéis servir al Señor...' El pueblo respondió a Josué: '¡No! Queremos servir al Señor'. Entonces Josué dijo al pueblo: 'Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido al Señor para servirle'. Y respondieron: 'Somos testigos'. 'Entonces quitad de en medio de vosotros los dioses extranjeros e inclinad vuestros corazones al Señor, Dios de Israel'. El pueblo respondió a Josué: 'Serviremos al Señor, nuestro Dios, y le obedeceremos'" (Jos 24,19-24).

El siguiente ejemplo de responsorio propone con mayor certeza la presencia de la música, porque se refiere a una práctica sacrificial, y por tanto litúrgica, con plegarias que —como es bien sabido— se cantaban siempre: "Mientras el sacrificio se iba consumiendo, los sacerdotes y todos los demás hacían oración. Jonatán entonaba y los demás, con Nehemías, respondían" (2Mac 1,23). En este sentido puede citarse también la oración nocturna de Tobías cuando éste, después de haber despertado a su futura esposa, la invita a rezar junto con él al Señor: Tobías dirige su plegaria a Dios, y luego "los dos exclamaron: 'Amén, Amén'" (Tob 2,18). También se puede atribuir la ejecución antifonal o responsorial a los cantos mencionados en la Biblia que presentan un claro planteamiento "litánico"; entre ellos destacan el himno de los tres jóvenes condenados al suplicio del horno encendido por Nabucodonosor, y el salmo 136, en los que el segundo hemistiquio de cada versículo se presenta siempre igual (a veces con alguna ligera variante, en el cántico de los tres jóvenes). Precisamente el carácter repetitivo del segundo hemistiquio permite pensar que correspondía a la ejecución del grupo de los fieles, como respuesta al primer hemistiquio propuesto por el oficiante o por el grupo de sacerdotes. En el caso del cántico de los tres jóvenes podría pensarse en el diálogo entre uno de ellos y los otros dos o entre uno solo y el grupo de los tres. Se encuentran otros momentos de planteamiento litánico, por ejemplo, en los Sal 115,9-11; 118,2-4; 135,19-20. Las repeticiones textuales presentes en el salmo 107 (los vv. 6 y 8 son iguales a los vv. 13 y 15, 19 y 21, 28 y 31) pueden hacer pensar igualmente en una repetición musical, y fácilmente sugieren la hipótesis de una ejecución en diálogo.

10. USOS PARTICULARES DE LA MÚSICA. Finalmente he aquí algunas notas relativas a pasajes bíblicos en los que se propone la ejecución musical con una finalidad especial *extramusical*. El sonido de dulces melodías habría tenido propiedades calmantes de efecto seguro si se atribuye algún valor al pasaje en que se lee que "cuando el espíritu maligno asaltaba a Saúl, David tomaba la cítara y tocaba; entonces Saúl se calmaba, mejoraba y el espíritu maligno se alejaba de él" (1Sam 16,23). La hipotética contradicción "espíritu de Dios-espíritu maligno", confirmada por la expresión anterior "espíritu maligno de Dios" en 1Sam 16,16, puede explicarse atribuyéndole a Dios el origen de todo, y también, por tanto, de los asaltos de furor y de locura de Saúl.

La música era considerada como mediación entre Dios y sus profetas.

Eliseo ordena: "'Traedme un arpista'. Y mientras el arpista tañía el arpa, la mano del Señor fue sobre Eliseo, que dijo: 'Esto dice el Señor...'" (2Re 3,15-16). "Yedutún profetizaba al son de la cítara" (1Crón 25,3); según la predicción de Samuel, Saúl tenía que encontrarse en Guibeá "con un grupo de profetas que bajan del alto, precedidos de arpas, tambores, flautas y cítaras, profetizando" (1Sam 10,5).

11. EL SONIDO EN EL ORIGEN DE LA CREACIÓN. Finalmente hemos de recordar un gesto "sonoro", si no musical, sin el cual sólo existiría Dios: la creación del universo, que tuvo lugar porque "Dios ordenó...", "Dios dijo..." (Gén 1,3ss). También Juan comienza su evangelio con el himno: "En el principio existía aquel que es la Palabra, y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios" (Jn 1,1), en donde con el término "Palabra", "Verbo" o "Sabiduría" se entiende algo más allá, más indistinto de todos los sonidos articulares que forman precisamente las palabras: es el sonido primordial, primigenio, señalado a veces de otro modo: el soplo con el que Dios da la vida a Adán. En otras mitologías es el "grito", la "carcajada" del dios Thot origen de lo creado, según los antiguos egipcios; "los cantos (con los que) según el *Rigveda* los Anghiras crearon la luz y el mundo" (M. Schneider, *Il significato della musica*, 21). "La tradición védica habla de un ser todavía inmaterial que desde la quietud del no ser resuena de pronto, convirtiéndose poco a poco en materia, y se hace así mundo creado" (ibid, 19).

Si se tratase con amplitud este tema, podría desbordar fácilmente los límites asignados para la presente voz; por eso invitamos al paciente lector a que consulte obras más especializadas si desea profundizar en este tema.

BIBL.: Las voces o ensayos relativos a los diversos temas, en AA.VV., *Dizionario Enciclopedico Universale della musica e dei musicisti*, "UTET", Turín 1983; AA.VV., *Histoire de la Musique*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Tours 1960-1963; AA.VV., *La musica, enciclopedia storica*, "UTET", Turín 1966; AA.VV., *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (= MGG), Bärenreiter, Kassel 1949-1968; AA.VV., *The New Grow Dictionary of Music and Musicians*, Macmillan, Londres 1980, AA.VV., *The New Oxford History of Music*, trad. it. Feltrinelli, Milán 1962 ss; ALALEONA D., *Studi sulla storia dell'Oratorio musicale in Italia*, Bocca, Turín 1908 (Milán 1945²); AVALLE D'A.S., MOTEROSSO R., *Sponsus, dramma delle vergini prudenti e delle vergini stolte*, R. Ricciardi, Milán-Nápoles 1965; AVENARY H., *Magic, Symbolism and Allegory in Old-Hebrew Sound Instruments*, en "Collectanea Historiae Musicae" II (1956) 21-31; BAYER B., *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs*, Israel Music Institute, Tel Aviv 1963; BIANCHI L., *Carissimi, Stradella, Scarlatti e l'Oratorio musicale*, De Santis, Roma 1969; BINDER A.W., *Biblical Chant, The Sacred Music Press*, Nueva York 1963²; BORREL G., *Les formes de l'Oratoire*, en *Encyclopédie de la Musique* (fundador A. Lavignac) II, Lib. Delagrave, París 1930; BUKOFZER M.F., *La musica barocca*, Rusconi, Milán 1982; ID. *Studies in Medieval and Renaissance Music*, Dent, Londres 1951; CISTELLINI A., *I primordi dell'oratorio filippino in Firenze*, en "Archivio Storico Italiano" (1968); CORBIN S., *L'église à la conquête de sa musique*, Gallimard, París 1960; COUSSEMAKER E. de, *Drames Liturgiques du Moyen Age. Texte et Musique* (reedición anastática de la edición de Rennes, París 1860), Broude Brothers, Nueva York 1964; DAMERINI A., *L'oratorio musicale nel Seicento dopo Carissimi*, en "Rivista Musicale Italiana" 55 (1953) 149-163; DE VITO M.S., *L'origine del dramma liturgico*, Soc. Anonima Ed. Dante Alighieri, Milán 1938; FELLERER K.G., *Oratorium und geistliche Musik in Frankreich*, en *Religiöse Musik in nichtliturgischen Werke von Beethoven bis Reger*, Bosse, Regensburg 1978; GASBARRI C., *L'oratorio filippino (1552-1952)*, Istituto di Studi Romani, Roma 1957; GASTOUÉ A., *Documents pour servir à l'histoire des origines du théâtre musical. Le drame liturgique. Le mystère des vierges folles*, Au bureau d'édition de la "Schola", París 1906; GERSON-KIWI E., *Musique (dans la Bible)*, en *DBS* V; HARDISON O.B., *Christian rite and christian drama in Middle Age*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1965; HILL J.W., *Oratory music in Florence* II. *At san Firenze in the seventeenth and eighteenth centuries*, en "Acta Musicologica" 51 (1979) 246-267; IDELSOHN A.Z., *Jewish Music in its Historical Development*, Henry Holt and Company, Nueva York 1929; ID, *Thesaurus of Hebrew-Oriental melodies*, 10 vols.,

Leipzig 1914-1932; KOLARI E., *Musikinstrumente und ihre Verwendung in Alten Testament*, Helsinki 1947; LAUBE-PRZYGODDA G., *Das alttestamentliche und neutestamentliche musikalische Gotteslob in der Rezeption durch die christlichen Autoren des 2. bis 11. Jahrhunderts*, Bosse, Regensburg 1980; LEICHTENTRITT H., *Geschichte der Motette*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1908; LIPPHARDT W., *Liturgische Drame*, en *MGG* (citada) VIII; LIUZZI F., *Drammi musicali nei secoli XI-XIV*, en "Studi medievali" 3 (1930); ID, *L'espressione musicale nel Dramma liturgico*, en "Studi medievali" 2 (1929); MALINOWSKI S.A. jr, *The Baroque Oratorio Passion*, Università Cornell, 1978; MARCUSSON O., *Comment a-t-on chanté les prèsules? Observations sur la technique des tropes de l'alleluia*, en "Revue de Musicologie" 65 (1979) 119-159; MISCHIATI O., *Per la storia dell'Oratorio a Bologna: tre inventari del 1620, 1622 e 1682*, en "Collectanea Historiae Musicae" 3 (1963) 131-160; MONETA CAGLIO E.T., *Lo Jubilus e le origine della salmodia responsoriale*, S. Giorgio Maggiore, Venecia 1976-1977; MONTEROSSO R., *Testi drammatici del Ms. Lat 1139 della Biblothèque Nationale*, en *Atti del I Convegno di studi sul teatro medioevale e rinascimentale. Viterbo 1976*, Bulzoni, Roma 1976; NOWACKI E., *The latin Psalm motet 1500-1535*, en *Renaissance Studien, Helmuth Osthoff zum 80. Geburtstag*, Schneider, Tutzing 1979; PASQUETTI G., *L'Oratorio musicale in Italia*, Le Monnier, Florencia 1914²; RAUGEL F., *L'Oratorio: formes, écoles et oeuvres musicales*, Larousse, París 1948; REESE G., *La musica nel medioevo*, Sansoni, Florencia 1960; ID., *Music in the Renaissance*, Dent et Sons, Londres 1959²; SACHS C., *The History of Musical Instruments*, Norton, Nueva York 1940; ID., *La musica nel mondo antico*, Sansoni, Florencia 1963; SCHERING A., *Geschichte des Oratoriums*, Beitkopf und Härtel, Leipzig 1911; SCHNEIDER M., *Il significato della musica*, Rusconi, Milán 1981²; SENDREY A., *Music in Ancient Israel*, Philosophical Library, Nueva York 1969; SMITHER E., *The latin Dramatic Dialogue and the nascent Oratorio*, en "Journal of the American Musicological Society" 22 (1967) 403-433; SMITHER H.E., *A History of the Oratorio*, University of North Carolina, Chapel Hill 1977; SMOLDEN, W.L., *The Music of the Medieval Church Drama*, Londres 1977; TOSCHI P., *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, Sansoni, Florencia 1940; WERNER E., *Contributions to a historical study of Jewish music*, Ktav, Nueva York 1976; WERNER E., *The sacred bridge: the interdipendence of liturgy and music in synagogue and church during first millennium*, Da Capo, Nueva York 1979; YOUNG K., *The dramma in Medieval Church*, Oxford 1951².

M. Gallarani

BIENAVENTURANZA/ BIENAVENTURANZAS

SUMARIO: I. *Las bienaventuranzas en general:* 1. La Biblia hebrea; 2. La Biblia griega (los LXX); 3. El judaísmo posbíblico; 4. El NT. II. *Las bienaventuranzas del sermón de la montaña:* 1. La versión de Mateo: *a)* Visión de conjunto, *b)* Los destinatarios, *c)* La promesa; 2. La versión de Lucas; 3. Las bienaventuranzas en la predicación de Jesús: *a)* Sentido cristológico, *b)* Sentido teológico.

Se da el nombre de "bienaventuranza" ante todo, en general (I), a ciertas "sentencias exclamativas, construidas en proposiciones nominales y que comienzan con la palabra *bienaventurado"* (George); en el lenguaje cristiano, este término se aplica más concretamente (II) a la serie de nueve sentencias de este tipo que forman el exordio solemne del sermón de la montaña (Mt 5,3-12) y constituyen una especie de síntesis del mensaje evangélico como programa de vida cristiana. Caracterizadas por su forma literaria, estas sentencias se presentan al mismo tiempo como formas concretas de una manera especial de concebir la felicidad del hombre.

I. LAS BIENAVENTURANZAS EN GENERAL. 1. LA BIBLIA HEBREA. La Biblia hebrea contiene 42 bienaventuranzas, 45 si se cuentan por dos las bienaventuranzas dobles (1Re 10,8; 2Crón 9,7; Sal 144,15), 48 si se incluyen las formas inversas de Prov 14,21; 16,20; 29,18. Las partes de Sirácida que se conservan en hebreo permiten añadir otras ocho. Podrían contarse, además, algunas formulaciones diferentes, pero emparentadas con las otras: Gén 30,13; Prov 3,18; 31,28; Job 29,11; Cant 6,9; Sal 41,3; 72,17; Mal 3,12.

Se advierte enseguida la *distribución* tan desigual de estos textos. La bienaventuranza no ocupa ningún lugar en los textos legislativos y es rara en los libros narrativos (Gén 30,13; 1Re 10,8 = 2Crón 9,7; la de Dt 33,29 se encuentra en un poema) y en los proféticos (Is 30,18; 32,20; 56,2; Dan 12,12; Mal 3,12). En compensación, está abundantemente presente en el Salterio (28 veces), en los Proverbios (13 veces) y en los demás escritos sapienciales.

El origen de la palabra hebrea *'ašrey,* traducida por "bienaventurado", crea algunas dificultades. Se trata aparentemente de un sustantivo masculino plural en estado constructo (seguido por un complemento determinativo). Esta dificultad es aún mayor si se tiene en cuenta que las lenguas semíticas antiguas no conocen esta forma de expresión, y su traducción aramea, *tûbey (tûbay* en siríaco), suscita problemas análogos. Se tiene más bien la impresión de encontrarse ante una especie de interjección que tendría equivalentes en egipcio: un sufijo *wy* le da valor exclamativo con diversos adjetivos. Se plantea entonces la cuestión de saber si la formulación de las bienaventuranzas bíblicas no indicará una influencia de Egipto.

Ha sido objeto de discurso la relación que hay que establecer entre *bienaventuranza* y *bendición.* Más concretamente, se trata de saber si la bienaventuranza no será una especie de derivado de la fórmula que declara que alguien es, o se desea que sea, "bendecido" *(barûk).* Se trata en realidad de dos fórmulas que no es posible confundir: "La bendición es una palabra creadora, que obra lo mismo que denota o significa. La bienaventuranza, por su parte, es una fórmula de felicitación, y supone por tanto la constatación de una felicidad ya realizada o, al menos, en vías de realización" (Lipinski). Está claro que las fórmulas de bendición ocupan en la Biblia un lugar mucho más amplio que las bienaventuranzas; pertenecen a otro registro.

Otra cuestión discutida es la de saber si, dentro del grupo de las bienaventuranzas bíblicas, hay que conceder cierta prioridad o anterioridad a la categoría de las *bienaventuranzas sapienciales,* que traducen las experiencias de la vida corriente sin una dimensión propiamente espiritual, o a la categoría de *bienaventuranzas "piadosas",* que proclaman la felicidad del hombre que pone su confianza en Dios, que se preocupa de agradarle, que goza de su benevolencia y de su protección. De todas formas hay que reconocer que la nota religiosa va unida a las bienaventuranzas desde el momento en que aparecen en la Biblia y que esta nota es allí ampliamente dominante. Desde este punto de vista, una vez más, la bienaventuranza bíblica parece situarse en la prolongación de una antigua tradición egipcia.

Comienza a abrirse una nueva perspectiva, ligada a uno de los rasgos más característicos de la religión yahvista. Esta religión es la de un Dios que hace una promesa que va más allá de la vida terrena de los individuos y que garantiza la intervención con que en el futuro llegará a cambiar el curso de la historia. Él suscita además en el corazón de sus fieles una esperanza que encontrará naturalmente su expresión en las *bienaventuranzas "escatológicas".* Tal es el caso del oráculo relativamente reciente de Is 30,18: "El Señor espera la hora de otorgaros su gracia: por eso se levanta para apiadarse de vosotros, porque el Señor es un Dios de justicia; bienaventurados los que en él esperan". O también en Dan 12,12: "Bienaventurado el que sepa esperar y llegue a mil trescientos treinta y cinco días". Este tipo de bienaventuranzas tendrá una especial importancia en el judaísmo posbíblico y en el NT.

2. LA BIBLIA GRIEGA (LOS LXX).

Los LXX traducen normalmente *'ašrey* por *makários:* 42 veces, más las ocho veces de las partes de Sirácida que se conservan en hebreo; con los libros propios de esta Biblia (sin contar 4Mac) se llega a un total de 60 bienaventuranzas o "macarismos". Hay que añadir a ellas las tres construcciones invertidas de Prov 14,21; 16,20 y 29,18, en donde el traductor utiliza *makáristos;* hay que tener en cuenta además las 17 veces en que se usa el verbo *makarizō* en el sentido de "proclamar dichoso".

Si la forma literaria de las bienaventuranzas no aparece sino muy tardíamente en la Biblia, es, por el contrario, muy antigua y frecuente en la literatura griega, en donde se encuentra corrientemente ya en Homero. Para proclamar la felicidad de los que llamaban ellos "bienaventurados", los griegos poseían varios adjetivos, cada uno de ellos con su propio matiz. En la época helenista, *makários* es prácticamente el único usado, no sin cierta ampliación de su campo semántico: puede entonces designar la felicidad desde muy distintos puntos de vista. Todo lo más lo sustituye a veces el adjetivo verbal *makáristos,* cuando se busca un término más noble. Los LXX se acomodaron al uso de la época. Se puede subrayar que los latinos, que dispo*nen de un vocabulario más diferen*ciado, usan de forma prácticamente equivalente los términos *beatus, felix, fortunatus.*

En conjunto, el panorama general de los macarismos de la Biblia griega sigue siendo, naturalmente, el de la Biblia hebrea: claro predominio de las sentencias propiamente religiosas, sin excluir la presencia de sentencias derivadas de una sabiduría totalmente profana. El cambio más significativo se observa en el aumento del número de bienaventuranzas escatológicas que traducen la esperanza judía. Por eso Is 31,9b adquiere un significado totalmente nuevo: "Esto me ha dicho el Señor: '¡Dichoso el que tiene una descendencia en Sión y gente de su casa en Jerusalén!'" (32,1); esta bienaventuranza sirve de introducción al oráculo siguiente: "He aquí que un rey reinará con justicia..." (32,1). Recordemos también a Job 13,15-16: "Bienaventurados los que te aman (Jerusalén) y los que se alegran de tu paz. Bienaventurados también todos los hombres que lloren tus calamidades, porque se alegrarán en ti, contemplando tu gloria para siempre" (recensión S). Ésta parece ser igualmente la perspectiva de Sab 2,16; 3,13-14.

3. El judaísmo posbíblico. En él se nos ofrece una gran cantidad de bienaventuranzas. Bastarán unos pocos ejemplos. La línea de las bienaventuranzas piadosas de la Biblia tiene su prolongación inmediata en un texto de la cueva 4 de Qumrán que, como el evangelio, enumera una serie de bienaventuranzas. El comienzo del texto se ha perdido desgraciadamente: "... de un corazón puro, y no hay calumnia en su lengua. Bienaventurados los que escogen sus mandamientos y no escogen los senderos de iniquidad. Bienaventurados los que encuentran su gozo en él y no sienten placer en los caminos de iniquidad. Bienaventurados los que lo buscan con manos puras y no lo buscan con corazón mentiroso. Bienaventurado el hombre que ha adquirido la sabiduría y camina en la ley del Altísimo, establece su corazón en sus caminos, no se desanima por sus castigos y acepta sus golpes con buen corazón".

Se asiste sobre todo a un gran florecimiento de macarismos escatológicos. Por ejemplo, éste que data de hacia el 140 a.C.: "¡Dichoso el que, hombre o mujer, viva en aquel tiempo!" *(Oráculos sibilinos* III, 371). O bien éstos, en los *Salmos de Salomón* (por el 60 a.C.): "¡Dichosos los que vivan aquellos días, para contemplar la felicidad que concederá Dios a Israel reuniendo a las tribus!" (17,44), "Dichosos los que vivan aquellos días, para contemplar los beneficios que el Señor concederá a la generación futura, bajo el cetro corrector del Cristo Señor, en el temor de su *Dios" (18,6). A comienzos de nuestra* era, la *Asunción de Moisés* recuerda la intervención de Dios que toma la defensa de su pueblo, y exclama: "¡Entonces serás dichoso, Israel! Montarás sobre la espalda y las alas del águila" (10,8). Y en la sección de las "parábolas" del *Libro de Henoc* etiópico: "Dichosos vosotros, justos y elegidos, porque vuestra herencia es gloriosa" (58,2).

4. El NT. En el NT se utiliza 50 veces el adjetivo *makários.* En seis casos no se trata de bienaventuranzas (He 20,35; 26,2; 1Cor 7,40; 1Tim 1,11; 6,15; Tit 2,13). Los otros 44 casos pertenecen al género "bienaventuranzas" de una forma más o menos pura. Se subdividen de la manera siguiente: Mt 13; Lc 15; Jn 2; Rom 3; Sant 2; 1Pe 2; Ap 7. Con ellos hay que relacionar dos usos de *makarízō,* "proclamar dichoso" (Lc 1,48; Sant 5,11) y tres de *makárismos,* "macarismo" o "bienaventuranza" (Rom 4,6.9; Jds 4,15).

Pablo, que toma prestados de los Salmos dos de sus macarismos, permanece en la lista de las bienaventuranzas piadosas (Rom 4,6.7.8.9; 14,22). Puede reconocerse el eco de la tradición sapiencial en Jn 13,17 y en Sant 1,25; 5,11. Predomina allí evidentemente la perspectiva escatológica. Ésta sigue siendo de ordinario una escatología futura: Mt 5,3-12; 24,46; Lc 6,20-22; 12,37-43; 14,14-15; 23,29; Sant 1,12; 1Pe 3,14; 4,14; Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7-14. Pero con la persona y la misión de Jesús la escatología ha entrado en la historia, de forma que la felicidad del mundo futuro se hace ya realidad presente para los creyentes. Así pues, son bienaventurados los ojos de los discípulos, que tienen el privilegio de ver lo que están viendo (Lc 10,23; Mt 13,16); es bienaventurado Pedro, que ha recibido del Padre la revelación del Hijo (Mt 16,17); son bienaventu*rados aquellos para los que Jesús no* es ocasión de escándalo (Mt 11,6; Lc 7,23); son bienaventurados los que creen sin haber visto (Jn 20,29). Pero sobre todo es bienaventurada la madre del Salvador, porque ha creído (Lc 1,45.48); éste es también el presupuesto que da todo su significado a la doble bienaventuranza de Lc 11, 27-28.

Vemos entonces cómo las bienaventuranzas se convierten en el vehículo del mensaje cristológico. Lo que está expresamente dicho en un pequeño número de las mismas podría encontrarse también, de modo implícito, en otras bienaventuranzas escatológicas. Tal es el caso, a nuestro juicio, de las bienaventuranzas del sermón de la montaña.

II. Las bienaventuranzas del sermón de la montaña.

1. La versión de Mateo. Mt 5,3-20 enumera una serie de nueve bienaventuranzas, "las bienaventuranzas" por excelencia, el programa del buen cristiano.

a) *Visión de conjunto.* La serie se compone ante todo de ocho sentencias cortas, construidas todas ellas según el mismo modelo: la proclamación de "¡bienaventurado!", la categoría de personas a las que se aplica, el motivo de su felicidad. Como conclusión, una última bienaventuranza completa las anteriores con el desarrollo que se le da; y también por el hecho de que no habla ya en general, sino que interpela directamente a los discípulos de Jesús, dirigiéndose

a ellos en segunda persona. Hay que notar además que, como la octava bienaventuranza, esta última concierne a unas personas que han de sufrir persecuciones. Así pues, no se trata de una categoría de "bienaventurados" totalmente nueva, sino más bien de una indicación complementaria sobre los destinatarios de la octava bienaventuranza.

La unidad literaria de las ocho bienaventuranzas breves la da la presencia de una inclusión, ya que la octava bienaventuranza repite la promesa de la primera: "porque de ellos es el reino de Dios". Otro detalle estilístico demuestra que estas bienaventuranzas se subdividen en dos grupos de cuatro: en efecto, la cuarta y la octava evidencian el mismo término característico, designando a "los que tienen hambre y sed de *justicia*" y a los que "son perseguidos por su *justicia*".

El doble uso de la palabra "justicia" es significativo porque caracteriza al mismo tiempo la función de la serie de las bienaventuranzas en relación con el gran discurso al que introducen y la orientación general del pensamiento que las inspira. Tomado en conjunto, el sermón de la montaña, primero de los cinco discursos de Jesús intercalados en el evangelio de Mateo, se presenta como una enseñanza sobre la "justicia" que Jesús exige de sus discípulos y que es la condición para entrar en el reino de los cielos; recordada en 5,6 y 10, la palabra "justicia" se repetirá en 5,20 y 6,1.33. Encontramos un equivalente suyo en la declaración de 7,21; "Entrará en el reino de Dios el que hace la voluntad de mi Padre celestial". Se define la justicia precisamente como cumplimiento de la voluntad divina. Las bienaventuranzas constituyen una primera descripción concreta de las exigencias de Dios respecto al hombre.

b) *Los destinatarios.* El acento se pone en las disposiciones interiores que conforman al hombre con la voluntad de Dios: de las ocho bienaventuranzas, hay seis que conciernen directamente a estas disposiciones. Las dos bienaventuranzas *activas,* la de los misericordiosos y la de los que trabajan por la paz, designan prácticas que manifiestan igualmente las disposiciones del corazón: las que deben inspirar al cristiano en sus relaciones con el prójimo. Las otras seis bienaventuranzas cualifican más bien la actitud del creyente ante Dios.

— Tal es el caso, evidentemente, de las dos bienaventuranzas que hablan de la */ justicia,* entendiendo por ella la conformidad con la voluntad divina; una conformidad a la que aspira el creyente con toda su alma, una aspiración ardiente bien expresada por la imagen del hambre y de la sed corporales (v. 6) y una conformidad de la que no puede apartarlo ninguna persecución por parte de los hombres (v. 10).

— Y es también el caso de las dos bienaventuranzas de los "pobres de espíritu" y de los *afables* o *mansos,* que traducen la misma palabra hebrea *'anawîm,* poniendo de relieve de dos maneras distintas sus resonancias religiosas. Se trata de esa "pobreza" espiritual, que se tenía igualmente en alta consideración entre los monjes judíos de Qumrán, integrada por humildad y serena paciencia, sumisión total y confiada, y que sólo es posible a través de un perfecto desprendimiento de sí.

— Es también el caso de los "limpios de corazón": los que no se contentan con la pureza ritual y exterior que requería el judaísmo para poder participar en las ceremonias del culto, sino que se entregan a una rectitud interior total, a una rectitud absoluta que excluye toda doblez y todo repliegue sobre sí mismo.

— La interpretación de la bienaventuranza de los *afligidos* tiene que tener en cuenta, evidentemente, este contexto. Por tanto, no se trata aquí (como en Lucas) de personas que *lloran* por causa de motivos exteriores, independientes de su voluntad, sino de personas que *se afligen* delante de Dios, negándose a entrar en componendas con los goces falsos de un mundo pecador y que ponen toda su esperanza en el mundo futuro.

c) *La promesa.* Precisamente en relación con este mundo futuro es como la segunda parte de todas las bienaventuranzas señala el motivo por el que se califica de *dichosos* ya desde ahora a los hombres que pertenecen a la categoría de los enunciados. Ésta es claramente la perspectiva de las siete bienaventuranzas que se expresan en futuro; las actitudes y el comportamiento de los justos serán el criterio según el cual Dios los juzgará y los recompensará en el último día. No es distinto el sentido del presente que figura en la primera y en la octava bienaventuranzas ("de ellos es el reino de Dios") y en la nona ("vuestra recompensa es grande en los cielos"). Desde el momento presente, el reino de los cielos pertenece a los pobres de espíritu y a los que son perseguidos por causa de su justicia, aun cuando tengan que esperar todavía para entrar en posesión del mismo; para ellos lo tiene ya Dios *preparado* (Mt 25,34).

La felicidad que proclaman las bienaventuranzas está ligada, por consiguiente, a una esperanza y descansa en la garantía de la palabra de Jesús. El acceso a esta felicidad está ya concedido a los que llevan a cabo en su vida concreta las exigencias que se expresan en la primera parte de cada una de las bienaventuranzas.

2. La versión de Lucas. Lc 6,20-23, que se limita a cuatro bienaventuranzas, se sitúa en un nivel totalmente diverso; esta diversidad está confirmada y acentuada en los cuatro "¡ay!" que corresponden aquí a las bienaventuranzas (6,24-26).

Hablando directamente a los discípulos en segunda persona ("vosotros"), estas bienaventuranzas los describen como personas que son pobres en contraste con otras que son ricas, como personas que pasan hambre en oposición a otras personas que están saciadas, como personas que lloran en oposición a otras personas que ríen, como personas, en fin, que son objeto de toda clase de malos tratos en contraposición con otras personas que reciben toda clase de lisonjas y consideraciones. Evidentemente, en este caso no se trata ya de disposiciones espirituales, sino de condiciones exteriores, económicas y sociales, sumamente penosas. Las tres primeras bienaventuranzas, en particular, no indican tres categorías distintas, sino un mismo y único grupo, en el que los pobres son al mismo tiempo aquellos que sufren el hambre y cuya aflicción provoca lágrimas. La misma situación miserable es considerada simplemente desde tres puntos de vista diferentes.

Esta otra versión de las bienaventuranzas tiene, en Lucas, una estremecedora ilustración en la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón (16,19-31). Las palabras de Abrahán parecen un eco particular de las bienaventuranzas cuando declaran al rico que está sufriendo atrozmente sed entre las llamas del infierno: "Hijo, acuérdate que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, por el contrario, males. Ahora él está aquí consolado, y tú eres atormentado" (v. 25). En ambos textos se trata de la misma inversión de las situaciones, siendo accesorio que Abrahán subraye el lugar de esa inversión ("aquí" en oposición a la tierra), mientras que las bienaventuranzas en san Lucas ponen el acento en la diversidad

del tiempo *(ahora,* que opone cuatro veces la vida presente a la vida futura).

Ciertamente hay que evitar dar un peso excesivo a la condenación que sufren los ricos. La parábola que precede a la del rico epulón ha demostrado con toda claridad que el buen uso del dinero es realmente posible: consiste en repartirlo entre los pobres para convertirlos en amigos que los acojan en las moradas eternas (16,9). Y se encontrará un poco más adelante en el evangelio el ejemplo de un buen rico en la persona de Zaqueo (19,1-10). La infelicidad que puede tener su origen en la riqueza —lo sabe muy bien Lucas— consiste precisamente en eso: en que tiende a cerrar el corazón del rico a las invitaciones de Dios y a las invocaciones de los pobres.

Cabe preguntarse si la severidad que demuestra Lucas en relación con los ricos se ha visto influida por la experiencia de la Iglesia primitiva y por lo que él mismo pudo tener en su comunidad cristiana. Está claro que hay que ver en ella la contrapartida de un amor de predilección reservado a los pobres, a los débiles, a los pequeños, y reconocer allí un reflejo de la actitud que había mantenido siempre Jesús y que Jesús no vacilaba en atribuir a Dios.

3. LAS BIENAVENTURANZAS EN LA PREDICACIÓN DE JESÚS. La profunda diversidad de perspectivas que separa estas dos versiones de las bienaventuranzas que figuran como frontispicio del discurso inaugural de Jesús suscita un problema que no es posible solucionar ni con un intento de conciliación ni con la hipótesis de la dependencia de una versión respecto a la otra. Nos encontramos ante dos interpretaciones que explicitan en dos sentidos divergentes un mismo mensaje inicial. Para poder encontrar este punto de partida de la tradición de las bienaventuranzas del sermón de la montaña y darnos cuenta del sentido cristológico y teológico que tenía al principio, tenemos la fortuna de poder apelar a un tercer testigo. En efecto, parece probable que en su tenor original estas bienaventuranzas querían referirse al oráculo profético de Is 61,1-3.

a) *Sentido cristológico.* Lucas captó perfectamente la importancia capital de este oráculo, que cita expresamente en el momento en que, en Nazaret, comienza Jesús su ministerio público: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). La cita se cierra antes de llegar a una parte de una frase que interesa a las bienaventuranzas: "A consolar a todos los afligidos" (Is 61,2); y es precisamente a estos "afligidos de Sión" a los que el versículo 3 dirige su atención. Jesús alude a este texto en su respuesta a los mensajeros de Juan Bautista: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: ... se anuncia el evangelio a los pobres" (Mt 11,5; Lc 7,22). Pedro recuerda igualmente este texto en su discurso en la casa del centurión Cornelio (He 10,38).

Is 61,1-3 da a comprender de este modo la asociación de ideas que hace de los *pobres* y de los *afligidos* los destinatarios privilegiados del anuncio del evangelio. No se puede olvidar que el contexto de este oráculo, la segunda mitad del libro de / Isaías, da igualmente una explicación de la asociación tan característica que hace del *reino de Dios* el objeto propio de este *evangelio.* Vemos establecerse así, a través del tema del *evangelio,* una relación privilegiada entre los pobres [/ Pobreza] y el / reino de Dios.

Ciertamente, la primera bienaventuranza no dice que Jesús anuncie a los pobres la buena nueva del reino de Dios. Pero al afirmar: "Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de Dios", Jesús no hace más que actualizar la promesa de Is 61,1. De este modo se presenta a sí mismo como el mensajero divino en el que se cumple la profecía: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido..." Por eso las bienaventuranzas asumen la importancia de una proclamación mesiánica. Al proclamarlas, Jesús se identifica con el personaje del que hablaba el profeta. Se comprende así su elevado significado cristológico, que hay que reconocerles.

b) *Sentido teológico.* También es importante darse cuenta de que las bienaventuranzas hablan de Dios, y en este sentido tienen un significado "teológico". No hay que olvidar que la expresión "reino de Dios" no es más que una falsa abstracción; en realidad significa a Dios, que se manifiesta como rey. Aquí se presupone que Dios no se mostrará plenamente rey más que el día en que ponga fin al sufrimiento de los pobres. Porque, tanto en la concepción bíblica como en la de todo el medio Oriente antiguo, un rey no es verdaderamente digno de su nombre y de su cargo más que en la medida en que asegure la justicia y la paz a todos sus súbditos y ante todo, naturalmente, a los que no están en disposición de procurárselas por sí solos: el pobre; pero también la viuda, el huérfano y el forastero, es decir, todos los débiles y los indefensos, expuestos a la opresión de los violentos.

En este contexto de pensamiento, la razón de ser del privilegio de los pobres no debe buscarse tanto en las virtudes o en los méritos particulares de estos desdichados; se encuentra, por el contrario, en el hecho de que Dios toma en serio sus prerrogativas reales. Como desea ser un rey justo y bueno, por eso Dios toma bajo su protección al pobre, a la viuda y al huérfano, procurando hacer de ellos los primeros beneficiarios de su reino. La situación desgraciada de esa gente no es digna de su justicia real; él manifestará su reino poniendo fin a la injusticia colectiva de la que son víctimas. Esto es lo que tiene que recordar la promesa: "De ellos es el reino de Dios". No se trata de algo que poseer, sino de alguien que se hará cargo de ellos eficazmente.

La proclamación "Dichosos los pobres..." y las que la acompañan aparecen así como otras tantas expresiones concretas de la buena nueva: "El reino de Dios está aquí, en medio de vosotros". Este mensaje fundamental *(kérygma),* que revela el significado teo-lógico y cristo-lógico del momento presente de la historia de la salvación, es también el presupuesto a partir del cual se pueden comprender las relecturas catequéticas que tienen su testimonio en las versiones de Mateo y de Lucas. Es normal que, en la predicación cristiana, el mensaje de fe desemboque en una catequesis que explicite sus consecuencias para la vida diaria. Pero también es importante que las aplicaciones pastorales no hagan perder de vista el mensaje doctrinal que tienen que reflejar.

BIBL.: Diccionarios: BERTRAM G., HAUCK F., *makários,* en *GLNT* VI, 977-998; CAZELLES H., *'ašre,* en *DTAT* I, 480-484; STRECKER G., *makários,* en "Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testaments" II (1981) 925-932. Estudios: CAMACHO F., *La proclama del Reino,* en "Communio" 16 (1983) 151-181; DUPONT J., *Le Beatitudini* I. *Il problema letterario,* Ed. Paoline, Roma 1972 (especialmente 1019-1042); II. *Gli evangelisti,* 1977; ID, *Béatitudes égyptiennes,* en "Bib" 47 (1966) 185-222; ID, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres,* en AA.VV., *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV settimana biblica,* Paideia, Brescia 1978, 127-189; ID, *El mensaje de las bienaventuranzas,* Verbo Divino,

Estella 1979; George A., *La "forme" des béatitudes jusqu'à Jésus,* en AA.VV., *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert,* Bloud et Gay, París 1957, 398-403; Hendrickx H., *El sermón de la montaña,* Ed. Paulinas, Madrid 1986; Légasse S., *Les pauvres en esprit. Evangile et non-violence,* Cerf, París 1974, 19-53; Lipinski E., *Macarismes et psaumes de congratulation,* en "RB" 75 (1968) 321-367; López Melús F.M., *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana,* Sígueme, Salamanca 1988; Six J.F., *Las bienaventuranzas hoy,* Ed. Paulinas, Madrid 1989²; Strecker G., *Les macarismes du discours sur la montagne,* en AA.VV., *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Duculot, Gembloux 1972, 185-208; Vattioni F., *Beatitudini, povertà, ricchezza,* Ancora, Milán 1966.

J. Dupont

C

CANON

/ Escritura I

CANTAR DE LOS CANTARES

Sumario: I. *"El libro más santo de todos".* II. *Oscilaciones hermenéuticas:* 1. Estructura fluida; 2. ¿Alegoría, rito, drama, canto nupcial? III. *Siguiendo el esplendor del Cantar:* 1. Una breve ojeada; 2. Dos pasajes ejemplares. IV. *El Cantar y la tradición.*

I. "EL LIBRO MÁS SANTO DE TODOS". Rabbi Akiba (muerto el año 135 d.C.) había dicho: "El mundo entero no es digno del día en que se le dio el Cantar a Israel. Todos los libros de la Biblia son santos, pero el Cantar es el más santo de todos". Un siglo más tarde, uno de los mayores exponentes de la exégesis cristiana del siglo III, Orígenes, le hacía eco en sus *Homilías al Cantar:* "Dichoso el que penetra en el Santo, pero mucho más dichoso el que penetra en el Santo de los santos. Dichoso el que comprende y canta los cantares de la Escritura, pero mucho más dichoso el que canta y comprende el Cantar de los Cantares" *(PG* 13,37).

La tradición judía —aunque con algunas vacilaciones— y la cristiana han acogido este "Cantar" por excelencia (la expresión hebrea "Cantar de los cantares" es un superlativo de excelencia) como la celebración no sólo del amor de una pareja, sino que ha transcrito el simbolismo nupcial en clave teológica siguiendo un procedimiento que había utilizado ya la profecía, desde Oseas (c. 2) hasta Jeremías (2,2; 3,1ss), desde Ezequiel (c. 16) hasta el Segundo y el Tercer Isaías (Is 54; 62,1-5). El texto se convertía de este modo en el compendio cifrado de la relación de alianza y de amor que existía entre Yhwh y su pueblo.

Pero el punto de partida del Cantar es profundamente terreno y humano; es como el desarrollo de aquel primero y eterno cántico de amor que asoma en los labios del hombre de todos los tiempos y de todas las tierras (el *ha-'adam,* el Hombre) cuando encuentra a su mujer: "¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada *'iššah*-hembra porque ha sido tomada de *'iš*-hombre" (Gén 2,23). Como escribía L. Alonso Schökel, "él y ella, sin un verdadero nombre, son todas las parejas de la historia que repiten el milagro del amor". El amor humano puede convertirse en paradigma para el conocimiento de Dios, que es amor (1Jn 4,8.16); y es entonces el amor humano en su realidad total, en su corporeidad y espiritualidad, en su entramado de eros, de poesía, de gozo, de espíritu, de vida, el que sostiene la estructura simbólica del Can-

tar. El amor humano en sí mismo habla de Dios: si existe el amor, existe Dios; en la vida terrena, el que ama conoce a Dios (1Jn 4,8) y lo irradia revelándolo a la humanidad.

Así pues, en el centro del Cantar está el amor de dos jóvenes que expresan con sencillez, con naturalidad y con calor su pasión y su intimidad: "Gritos de júbilo y algazara, los cantos del esposo y de la esposa" (Jer 7,34; 16,9; 25,10). Precisamente por la absoluta universalidad de esta experiencia, el poeta convoca a todo cuanto hay de bello escrito sobre el tema: son innegables las influencias egipcias, mesopotámicas y cananeas —es decir, "laicas"—. Se convoca también a la naturaleza: los paisajes, las flores, las plantas, las viñas, los collados en su simbolismo riquísimo y multicolor. La atmósfera es la de primavera: entusiasta y feliz. El horizonte está poblado de animales: palomas, gacelas, leones, zorras, leopardos, mientras que los perfumes y las esencias aromáticas impregnan todo el aire, que se carga de sensualidad. La misma corporeidad está presente con toda su fuerza, con su esplendor y con sus secretos: las deliciosas descripciones del cuerpo femenino en el capítulo 4 y del masculino en el capítulo 5 se transforman en una especie de alfabeto de las maravillas del mundo y del gozo de vivir.

II. OSCILACIONES HERMENÉUTICAS. Puesto bajo el patronato de Salomón según una constante de la literatura sapiencial, el Cantar tiene una superficie lingüística muy fluida: junto a arcaísmos que pueden remitir a la antigua época monárquica, se descubren elementos posexílicos, como los aramaísmos (en 1,6.7.11.17; 2,9.11.13; 3,2.8; 5,3; 6,11; 7.3; 8,5), o el uso de términos persas (en 1,12; 3,9; 4,13; 4.14; 5,16; 6,11).

¿Obra arcaica de redacción posexílica o más bien obra posexílica (quizá incluso del tardío posexilio, siglos IV-II a.C.) con fuentes antiguas o conscientes arcaísmos? La mayor parte de los exegetas parece inclinarse ahora por la segunda parte de este dilema, pero el Cantar sigue siendo un escrito pluriforme y móvil. Como escribía O. Loretz [/ Bibliografía], "es de esperar que en los cantos de amor del Cantar lo viejo se mezcle con lo nuevo, lo arcaico con lo moderno".

1. ESTRUCTURA FLUIDA. Aunque son muchos los que utilizan este término, no es justo definir el Cantar como una obra "antológica", ya que no puede ser catalogado como recopilatorio y escolar el movimiento libre y ramificado de la poesía amorosa. Esta poesía asume esquemas hereditarios, pero les da siempre un espíritu nuevo; su función es siempre la de tender hacia lo inefable y lo total, y el mundo semita lleva a cabo esta función a través de la acumulación horizontal de los símbolos, de los vocablos, de las emociones. Por otra parte, el Cantar, como Job, parece ser en muchos aspectos una obra "abierta", un "work in progress", a cuya consumación y enriquecimiento se invita también a los lectores, de manera que la redacción asume casi el significado de una primera redacción. No impresionan entonces las reiteraciones (2,6 y 8,3; 2,17 y 8,14), los estribillos (2,7; 3,5; 8,4), los duplicados y la repetición de imágenes. El mismo planteamiento "musical", propio de la estilística y de la métrica hebrea, da origen a aproximaciones sorprendentes de términos y de imágenes que no tienen ninguna consistencia en una versión. El recurso a unos 50 *hapax* quiere hacer más sofisticado y más noble el modo con que se expresa la fascinación interior, mientras que paradójicamente el metro elegíaco de la *qînah* (3+2 acentos) sirve de base a una poesía que es toda ella alegría, fastuosidad y luz. La repetición integral de una escena, el nocturno de 3,1-4 y 5,2-7, tiene ciertamente la fuerza del *crescendo* y de la tensión.

Por estos y por otros datos resulta evidente la dificultad de definir un plan de lectura orgánico dentro de la obra: junto a señales estructurales muy claras hay dispersiones absolutamente libres. A veces las escenas se confían a secuencias progresivas, mientras que otras veces se repliegan dentro de sí mismas en una especie de melopea oriental dirigida por una espiral poética y sonora casi infinita. Observaba justamente D. Colombo [/ Bibl.]: "Cada una de las partes representa una variación del único tema que sugiere palabras y cantos: el amor humano entre dos jóvenes que se buscan y se esconden es fuente para ellos de gozo ilimitado y de dolor candente" (p. 27). Sin embargo, precisamente por una lógica poética subterránea que parece sostener el desarrollo del poema, todos los exegetas se dejan llevar por la tentación de señalar o bien estructuras claras o al menos filones musicales en los que se entrelazan variaciones y contrapuntos. Podríamos presentar decenas y decenas de propuestas estructurales hechas por diversos autores. Sólo citaremos algunas de las más significativas, para mostrar la fluidez de la construcción del texto poético del Cantar.

El esquema septenario ha tenido mucho éxito (D. Buzy, R. Gordis, R.E. Murphy, D. Lys, etc.). He aquí, por ejemplo, cómo distingue Lys sus siete poemas nupciales: I) 1,2-2,7; II) 2,8-17; III) 3,1-5,1; IV) 5,2-6,3; V) 6,4-7,10; VI) 7,11-8,4; VII) 8, 5-14.

J.Ch.Exum, por el contrario, está convencida de que es posible aislar en el texto del Cantar un cuadro puntual de referencias. He aquí una visualización simplificada de su propuesta:

A) 1,1-2,6: canto de entrada.
B) 2,7-3,5: primer canto del *corpus* de la obra.
C) 3,6-5,1: segundo canto.
B') 5,2-6,3: tercer canto, paralelo al primero.
C') 6,4-8,3: cuarto canto, paralelo al segundo.
A') 8,4-14: canto final.

M.H. Segal propone la idea de una estructura interna, ligada a un *crescendo* musical que se basa en dos movimientos progresivos: el primer haz temático avanza hasta 5,1, en un flujo cada vez más intenso, que alcanza su cima en 5,1 con la unión entre los dos jóvenes; a partir de 5,2 se recogen los motivos de la primera fase ampliándolos, acelerándolos, incrementándolos, intensificándolos.

No cabe duda de que estos ocho breves capítulos exigen aún mayor estudio; por ahora lo decisivo es creer en el rigor de su poesía, que tiene su propia lógica auténtica, pero posee además aquella ductilidad que impide toda cristalización demasiado geométrica de una materia literaria incandescente como es la del Cantar.

2. ¿ALEGORÍA, RITO, DRAMA, CANTO NUPCIAL? Quizá uno de los problemas más discutidos y uno de los interrogantes que ha obtenido respuestas más abundantes y variadas haya sido el del registro exacto según el cual hay que leer el Cantar.

Una justificación explícita o inconsciente de la carga "erótica" de la obra ha movido ya desde muy antiguo a una fuerte corriente exegética a leer el Cantar como una *alegoría* compleja. El símbolo perdía su gancho concreto y se transformaba en metáfora de valores espirituales. A esto ayudaba además la aplicación teológica tradicional del simbolismo

nupcial, realizada por el profetismo. Así, para el *Targum* el Cantar es una reedición esmaltada de la historia de Israel desde el Sinaí al destierro de Babilonia, al retorno y, finalmente, a la llegada de la era mesiánica. Es clásico el esquema según el cual los dos protagonistas del Cantar no son sino Yhwh e Israel; es ejemplar en este sentido el comentario propuesto por los tres autores Robert, Tournay y Feuillet. Es verdad que muchos de los elementos del Cantar son alusivos a la realidad de Israel, a su templo, a la tradición davídica, etc.; pero este velo impide reducir la entidad en sí de la obra a una simple parábola teológica. La interpretación alegórica se desencadenó libremente con la exégesis patrística, cuando la mujer del Cantar adquirió los rasgos de María, de la Iglesia, del alma justa, anteriormente "negra" por el pecado y luego "hermosa" por la gracia (1,5), mientras que todas las alusiones al vino se convertían en otras tantas referencias a la eucaristía.

El Cantar como *expresión ritual* de un acto de culto de la fertilidad: las liturgias cananeas, fenicias, mesopotámicas de la fecundidad con sus hierogamias entre parejas divinas (Tammuz-Ištar/ Adón-Astarté) constituirían el trasfondo sobre el que se desarrolla el Cantar, que sería entonces un texto sincretista cuyos dioses son quizá *dôd,* Amado, y Salomón-Salem. He aquí cómo H.H. Roowley [/ Bibl.] describe el ritual de la fertilidad de Tammuz-Ištar: "Un hombre representaba al dios y una mujer a la diosa. En forma de drama ritual se representaban la muerte del dios, su bajada al mundo infernal, la bajada de la diosa en su busca, el deterioro invernal de la naturaleza, la liberación del dios, el retorno a la tierra y a la vida. El rito culminaba con las bodas y la unión sexual entre la pareja que representaba al dios y a la diosa, con el acompañamiento de una danza ritual y de orgías licenciosas, cuya finalidad era, sin embargo, la realización del milagro anual de la reproducción en la naturaleza" (p. 224). Pero la liturgia original cananea se ha convertido totalmente en el Cantar en una celebración del señorío de Yhwh sobre la naturaleza. Posteriormente, en una última etapa redaccional, el texto se vio secularizado, transformándose en un canto del amor humano "sic et simpliciter". Esta reconstrucción, que se apoya en escasos elementos reales del texto (entre otras cosas, en el Cantar está prácticamente ausente el nombre de Yhwh y la obra se muestra profundamente "humana" en su punto de partida), ha sido reelaborada en sentido muy distinto en el comentario de M. Pope, para quien la relación habría de establecerse con las liturgias fúnebres orientales, que conocían formas orgiásticas (Am 6,4-7; Jer 16,6-9). Se explicaría entonces la mención de la "casa del vino" en Cant 2,1, con otras alusiones a la embriaguez. También sería significativa la conexión amor-muerte de 8,6. Sin embargo, es evidente que la debilidad de estos símbolos, que pueden tener muy bien una óptima explicación en otro sentido *(éros-thánatos,* por ejemplo), no es capaz de explicar la riqueza policroma del Cantar.

Para otros exegetas es posible hojear el Cantar como si fuera una *expresión dramática;* como una especie de pieza teatral recitada por actores diversos con la intervención de un coro, con cambios de escena, con entreactos y con un montaje un tanto surrealista, pero bastante vigoroso. Él y ella, los dos protagonistas, entablan un diálogo que puede tener una trama y también un desenlace. He aquí cómo un autor ha propuesto la secuencia dramática entre los dos, idealizados en el rey Salomón y en la pastorcilla Sulamitis. El rey se encuentra con la muchacha y se enamora perdidamente de ella a través de diversos pasos, que del nivel sexual van pasando, a través del eros, hasta el espiritual. Llegados a palacio, en Jerusalén, celebran las bodas en un idilio dulcísimo. Pero hay incluso quienes no se contentan con esta reducción a lo esencial y piensan en un triángulo: Salomón, la pastorcilla y su novio. Salomón, apoderándose de la muchacha, se la lleva a palacio, pero inútilmente; el corazón de la pastorcilla sigue latiendo por su amado, y el rey se ve obligado a reconocer la fuerza del amor, superior a todos los lujos y a todos los éxitos. Es obvio que estas reconstrucciones no nacen del texto, sino que se sobreponen a él; el texto sigue siendo mucho más sobrio y recatado, aunque se desenvuelva en una forma muy viva y dialógica, muy lejos, sin embargo, de una escenificación dramática.

Llegamos así a la interpretación más clásica, la de los *cantos nupciales,* propuesta ya por uno de los representantes más inteligentes de la escuela exegética antioquena: Teodoro de Mopsuestia (muerto en el 428). En 1873, J.G. Wetzstein, cónsul de Prusia en Damasco, intentó comparar las ceremonias nupciales de los beduinos y de los campesinos sirios con las que se vislumbran en el Cantar: fiestas de siete días (Jue 14,10ss), coronación del esposo y de la esposa con el título de rey y reina, la mesa llamada "trono", la danza de los "dos campos" (7,2), los himnos para describir la belleza de la esposa y la fuerza del esposo. A propósito de este último punto hay que recordar que existe en la poesía árabe un género literario conocido como el *wasf:* poemas eróticos impregnados de simbolismos atrevidos, pero además con un valor alegórico; con ellos podrían relacionarse Cant 4,1-7; 5,10-16; 6,4-10; 7,2-10; cf Gén 6,2; 12,11-14; 24, 16; 26,7-8; 29,17; Dt 21,11; 2Sam 11, 2ss; 13,1; 14,27; 1Re 1,3ss; Est 1,11; 2,7; Job 42,15; Sal 45,12). A pesar de la distancia cultural y cronológica, se puede admitir la permanencia de algún acto y esquema poético constante. Pero el Cantar es quizá simplemente *poesía amorosa,* sin ninguna referencia puntual a una celebración nupcial y a su aparato ritual.

Por el contrario, es interesante destacar que el poeta ha recurrido al rico arsenal de la poesía nupcial y erótica (incluso sagrada) del antiguo Oriente, especialmente de Egipto. De la colección de estos cantos que ha hecho G. Nolli escogemos este pasaje de los *Cantos de la gran alegradora del corazón* (papiro Chester Beatty I), que hay que comparar con Cant 4,1ss y 7,2ss; "Única, hermana sin par, bella sobre todas, he aquí que ella es como Sotis (la hermosa Sirio), resplandeciente al comienzo de un buen año. De claridad excelente, radiante de piel, hermosa de ojos al mirar, dulces sus labios al hablar, no tiene palabras de más. Larga de cuello y radiante de pecho, de verdadero zafiro sus cabellos, sus brazos vencen el oro, sus dedos son como lotos; esbelta de talle, estrechamente ceñida en la cintura, sus piernas muestran su belleza; noble al andar cuando camina sobre la tierra, venció a mi corazón con su caminar. Por ella el cuello de todos los hombres se vuelve a mirarla; ¡feliz el que la abrace por completo!" No faltan otros paralelos, incluso iconográficos (Gerleman); pero la sobriedad del Cantar y la "espiritualidad" de sus páginas impiden cualquier desviación sexual o sacral, como se subrayó anteriormente al hablar de la interpretación "cultual". El Cantar es ciertamente un himno múltiple y variopinto al amor humano; pero lo es de una forma ya abierta a una trasposición teológica, aun cuando ésta, como se ha dicho [/*supra,* I], aparezca sobrentendida y no explícita en el texto. El Cantar es la celebración del amor nupcial en

su valor de plenitud humana y de significación.

III. SIGUIENDO EL ESPLENDOR DEL CANTAR. La lectura exegética del Cantar requiere un gran esfuerzo a nivel lingüístico, estilístico y sobre todo simbólico. Más fácil resulta la aproximación a su mensaje inmediato; como escribía Lutero, "appetitus ad mulierem est bonum donum Dei". El Cantar es una invitación a alegrarse del esplendor de los dones de Dios. Y entre estos dones brilla el amor humano, que da color y sabor a toda la existencia: el panorama palestino, árido y desolado, símbolo de la cotidianidad, se transforma en el Cantar en un mundo primaveral y luminoso, precisamente porque el amor logra convertir la cotidianidad en armonía y en esplendor paradisíaco. El Cantar es una invitación a vivir de forma sencilla y natural la relación con el cuerpo y con los sentimientos, es una invitación a prolongar el eros en el amor de entrega, es una invitación a superar el temor y el silencio, que todavía permanecen en el amor, yendo en busca del amado, en la esperanza y el perdón, para un abrazo nuevo y todavía más exultante.

1. UNA BREVE OJEADA. Sigamos el tenue hilo de la trama poética en esta breve y escueta ojeada del Cantar, recordando que sus colores brillantes y su soberbia arquitectura tienen que conquistarse a través de un paciente manejo del original.

Una estrofa inicial llena de pasión (1,2-4) parece constituir el prólogo ideal en el que, como en la sinfonía de una ópera lírica, se enuncian y se condensan los temas que tendrán un desarrollo más amplio en la composición posterior. La mujer, su amado y el coro se presentan desde ahora con ímpetu lírico sobre el trasfondo implícito de la naturaleza.

La sección siguiente (1,5-2,7) se articula de varias maneras en intervenciones de la esposa (1,5-7), del coro (1,8), del esposo (1,9-11) y en un vivaz dueto final (1,12-2,7). El esposo y la esposa se comparan con una pareja real, pero es en su belleza y en la embriaguez de su gozo donde se concentra el poeta. Las imágenes típicamente orientales (las tiendas de Quedar, los pabellones de Salomón, los bronces, las viñas, los rebaños, las yeguas de la carroza del faraón, las perlas engarzadas, los pendientes de oro y plata, el perfume de nardo, de mirra, de ciprés; las palomas, los cedros, los cipreses, los narcisos de Sarón, los lirios de los valles, el manzano, la bodega, las gacelas y las ciervas del campo) se van sucediendo en una serie barroca cargada de asonancias verbales.

En 2,8ss —texto sobre el que volveremos [*/ infra,* III, 2]— el amado está para llegar a casa de la novia, al amanecer, tras una noche de espera y de lejanía. La esposa sabe que han pasado ya las largas y pálidas jornadas lluviosas del invierno; ha vuelto la anhelada primavera, símbolo de la cercanía y del amor, con la tibieza de su brisa, con el brotar de nuevas hojas, con el perfume de las flores, con las viñas y las higueras germinando, con el arrullo de la tórtola y las veloces carreras de las zorras. Se reconstruye ahora retrospectivamente (3,1-4) el ansia de la larga espera nocturna por calles desiertas o recorridas tan sólo por la ronda de los centinelas, para hacer resaltar el gozo infinito de la actual presencia. En efecto, vuelven a sonar los pasos conocidos, que aceleran los latidos del corazón. Sus palabras: "¡Levántate, amor mío; hermosa mía, ven!" (vv. 10.13) son una invitación al abandono total del amor en la intimidad personal de su entrega.

En 3,6-5,1 una voz fuera de escena describe el movimiento de un cortejo

nupcial (3,6-11), en el que resuena la voz del esposo que celebra el hechizo de su amada en una lírica prolongada y finísima (4,1-15). Detrás del velo nupcial ve brillar los ojos encantadores y vislumbra el negro de sus cabellos, con los que contrasta la blancura de sus dientes. Las imágenes se sobreponen y explotan en colores y sonidos, con el gusto de la poesía semítica: cinta de púrpura son los labios, mitades de granada las mejillas, torre de David que se eleva hasta el cielo el cuello de la amada; sus senos libres bajo el vestido recuerdan al poeta el saltar de los cervatillos. Un canto embriagador que sube hasta alcanzar la cima en 4,8-15, donde el amor ronda ya con el misterio y lo inefable.

En 5,2-6,3, mediante una especie de *flash-back,* la esposa recuerda la pasada búsqueda del amado, escrutando la ciudad y cayendo en tropiezos. Así pues, el amor tuvo también sus momentos oscuros, sus crisis, sus ausencias. Pero ahora ha quedado ya todo muy lejos: "Si encontráis a mi amado, decidle que enferma estoy de amor" (2,7; 3,5; 5,8), repite el estribillo. Comienza entonces el himno de amor de la esposa por su amado, un himno lleno de una constelación de símbolos, destinados a exaltar la fascinación física del hombre. Sin embargo, el símbolo que sirve para coordinar toda la descripción es muy alusivo: el templo.

De 6,4 a 8,4 asistimos a una serie de coloquios amorosos muy difusos y libres. Prácticamente se trata de dos grandes celebraciones: de la esposa, hecha por el esposo (6,4-7,9), y del esposo, hecha por la esposa (7,10-8,3). Vuelven los modelos de poesía erótica y las fantasías orientales. La esposa lanza una cálida invitación a marcharse solos por el campo a gozar de la primavera y de su amor (7,12-14). Un solo contratiempo: la esposa no puede manifestar en público su afecto por el joven, porque éste no ha sido introducido todavía en "la casa de mi madre" (8,2), es decir, no se ha celebrado aún el rito oficial del matrimonio.

Pero el amor está a punto de ser sellado definitivamente (8,4-14): el esposo, impaciente ante la espera, despierta a la esposa abandonada entre sus brazos y se dispone para la celebración oficial de la boda. Y la esposa pronuncia una última y altísima declaración sobre la indestructibilidad del amor (8,6-7), texto sobre el que luego volveremos [*/ infra,* III, 2]. Un difícil apéndice (8,8-14) pone en escena a los hermanos de la esposa, que intentan retrasar la boda; pero al obstáculo que ellos plantean se sobrepone el canto de la esposa, totalmente decidida a abandonarse por completo a la experiencia embriagadora del amor con el amado.

2. DOS PASAJES EJEMPLARES. Para iluminar, aunque sólo sea muy en resumen, la tonalidad de fondo del Cantar, escogemos dos estrofas significativas.

La primera es la de 2,8-14. El amado está para llegar a la casa de la novia al amanecer, tras una noche de espera: es como si llegara la primavera con su tibia brisa, el rumor de las hojas nuevas, el perfume de las flores y el arrullo de las tórtolas. Sale de los labios un grito sofocado: "Una voz... ¡Es mi amor!" (v. 8). Él ha saltado por los montes y collados para llegar a la meta decisiva, lo mismo que Israel en su retorno de Babilonia (Is 52,7-9). Ahora se ha apoyado en la ventana: su acecho ante las celosías, su movilidad, lo hacen parecido a un cervatillo, celebración de la juventud (v. 9). Su voz es una invitación a disfrutar de la primavera tras la oscuridad lluviosa del invierno. Toda la región se convierte en un cuadro de colores, de flores (la vid y la higuera son los símbolos bíblicos del bienestar y de la paz), de arrullos de tórto-

las: "¡Levántate, amor mío; hermosa mía, ven!" (vv. 10.13); es una invitación al abandono total al amor sobre el fondo de una nueva creación. El verdadero *leitmotiv* del libro está en la insistencia en el pronombre personal de primera y segunda persona, en los relativos adjetivos posesivos ("yo-tú", "mío-tuyo") y en la locución "amado-amada mía" (1,13.14.16; 2,3. 8.9.10.13.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6.8.9.10. 16; 6,1.2.3; 7,10.11.12.14; 8,5.14). La última imagen de la perícopa es de tipo animal (v. 14): el esposo compara a su amada con la paloma que hace su nido en las hendiduras de la roca (Jer 48,28). Pues bien, a nivel etológico este animal es expresión de la premura recíproca, especialmente en el período de la incubación; en la literatura oriental era muchas veces el signo de la fidelidad. Todo el problema se centra en los ojos y en la voz, en la luz y en el sonido. La esposa es la paloma que está escondida, y el esposo le implora que le revele su rostro y le haga oír su voz. Esto le basta, porque el Cantar es la exaltación de la intimidad en la comunicación del amor.

Es muy célebre el segundo pasaje que queremos presentar: 8,6-7, el verdadero final del Cantar. La celebración del amor y de su eternidad alcanza aquí su cumbre; ahora se realiza plenamente la posesión mutua, por la que "mi amado es para mí y yo soy para mi amado". No hay nada capaz de quebrar este amor, que parece participar de la esfera intangible e indestructible de Dios. La esposa con su declaración presenta su entrega completa: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo". El sello para certificar documentos representaba casi a la persona misma y su identidad (Jer 22,24; cf 1Re 21,8; Gén 41,42; Job 41,7): en el amor se especifica uno mutuamente, convirtiéndose en un solo ser, sin el cual el uno no puede existir separado de la otra. Esta pertenencia mutua no puede verse rota ni siquiera por la muerte, descrita en la Biblia como una fiera de fauces desencajadas que se lo traga todo (Prov 2,8-19; 27,20). La anti-vida y la vida chocan en un duelo implacable; *éros* y *thánatos* se enfrentan y ambos gritan: "¡Dame, dame!"; nunca se hartan y nunca dicen: "¡Basta!" (Prov 30,15). Pero el amor vence incluso a la muerte. Las suyas no son llamas livianas, sino verdaderas "flechas" (v. 6) indomables; más aún, son una "llama de Yhwh", una "llama divina". Por primera vez se menciona en el Cantar el nombre divino, que tiene quizá un valor superlativo (como para indicar "llama eterna"), pero que puede definir también el sentido divino y trascendente del amor, ya que el fuego es un símbolo clásico de Dios (Éx 3,2; 1Re 18).

El símbolo del fuego suscita por antítesis el del agua (v. 7); pero de un agua caótica, signo primordial de la nada, de la muerte y de la anticreación (Sal 69,2-3; Gén 1,1-2); signo de la violencia destructora de las naciones (Is 8,7-8; 17,13; 42,15; 44, 27; Jer 46,7-8; 51,55). La fuerza de la nada y del odio no puede romper el entramado divino del amor, su calor no puede verse apagado por el frío de la muerte. El amor no conoce obstáculos insuperables, el amor no conoce ocaso (cf Rom 8,35-39). "Aguas inmensas no podrían apagar el amor". Del mismo modo, tampoco pueden crearlo las riquezas, ya que, como la sabiduría, tiene un valor infinito y gratuito: "Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería desgraciado" (v. 7). El amor es personal, eterno, infinito, divino, libre y gratuito.

IV. EL CANTAR Y LA TRADICIÓN. La tradición judía y la cristiana, como hemos dicho [/ *supra*, I], ha sometido el Cantar a una hermenéutica teológica destinada a transformar la parábola del amor de los dos esposos en una metáfora del amor de Dios a su pueblo. El judaísmo introdujo entonces el Cantar entre los cinco *Megillôt*, es decir, entre los cinco "rollos" usados en las grandes solemnidades litúrgicas, reservándolo para el día de pascua. De esta manera se afirmaba la relectura exódica del Cantar, atestiguada ya por el *Targum*, la versión-paráfrasis aramea del texto bíblico hebreo. Dentro de las peripecias esponsales de los dos protagonistas se vislumbraban las etapas de la historia de la salvación de Israel: el éxodo de Egipto, la edificación del templo de Salomón, el primer destierro en Babilonia, el retorno del destierro y la reedificación del templo, el último destierro de Israel en el mundo, la llegada del mesías y la resurrección. El Cantar se convertía en epopeya de la historia de la salvación y en epitalamio del diálogo de amor entre Dios e Israel.

Este hilo conductor teológico penetra también en la hermenéutica cristiana. Es curioso que el Cantar no se cite nunca en el NT. Algunos autores han querido ver de vez en cuando ciertas alusiones al Cantar (quizá Ap 3,20 corresponde a Cant 5,2-3 y Jn 20,1-18 puede remitir sutilmente a Cant 3,1-4). La entrada triunfal del Cantar tiene lugar sobre todo en la literatura patrística y medieval. La lista sería interminable: desde Hipólito romano a Orígenes, desde Jerónimo a Agustín y Ambrosio, desde Teodoro de Mopsuestia a Teodoreto de Ciro, desde Gregorio de Elvira a Casiodoro y el Venerable Beda, desde Bernardo a los dos comentarios espúreos atribuidos a Tomás de Aquino, etc. Ya hemos citado [/ *supra*, I] un texto de Orígenes. He aquí otro, relativo al método seguido por la exégesis alegórica patrística. Para Hipólito romano la introducción de la esposa en las habitaciones del rey (Cant 1,4) es la entrada en la Iglesia después de las bodas bautismales con Cristo. Los dos pechos de la esposa son el AT y el NT, mientras que en 4,6 la "colina del incienso" es el destino del cristiano, que es exaltado después de haberse dejado crucificar en la carne, como Cristo se dejó crucificar en el Calvario.

Esta lectura libre fue adoptada también por la mística y por la tradición eclesiástica.

Es obligado citar los *Pensamientos sobre el amor de Dios*, de santa Teresa de Ávila (1577), en donde el diálogo esposo-esposa es el que se establece entre Dios y el alma. Por el contrario, para san Juan de la Cruz el diálogo es entre Cristo y el alma, como demuestra su *Cántico espiritual*, estupendo poema místico compuesto entre el 1578 y el 1591.

En esta línea de aplicación de cuño alegórico hay que colocar también la cita de Cant 3,6 ("¿Qué es eso que sube del desierto como columna de humo, perfume de mirra y de incienso y de todo aroma de perfumes?"), que hace la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, de Pío XII (1950), a propósito de la asunción de María a los cielos.

También es sabido que la autopresentación de la esposa del Cantar como mujer "negra" (1,5-6) estimuló en el arte cristiano, desde el siglo VI hasta el XII, la representación de muchas Vírgenes "negras", atribuidas muchas veces al evangelista Lucas (en Europa se cuentan por los menos 275 ejemplares).

Pero con la reforma litúrgica del Vaticano II el Cantar ha recobrado su espíritu nupcial original, entrando, con dos perícopas sacadas de los capítulos 2 y 8, en el leccionario para la celebración del matrimonio.

Esto, sin embargo, no ha cancelado la lectura "mística" tradicional; en efecto, estas mismas perícopas se

encuentran también insertas en el leccionario para la profesión religiosa. El amor humano y el amor divino están siempre íntimamente entrelazados y se alimentan mutuamente.

BIBL. ADINOLFI M., *La coppia nel Cantico dei Cantici*, en "BibOr" 22 (1980) 3-29; CARNITI C., *L'unità letteraria del Cantico dei Cantici*, en "BibOr" 13 (1971) 97-106; CHOURAQUI A., *Il Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1980; COLOMBO D., *Cantico dei Cantici*, Ed. Paoline, Roma 1975²; ID, *Cantico dei Cantici*, Queriniana, Brescia 1985; EXUM J.Ch., *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, en "ZAW" 85 (1973) 47-79; FEUILLET A., *Le Cantique des cantiques*, Cerf, París 1953; GARRONE D., *Il Cantico dei Cantici*, en GOLLWITZER H., *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna*, Claudiana, Turín 1979; GERLEMAN G., *Ruth - Das Hohelied*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1965; GORDIS R., *The Song of Songs*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1974²; GRELOT P., *Le sens du Cantique des Cantiques*, en "RB" 71 (1964) 42-56; KRINETSKJ G., *Kommentar zum Hohelied*, P.D. Lang, Francfurt s. M. 1981; ID, *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*, Kath. Bibelwerk, Düsseldorf 1964; LORETZ O., *Althebräisches Liebeslied*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971; LYS D., *Le plus beau chant de la création*, Cerf, París 1968; MANNUCCI, *Sinfonia dell'amore sponsale*, LDC, Leumann-Turín 1982; MELLONI P., *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Ct 1,3*, Studium, Roma 1979; MURPHY R.E., *The unity of the Song of Songs*, en "Vetus Testamentum" 29 (1979) 436-443; ID, *Un modelo bíblico de intimidad humana: "El Cantar de los Cantares"*, en "Con" 141 (1979) 95-102; NOLLI G., *Canti d'amore dell'Antico Egitto*, Marietti, Roma 1958; ID, *Cantico dei Cantici*, Marietti, Turín 1968; POPE M., *Song of Songs*, Doubleday & Co., Nueva York 1977; RINGGREN H., *Das Hohe Lied*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1958; RAVASI G., *Cantico dei Cantici*, ed. Paoline, Milano 1985; ROBERT A., TOURNAY R., FEUILLET A., *Le Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; ROWLEY H.H., *The interpretation of the Song of Songs*, en *Servant of the Lord*, Blackwell, Oxford 1965², 195-245; RUDOLPH W., *Das Hohe Lied*, Mohn, Leipzig-Gütersloh 1962; SEGAL M.H., *The Song of Songs*, en "Vetus Testamentum" 12 (1962) 470-490; TOURNAY R., *Quand Dieu parle aux hommes le language de l'amour*, Gabalda, París 1982; ID, *El cantar de los cantares*, FAX, Madrid 1970.

G. Ravasi

CARISMA

SUMARIO: I. *Actualidad del tema.* II. *Sentido del término:* 1. Del griego al castellano; 2. Sentido general; 3. Sentido específico; 4. Aspectos principales; 5. Listas de carismas. III. *Realidad de los carismas:* 1. En el AT; 2. En la Iglesia primitiva. IV. *Problemas:* 1. Peligros; 2. Carisma y autoridad; 3. Carismas y ministerios; 4. Estructura de la Iglesia.

I. ACTUALIDAD DEL TEMA. Por diversas razones se ha puesto de actualidad el tema de los carismas. En el concilio Vaticano II hubo discusiones bastante vivas en este sentido. Se oponían dos conceptos: el carisma como don extraordinario, milagroso, concedido por Dios de forma excepcional, y el carisma como don de gracia capaz de formas muy variadas y difundido abundantemente en la vida de la Iglesia. Prevaleció el segundo concepto (LG 12). Antes del concilio, e incluso después, algunos teólogos propugnaron la idea de una estructura carismática de la Iglesia, oponiéndola más o menos claramente a la estructura jerárquica. Por otra parte, un movimiento de renovación espiritual, convencido de que había vuelto a encontrar los carismas más específicos de la Iglesia primitiva, tomó el nombre de "renovación carismática", mientras que las diversas congregaciones religiosas consideran que deben su origen y su especificidad a un carisma particular. El uso de la palabra se extendió además al mundo político, que utiliza en varias ocasiones las expresiones "líder carismático" y "autoridad carismática".

El punto de partida de todo esto se encuentra en el NT. Pero no hay que confundir el punto de partida con la evolución posterior. La teología bíblica no puede pretender el estudio en toda su amplitud de la cuestión de los carismas. Su tarea se limita a la aportación del NT en este campo.

Hay que distinguir los problemas del lenguaje: si en el NT la palabra griega *járisma* posee ya un sentido técnico y a qué clase de dones se aplica, y los problemas de la realidad: qué relaciones se pueden discernir en el NT entre carismas y ministerios, entre carismas y autoridad en la Iglesia, y en qué sentido se puede atribuir a la Iglesia una estructura carismática.

II. SENTIDO DEL TÉRMINO. No resulta fácil definir el sentido preciso de carisma, ya que este término goza de una situación compleja.

1. DEL GRIEGO AL CASTELLANO. La palabra *járisma* en griego es de formación tardía. En los escritos profanos no aparece antes de Cristo. Aparece pocas veces en los escritos judeo-helenistas. En el AT griego sólo es posible encontrarla en dos variantes del Sirácida (Si 7,33 Sinaiticus; 38,30 Vaticanus). Filón la utiliza tres veces *(Legum Alleg.* 3,78). Por el contrario, en el NT es relativamente frecuente: se utiliza 17 veces, de ellas 16 en las cartas paulinas y una en 1Pe 4,10.

El sentido general de *járisma* no era oscuro para los griegos, ya que esta palabra está formada de una raíz muy conocida y un sufijo corriente. Se trata de un sustantivo derivado del verbo *jarízomai,* que significa mostrarse amable y generoso, regalar algo. El sufijo *-ma* indica el producto de la acción. Así pues, *járisma* significa "don generoso", "regalo". Un papiro antiguo utiliza este término para designar los regalos ofrecidos a los marineros. Existe un parentesco entre *járisma* y el nombre griego de la "gracia", *járis.*

"Carisma" en nuestra lengua es la transcripción de la palabra griega. Pero hay que observar que la situación semántica es distinta, por el hecho de que en español "carisma" es una palabra extraña, trasplantada aisladamente a nuestro idioma. En griego *járisma* no tenía necesariamente un sentido técnico, mientras que en castellano "carisma" se usa solamente como término técnico. El parentesco significativo entre *járisma* y *járis* no aparece ni mucho menos en nuestras palabras "carisma" y "gracia".

2. SENTIDO GENERAL. En varios pasajes del NT *járisma* tiene su sentido general de "don generoso" y no puede traducirse por "carisma" sin provocar un equívoco. En Rom 5,15-16, por ejemplo, el término designa el don divino de la redención por medio de Cristo, don que Pablo contrapone al pecado de Adán: "El delito de Adán no puede compararse con el *don de gracia*... El delito de uno solo no puede compararse con el *don de gracia,* pues por un solo delito vino la condenación, y por el *don de gracia,* a pesar de muchos delitos, vino la absolución". En Rom 6,23 este mismo término se aplica a una realidad todavía más amplia: "El don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro". En Rom 11,29 el plural indica una gran diversidad de favores divinos: "los *dones* y el llamamiento de Dios son irrevocables". En 2Cor 1,11 Pablo utiliza *járisma* para aludir a un favor divino determinado, es decir, la liberación de un peligro de muerte. En tres pasajes de 1Cor, el doble plural *jarísmata iamátōn*, "dones de curación" (1Cor 12,9.28.30) sirve para designar las curaciones debidas a un don especial de Dios. En todos estos casos no se puede hablar de un sentido técnico para la palabra griega. Sólo hay que indicar que en el NT *járisma* no sirve nunca para designar un regalo hecho por un hombre, sino que se aplica solamente a los dones de Dios.

3. SENTIDO ESPECÍFICO. En algunos textos, pocos pero importantes

(Rom 12,6; 1Cor 12,4.31; 1Pe 4,10), es posible discernir una tendencia a darle a *járisma* un sentido específico. Estos textos han dado origen al sentido técnico de carisma. Pero este sentido técnico no está aún claramente definido en el NT.

El rasgo principal del sentido específico es la diversidad de esos carismas: "Hay diversidad de dones" (1Cor 12,4); "tenemos carismas diferentes" (Rom 12,6). Esta diversidad debe entenderse en el sentido de que no todos tienen tal o cual carisma (cf 1Cor 12,29-30). Así pues, los carismas no forman parte de las gracias fundamentales, necesarias a todo cristiano. Son dones particulares, distribuidos según el beneplácito de Dios para el bien de cada uno y la utilidad de todos.

De aquí se sigue la distinción entre carismas y virtudes, en particular entre carismas y caridad. Si tomamos *járisma* en su sentido más general, podemos y debemos decir que la caridad es un *járisma,* es decir, un don de Dios; más aún, el don más bello de Dios. Pero si tomamos *járisma* en el sentido específico de don especial, atribuido a tal cristiano y no a tal otro, entonces no podemos aplicar este término a la caridad. La caridad no es un carisma particular; la necesitan todos. Algunos autores siembran la confusión al no establecer esta distinción elemental.

4. ASPECTOS PRINCIPALES. Los dos textos más explícitos sobre los carismas (1Cor 12; Rom 12) utilizan la comparación del cuerpo humano para explicar el sentido de la diversidad de los carismas. "Porque el cuerpo no es un miembro, sino muchos" (1Cor 12,14). Entre los miembros del cuerpo, la diversidad es normal, incluso necesaria. No se opone a la unidad del cuerpo, sino que, por el contrario, hace posible la unidad por medio de la complementariedad mutua. "Y si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Hay muchos miembros, pero un solo cuerpo" (1Cor 12,19s). Todos los cristianos son los miembros diversos del único cuerpo de Cristo.

Pablo en Rom 12,6 y Pedro en 1Pe 4,10 manifiestan una relación estrecha entre carismas y gracia de Dios. Los carismas son una expresión de la "multiforme gracia divina". Se sugiere, por tanto, una distinción entre los carismas, que pertenecen al orden de la gracia, y los talentos humanos, que pertenecen al orden de la naturaleza.

Afirmado con claridad el origen divino de los carismas, no se expresa siempre, sin embargo, del mismo modo. El pasaje de 1Cor 12,4-11 subraya fuertemente la relación entre carismas y Espíritu Santo: "Todo esto lo lleva a cabo el único y mismo Espíritu, repartiendo a cada uno sus dones como quiere" (1Cor 12,11). Los demás textos, sin embargo, no hacen mención del Espíritu Santo. En 1Cor 12,28 el que se menciona es Dios; y de forma parecida en 1Pe 4,10 y 2Tim 1,6.

A menudo los teólogos definen los carismas o "gratiae gratis datae" como dones destinados a la utilidad de los demás. La frase de 1Cor 12,7, en la que se basan, no expresa este detalle, sino que habla solamente de utilidad; y otros pasajes del mismo discurso muestran que según Pablo es posible que un carisma no sirva a la utilidad de los demás, sino sólo a la de la misma persona. Tal es el caso del hablar en lenguas: "El que habla en lenguas extrañas se aprovecha a sí mismo" (1Cor 14,4). No obstante, hay que reconocer que la mayor parte de los textos insiste en el deber de poner los propios carismas al servicio de los demás. De esta manera serán también plenamente útiles a la propia persona, que se servirá de ellos para crecer en la caridad.

No hay ningún texto que exprese una contraposición entre carisma e institución. Lejos de poner por una parte los carismas y por otra las posiciones oficiales, Pablo declara en la misma frase que Dios ha establecido una jerarquía de posiciones en la Iglesia y otros dones no jerárquicos (1Cor 12,28). El vínculo que establecen las cartas pastorales entre un rito de imposición de manos y la concesión de un carisma de ministerio no puede extrañarnos, ya que se sitúa en la misma línea que el vínculo entre el / bautismo y el don del / Espíritu Santo.

5. LISTAS DE CARISMAS. Algunos textos presentan una lista de carismas. Pero nunca se trata de una enumeración sistemática. La lista de 1Cor 12,8 no se introduce como una lista de carismas, sino como una serie de formas diversas de "manifestación del Espíritu" (12,7). La frase de 1Cor 12,28 comienza con una enumeración de posiciones fijadas por Dios en la Iglesia, y luego relaciona con ellas otros dones. En Rom 12,6s Pablo pasa de una lista de carismas a una serie de exhortaciones que valen para todos. En 1Pe 4,10s Pedro se contenta con indicar dos grandes categorías, una para el hablar y la otra para el actuar, sin entrar en detalles sobre las numerosas formas que pueden tomar los carismas. Así pues, no es posible determinar a partir del NT una lista precisa y completa de los carismas.

Entre los carismas enumerados encontramos dones sensacionales (hablar en lenguas, hacer milagros), dones ordinarios (enseñanza, servicio), ministerios jerárquicos (1Cor 12,28; cf Ef 4,11) y actividades diversas (beneficencia, exhortación). Los dones sensacionales, mencionados en las listas de 1Cor 12, provocan algunas advertencias, especialmente el hablar en lenguas. La lista de Rom 12 no alude ya al hablar en lenguas ni a los milagros; la de 1Pe 4,10s es aún más discreta. Se nota, por tanto, una tendencia progresiva a insistir más en los dones menos vistosos, que son de utilidad constante para la vida de la comunidad cristiana.

III. REALIDAD DE LOS CARISMAS. Para tratar de forma más completa la cuestión de los carismas, es necesario prolongar la investigación más allá de los pocos textos bíblicos que utilizan la palabra *járisma.*

1. EN EL AT. En muchos pasajes del NT aparecen dones especiales de Dios, análogos a los carismas. / Moisés, profeta sin igual (Dt 34, 10ss), libertador de su pueblo y mediador de la ley, puede muy bien ser considerado como un gran carismático. Su carisma de jefe fue comunicado parcialmente a los 70 ancianos que habrían de ayudarle a "llevar el peso del pueblo" (Núm 11,16-25), es decir, a gobernar y a administrar justicia. En tiempos de los / Jueces Dios suscitó para Israel otros jefes carismáticos, de los que se dice que "el espíritu del Señor estaba sobre ellos": así Otoniel (Jue 3,10), Gedeón (6,34), Jefté (11,29), Sansón (13,25; 14,6; etc.). El otro carisma de Moisés, el carisma profético, se manifestó a menudo de forma impresionante en la historia de Israel; en algunos casos iba acompañado del don de hacer milagros (historia de / Elías y de Eliseo: 1Re 17; 2Re 2). Pero se puede hablar también de carismas para dones menos extraordinarios; por ejemplo, en el caso de Besalel, encargado de fabricar la tienda de la reunión y todos los objetos destinados al culto divino (Éx 31,2-6; 35,31-35). A veces aparece cierta tensión entre carismas e instituciones, especialmente en el caso de los profetas, que critican duramente a los dirigentes, a los sacerdotes, el culto. Pero no se trata de

oposición sistemática. En efecto, los carismas pueden estar ligados a un rito: imposición de las manos (Dt 34,9) o unción (1Sam 16,13).

2. En la Iglesia primitiva. El carisma atestiguado con mayor frecuencia entre los profetas es el profético, es decir, el don de la inspiración. El día de pentecostés Pedro proclama el cumplimiento de la predicción de Joel, en la que Dios anunciaba: "Derramaré mi espíritu sobre todos los hombres, vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán" (Jl 3,1; He 2,17). Los Hechos de los Apóstoles mencionan numerosos casos de inspiración profética, a veces colectiva (He 19,6), pero ordinariamente individual. Hay profetas cristianos en Jerusalén (11,27) y en Antioquía (13,1). La palabra de Dios se hace sentir por medio de ellos bajo la forma de predicción (11,28; 21,10s) o de comunicación de la voluntad de Dios (13,2). El don de profecía se manifiesta también entre las mujeres (21,9; cf Lc 2,36; Éx 15,20; Jue 4,4; 2Re 22, 14). Las cartas paulinas demuestran igualmente la importancia del don de la profecía en las primeras comunidades cristianas. Ya en 1Tes 5,20 Pablo alude a él, y luego lo coloca regularmente en sus listas (1Cor 12,10.28; Rom 12,6; Ef 4,11). También las mujeres pueden tener inspiraciones proféticas (1Cor 11,5). Pablo destaca fuertemente el valor del don de profecía para la edificación de la Iglesia (1Cor 14). En las asambleas cristianas, lo prefiere al hablar en lenguas.

El hablar en lenguas o glosolalia es presentado de forma distinta por Pablo y por Lucas. En He 2,4-11 Lucas indica que se trataba de reconocer lenguas extrañas. Lucas no establece una clara diferencia entre "hablar en lenguas" y "profetizar" (He 19,6). Pablo, por el contrario, los distingue con claridad (1Cor 14): el "hablar en lenguas" consiste en pronunciar palabras nuevas, que no pertenecen a ninguna lengua conocida. El que las escucha no comprende su sentido concreto (14,2.16), como tampoco el que las dice (14,14). Solamente es clara la intención general: se trata de alabar a Dios, de darle gracias, de orar (14,13-16). Es posible comparar la glosolalia con la música, medio de expresión que utiliza los sonidos sin llegar a hacer un discurso racional.

El don de los milagros se manifiesta en muchas ocasiones. Lucas refiere que "los apóstoles hacían muchos milagros y prodigios en el pueblo (He 5,12), y cuenta detalladamente varios milagros realizados por Pedro (He 3,6ss; 9,32-42) y por Pablo (14,8ss; 20,9ss). En sus cartas el mismo Pablo habla de los milagros que acompañaban a su predicación (2Cor 12,12; Rom 15,19) y de los que Dios obraba en las comunidades cristianas (Gál 3,5; 1Cor 12,9s).

Como es natural, no se subrayan los dones menos vistosos. Entre éstos hay que citar la "firmeza" y el coraje con que proclamaban la palabra de Dios (He 4,33), fruto de la oración y de la intervención del Espíritu Santo. El don de "asistir a los necesitados" (1Cor 12,28) puede reconocerse en la vida de Tabita (He 9,36-39) y de muchas mujeres cristianas; el "don de gobernar" (1Cor 12,28), en la solicitud de muchos dirigentes de la Iglesia (1Tes 5,12; 1Cor 15,15s); el "servicio" (Rom 12,7; 1Pe 4,11) tiene muchas formas posibles. La Iglesia primitiva se caracteriza por su abundante floración de carismas.

IV. PROBLEMAS. Como cualquier forma viva, los carismas tienen ante todo un aspecto positivo, pero pueden también crear problemas. Tienen que encontrar su puesto justo en la vida espiritual del individuo y de la comunidad.

1. Peligros. Los carismas vistosos suscitan fácilmente un entusiasmo desmesurado, que puede llevar a graves ilusiones. Un texto sumamente severo de Mateo pone en guardia contra estas ilusiones: es posible hacer milagros y otras cosas extraordinarias y olvidar al mismo tiempo los aspectos esenciales de la vida cristiana (Mt 7,22-23). Pablo se sitúa en esta misma perspectiva cuando observa que sin la caridad carecen totalmente de utilidad los carismas más impresionantes (1Cor 13,1-3). Una insistencia excesiva en los carismas puede crear serios malestares en la comunidad, provocando complejos de inferioridad (1Cor 12,15s) por una parte y actitudes de soberbia (12,21) por otra, poniendo así en peligro la unión de todos. En las asambleas cristianas, la sobreabundancia de las manifestaciones carismáticas puede provocar una atmósfera nociva de rivalidad, desorden y confusión.

2. Carismas y autoridad. En 1Cor 14 interviene Pablo con autoridad para imponer reglas concretas sobre el uso de los carismas en las reuniones de la comunidad cristiana. Limita de forma muy estricta el uso de la glosolalia; si en la asamblea no hay nadie que sea capaz de interpretar el discurso misterioso del que habla en lenguas, Pablo no admite ese discurso; si hay un intérprete, permite que dos o todo lo más tres se expresen en lenguas (14,27s). Estas limitaciones no manifiestan un desprecio de la glosolalia en sí misma —Pablo la considera como un don de Dios muy útil para la oración personal (14,18)—, sino que se fijan desde el punto de vista de la utilidad comunitaria. Se dan preceptos análogos para el uso del don de profecía (14,29ss). También en los otros pasajes, Pablo (Rom 12,3) y Pedro (1Pe 4,10s) dan instrucciones a propósito de los carismas. De aquí resulta evidente que los carismas individuales no pueden ser un motivo para sustraerse de la obediencia a los dirigentes de la Iglesia. Pablo usa un lenguaje muy severo a este propósito (1Cor 14,37s).

3. Carismas y ministerios. Las relaciones entre carismas y ministerios se muestran complejas. No todo carisma guarda relación con un ministerio determinado. La glosolalia, por ejemplo, no está ligada a ningún ministerio, según 1Cor 14. Pero las cartas pastorales afirman un vínculo entre el carisma pastoral y un rito de ordenación (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Junto a los carismas pastorales hay otros carismas, no ligados a ministerios ordenados, pero utilísimos a la vida y a la expansión de la Iglesia.

4. Estructura de la Iglesia. La oposición que algunos afirman entre una Iglesia institucional de cuño judeo-cristiano y una Iglesia carismática de cuño paulino no tiene fundamento válido en los textos del NT. Al contrario, se observa una conexión estrecha entre los dos aspectos. El mismo Pablo insiste siempre en la inserción necesaria de los carismas en el cuerpo eclesial, y su forma de hablar con autoridad a los carismáticos demuestra claramente que él no considera los carismas como dones que den derecho a un ministerio autónomo en la Iglesia. El conjunto de los textos del NT nos lleva más bien a afirmar en la fe la existencia de una estructura carismático-institucional de la Iglesia, cuyo fundamento y modelo se encuentra en la institución de los doce, escogidos por Jesús (Mc 3,13ss) y llenos del Espíritu Santo (He 2,4) para formar la Iglesia de Dios.

La Iglesia no es una gran máquina administrativa, sino un organismo vivo, "cuerpo de Cristo" (1Cor 12,27; Rom 12,5; Ef 4,12), animado por el Espíritu Santo (1Cor 12,3s; Rom 5,5; Ef 2,21s). Para realizar correctamen-

te cualquier tarea de responsabilidad en la Iglesia no basta la habilidad humana, sino que se necesita la docilidad personal al Espíritu Santo. Esta docilidad lleva consigo una actitud positiva respecto a las diversas manifestaciones del Espíritu. La jerarquía de la Iglesia no pretende tener el monopolio de los dones del Espíritu, sino que reconoce con gozo que todos los fieles reciben dones de gracia, cuya diversidad es un gran bien para la Iglesia y para el mundo (LG 12).

BIBL. ALLO E.B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Gabalda, París 1934; AUGÉ M. (y otros), *Carisma e instituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Ed. Rogate, Roma 1963; BEHM J., *glôssa*, en *GLNT* II, 534-564; CHEVALLIER M.A., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Delachaux Niestlé, Neuchâtel 1966; CONZELMANN H., *chárisma*, en *GLNT* XV; GARCÍA MANZANEDO V., *Carisma-ministerio en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1982; GRASSO D., *Los carismas en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1984; ID, *Il carisma della profezia*, Ed. Paoline, Roma 1978; JACONO V., *Le epistole di s. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Turín 1951; KÜNG H., *La estructura carismática de la Iglesia*, en "Con" 4 (1965) 44-65; ROBLES L., *Jerarquía y carismas en la Iglesia naciente* en "RET" 29 (1969) 419-444; RÓDENAS A., *Teología bíblica de los carismas* en "EstBib." 30 (1971) 345-360; SCIPPA V., *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, D'Auria, Nápoles 1982; SULLIVAN F.A., *Charims and Charismatical Renewal. A Biblical and Theological Study*, Servant Books, Ann Arbor Michigan 1982; TURRADO L., *Carisma y ministerio en san Pablo*, en "Salmanticensis" 2 (1927) 323-353.

A. Vanhoye

COLOSENSES (Carta a los)

SUMARIO: I. *La discusión sobre el autor:* 1. Motivos literarios; 2. Motivos teológicos. II. *La situación eclesial que se presupone.* III. *La respuesta de la carta.* IV. *Estructura.*

En el *corpus* del epistolario paulino, la carta a los Colosenses tiene una colocación específica por su prosa bastante fluida y por cierto lenguaje solemne, acompañado, por otra parte, de algunas tomas de posición muy claras por parte de su autor. Su concentración temática esencial sobre la cristología nos la revela como un escrito de contornos precisos y bien marcados, del que cada uno de los bautizados y toda la comunidad pueden sacar continuos estímulos y advertencias para no rebajar nunca la primacía salvífica de Cristo con sustitutivos humanos, aunque religiosamente atractivos. Pero conviene que nos enfrentemos cuanto antes con el problema previo más imporante: ¿quién escribió esta carta? [/ Pablo II].

I. LA DISCUSIÓN SOBRE EL AUTOR.

El texto de la carta lleva indudablemente en su mismo título el nombre de "Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios"; lo repite luego de forma enfática en 1,23 y, finalmente, lo recoge en el saludo final, que se presenta como autógrafo (4,18a). Pero esto no basta para garantizar la autenticidad de la carta. En efecto, hablando en términos generales, hay que recordar por una parte que la canonicidad de un escrito no es por sí misma una prueba de su autenticidad, como sucede otras veces en el NT (cf, p.ej, la 2Pe); además es normal que cuando se trata de textos literarios el juicio sobre su paternidad (o al menos sobre la exclusión de una cierta atribución suya más o menos tradicional) se formule sobre la base de la crítica interna de los propios textos, como es el caso tanto de la literatura hebrea (cf, p.ej., Cantar, Qohélet, Sabiduría, atribuidos a Salomón) como de la griega (cf, p.ej., las cartas de Anacarsis y del mismo Platón, además de muchos textos pitagóricos).

Pero ¿por qué plantearse el problema a propósito de Colosenses? En efecto, además del nombre del apóstol pueden destacarse algunos datos que parecen probar la continuidad de esta carta con las otras cartas suyas consideradas universalmente como auténticas. En detalle: Colosenses se subdivide en una parte doctrinal y otra parte exhortativa (cf una distribución análoga en Romanos); en 1,3 se encuentra el estilo paulino normal de apertura epistolar mediante una oración; se ofrecen algunas breves noticias autobiográficas (cf 1,7-18.23b-25; 2,1; 4,3s.7-15.18b); está presente la típica relación dialéctica, propia de Pablo, entre el indicativo de la salvación ya realizada y el imperativo del deber moral en la misma materia (cf 3,3.5); también es paulina la idea del bautismo entendido como una muerte en Cristo (cf 2,12.20 con Rom 6,2.4); algunas locuciones recuerdan formas análogas de hablar paulinas (sobre todo la tríada fe, caridad, esperanza en 1,4s y en 1Tes 1,3; cf también 1,9b con Ef 1,9 y 2,5a con 1Cor 5,3a). Sin embargo, según muchos autores, incluso católicos, estos elementos son todos ellos marginales, mientras que en un examen más profundo la carta revelaría una mano distinta, y por tanto un autor distinto (cf los comentarios más profundos de E. Schweizer y de J. Gnilka) o al menos llevaría a una actitud de incertidumbre y de posibilismo (cf el comentario de E. Lohse y la *Introducción al NT* de Wikenhauser-Schmid). Pero no faltan quienes se atienen a la opinión tradicional, aun cuando la situación de encarcelamiento que se declara en el texto (cf 4,3.18) se localiza en varios lugares: Roma, Éfeso o Cesarea (cf la *Introducción al NT* de Feine-Behm-Kümmel y la de George-Grelot).

Puesto que el peso mayor de la demostración cae sobre la hipótesis de inautenticidad, intentemos insistir aquí en los motivos que pueden llevar a transformarla en tesis.

1. MOTIVOS LITERARIOS. Ya la mera estadística léxica ha contado 34 palabras que en el NT están presentes sólo en Colosenses; además, 28 palabras utilizadas en Colosenses no aparecen en las cartas paulinas no discutidas. Pero, sobre todo, hay que señalar que en Col faltan por completo algunos términos que eran característicos del lenguaje típico paulino y de la teología relacionada con ella: por ejemplo, *dikaiosýnē*, "justicia", y toda su familia léxica (sólo en 4,1 aparece la expresión *tò díkaion*, pero en esta forma sustantivada en neutro, y además con un sentido moral que no se encuentra nunca en Pablo); esta ausencia tan llamativa da a entender que la problemática de la justificación por la fe está fuera de la perspectiva teológica del autor del escrito, el cual, por otra parte, en ciertos aspectos polemiza con una situación eclesial al menos parcialmente comparable con la que nos indica la carta a los Gálatas (en donde precisamente el tema de la justicia mediante la fe es el tema central); por eso faltan también totalmente los términos pertenecientes al mundo semántico de esa problemática, como *nómos*, "ley"; *kaujásthai*, "gloriarse"; el verbo *pisteúein*, "creer" (el sustantivo *pístis*, "fe", en 1,4.23; 2,5.7.12, está inserto en un nuevo contexto temático: */ infra,* I, 2), el sustantivo *hypakoḗ*, "obediencia" (el verbo en 3,20.22 sólo tiene un valor moral), mientras que el mismo sustantivo *érgon*, "obra", es muy raro y carece de connotaciones polémicas (cf 1,10.21; 3,17). Otras ausencias se refieren a los sustantivos *koinōnía*, "comunión", y *epanghelía*, "promesa" (incluido el verbo correspondiente).

En cuanto al estilo se pueden hacer las siguientes observaciones. Al diri-

girse a sus destinatarios, el autor no les interpela nunca con una designación específica, que ponga de relieve su deseo de una relación personal con ellos (cf, p.ej., en contraste, "queridos hermanos" en Flp 2,12 o "ahora me dirijo a vosotros, los paganos" en Rom 11,13); en efecto, la alocución a las esposas (3,18), a los maridos (3,19), a los hijos (3,20), a los padres (3,21), a los siervos (3,22) y a los amos (4,1) es genérica y sectorial, perteneciente al género literario específico del código doméstico, mientras que en el debate de la cuestión central de Colosenses [*/ infra,* II-III] no ocurre nada parecido. En particular, falta por completo el apelativo "hermanos", que está siempre presente repetidas veces en todas las cartas paulinas auténticas (sólo falta en Colosenses, Efesios y cartas pastorales).

Además, falta la vivacidad del estilo paulino acostumbrado (cf el análisis de W. Bujard *Stilanalystische Untersuchungen);* le gusta usar varios genitivos (cf 1,5: "la palabra de verdad del evangelio"), palabras sinónimas (cf 1,23: "cimentados, arraigados y no sacudidos"), términos con la misma etimología (cf 1,11: "hechos poderosos con todo poder"); es especialmente abundante el uso de "todos" y de "todo" (en neutro); es pesada la concatenación de las ideas, faltan las subordinaciones claras, mientras que se suceden las construcciones participiales, las frases en infinitivo y sobre todo las oraciones relativas, sin fijarse mucho en su coordinación conceptual (cf, p.ej., la pesadez de frases como 1,11 y 2,11).

Finalmente, no aparece por ninguna parte una oración interrogativa, que podría haber dado alguna variedad a la expresión monótona, como sucede a menudo en las cartas paulinas. El estilo adquiere cierta viveza, dejando aparte la parénesis final, solamente en el himno cristológico (1,15-20) y en el código doméstico (3,18-4,1); pero aquí nos encontramos con material de la tradición, que el autor toma prestado, aunque con algunas adaptaciones (cf G.E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians).*

Estas observaciones nos parecen suficientes para poder concluir provisionalmente que la estructura mental del autor de Colosenses está bastante lejos de la que podemos encontrar en las cartas protopaulinas.

2. MOTIVOS TEOLÓGICOS. En varios puntos de la teología de Colosenses podemos constatar un deslizamiento temático, que representa algo más que una simple evolución doctrinal por parte de un mismo autor. Estamos, en realidad, frente a un punto de vista diverso. Ya hemos señalado la ausencia total del vocabulario y de la problemática sobre la justificación por la fe; hay además algo muy importante que observar: el autor, respecto a Pablo, revela otra manera de afrontar y de resolver la cuestión de la salvación. Pero, dejando esto aparte, se pueden enumerar otros ocho puntos de diferencia, si no de discordancia, respecto a la teología de las cartas auténticas paulinas.

1) En esta carta encontramos por primera vez la terminología relativa a "los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades" (1,16; 2,10.15), que será luego recogida por Efesios. Está siempre en conexión con un discurso sobre Cristo, para decir que él ha vencido a esas entidades y que es superior a ellas, su "cabeza" (2,10); así pues, la cristología es considerada en una perspectiva nueva; no ya centrada en la muerte de Cristo como liberación del pecado y de la ley, sino en la dimensión inédita de un Cristo cósmico, señor y sustentador del todo (cf 1,17); también la reconciliación relacionada con la

cruz tiene un horizonte cósmico (cf 1,20).

2) Por consiguiente, también la Iglesia, que en Pablo tiene siempre una referencia local (cf 1Tes 1,1; 1Cor 1,2; etc.), adquiere aquí, por el contrario, una nueva dimensión universalista (cf 1,18.24; es distinto el caso de los saludos finales 4,15.16, pero en 2,19 no es evidente que "el cuerpo todo" tenga un significado eclesiológico y no más bien cosmológico); y por primera vez aparece el título cristológico de "cabeza" de la Iglesia (1,18; cf 2,10.19), que nunca había utilizado Pablo. Aunque dirigida a la Iglesia de Colosas, la carta habla ahora de la Iglesia en general.

3) El bautismo es considerado ciertamente, como en Pablo, en asociación con la muerte de Cristo (cf 2,12.20); pero con la notable diferencia de que, mientras que el apóstol remitía al futuro escatológico, el acontecimiento de la resurrección (cf Rom 6,5.8), ahora se afirma más bien que la resurrección del bautizado ya ha tenido lugar (cf 2,12.13; con una concepción semejante polemizará también 2Tim 2,18); además, se la concibe en términos dualistas, como paso de las tinieblas a la luz (cf 1,12-13).

4) De aquí se sigue que la escatología de la carta sufre un interesante giro de dirección hacia el presente; es verdad que no está totalmente actualizada (cf 1,5; 2,17a; 3,4), pero ha desaparecido la tensión hacia una parusía inminente; más aún, la original invitación de 3,1.2 ("buscad las cosas de arriba...") nos dice que el autor no piensa solamente en los términos tradicionales de la espera, es decir, de la proyección hacia adelante, sino también en los términos más griegos (cf Platón y Filón) de una tensión hacia el mundo superior y celestial como mundo perfecto, con un predominio latente del esquema espacial (subrayado además por el concepto de Cristo-cabeza) sobre el temporal.

5) El evangelio que ahora predica Pablo no se ve ya como el acontecimiento que precede al fin y que ofrece al hombre la salvación en el juicio escatológico; según Colosenses, los bautizados están ya salvados, y el ministerio del apóstol consiste más bien en poner de manifiesto un "misterio" escondido hasta entonces y ahora revelado (cf 1,26.27; 2,2; 4,3), que debe ser objeto de conocimiento intenso (cf 1,9.10; 2,2; 3,10); también esta concepción del "misterio" es realmente nueva (su aparición en 1Cor 2,1 es discutida textualmente, y de todas formas está inserta en otra perspectiva; en cuanto a Rom 16,25, la opinión mayoritaria de los autores piensa que se trata de un añadido redaccional pospaulino).

6) *Desde el punto de vista de la* antropología cristiana, en Colosenses aparece el doble concepto del desvestirse del hombre viejo y de revestir el hombre nuevo (cf 3,9-11); si esta idea, por una parte, se relaciona con una temática ya paulina (cf Rom 6,6; 2Cor 5,17), por otra se advierte en ella una novedad, en cuanto que para Pablo lo que antes se revestía era el mismo Cristo (cf Gál 3,27; Rom 13,14), mientras que ahora es simplemente el hombre nuevo en un sentido concretamente antropológico-moral (cf 3,10).

7) Mientras que en Pablo la fe se refería más bien al acto subjetivo del creyente, como ejercicio de su adhesión a Cristo (=*fides qua)* (cf, p.ej., Rom 10,9), ahora prevalece más bien el concepto de una fe considerada desde el punto de vista objetivo y de contenido (=*fides quae)* (cf 1,4.23; 2,7); es interesante observar que el verbo "creer" no aparece nunca y que el evangelio suele definirse de forma insólita como "palabra de la verdad" (1,5; cf 1,6b; es distinta, es decir, más dinámica y existencial, la locu-

ción paulina "la verdad del evangelio" en Gál 2,5.14), mientras que abunda un cierto vocabulario intelectualista ("conocimiento": 1,6.9.10; 2,2.3; 3,10; "sabiduría": 1,9.28; 2,3.23; 3,16; 4,5; "inteligencia": 1,9; 2,2; "enseñar": 1,28; 2,7; 3,16; "verdad": 1,5.6).

8) Analógicamente, lo mismo vale para la esperanza, que no es considerada tanto como un acto paradójico, tenaz e incluso laborioso, sino más bien como un dato objetivo, "que os está reservado en el cielo" (1,5; cf 1,27.37); precisamente por eso, tampoco en este caso recurre nunca el autor al verbo "esperar"; además, hay que observar que el subtema paulino del sufrimiento y de la prueba, que se aplica a menudo a la vida de los cristianos, aquí se reserva únicamente a la vida del propio apóstol (cf 1,24), entendido ya como modelo de compromiso y de sufrimiento (cf 1,29-2,1).

Por todos estos motivos creemos que es lícito, no solamente dudar de la paternidad paulina de Colosenses, sino concluir además con suficiente honestidad que la carta es pseudónima. Recurrir a la hipótesis de un secretario, al que Pablo le habría confiado la tarea de redactar el escrito, no hace más que complicar la cuestión, puesto que en todo caso se reconocería que tanto el lenguaje como el pensamiento de la carta no corresponden a los de Pablo. Probablemente Colosenses es el más antiguo de los escritos deuteropaulinos.

II. LA SITUACIÓN ECLESIAL QUE SE PRESUPONE. Sea cual fuere la solución que se dé a la cuestión del autor de Colosenses, hay una cosa cierta: la Iglesia de Colosas no fue fundada por Pablo ni fue visitada nunca por él (cf 2,1). El evangelio llegó allí mediante la obra de un tal Epafras, probablemente ciudadano de la misma Colosas (cf 4,12), cuyo celo apostólico reconoce abiertamente "Pablo" (cf 1,7-8; 4,12-13). De estas noticias se deduce que Epafras había sido misionero en el valle del Lico (un afluente de la izquierda del Meandro, que desemboca junto a Éfeso), trabajando no solamente en Colosas, sino también en Laodicea y en Hierápolis (cf 4,13). Y es totalmente lógico y hasta necesario (cf Flm 23), opinar que había sido discípulo de Pablo durante la época de su larga estancia en Éfeso (por los años 55-57 o, según otra cronología, por el 53-54), aun cuando la carta pudo haber sido escrita por otro (¿Timoteo?, cf 1,1; ¿Títico?, cf 4,7).

La comunidad cristiana de Colosas tenía que ser predominantemente, si no exclusivamente, de origen pagano (cf 1,21.27; 2,13; además, no aparece nunca una cita directa del AT y falta la problemática típica sobre la ley). Los nombres de Onésimo (4,8; resulta extraño que falte el de Filemón) y de Arquipo (4,17), además del de Epafras, son poca cosa para permitirnos un juicio sobre la situación social de la comunidad y, a diferencia de la cercana Hierápolis, la Iglesia de Colosas no tendrá prácticamente ninguna historia posterior (quizá porque la ciudad quedó definitivamente destruida por un terremoto entre el 60 y el 61: cf Tácito, *Ann.* 14,27; P. Orosio, *Hist.* 7,7,12; *Orac. Sib.* 4,107s); a comienzos del siglo I d.C., Estrabón (12,8,13) la llamaba "una pequeña población" *(pólisma).*

No sabemos cuál fue el origen de la llamada comúnmente "herejía colosense". Pero el hecho es que la carta construye sobre ella el núcleo de su parte doctrinal. Sin embargo, no es fácil recomponer por entero la tarjeta de identidad de este movimiento heterodoxo, que sólo conocemos indirectamente por la polémica de nuestro autor. La página de 2,4-23 es la que mejor nos permite una descripción al menos sumaria de la misma. El autor se refiere a ciertos "razonamienos falsos" (2,4) y a que alguien los engaña "con falsas teorías y vanos razonamientos, apoyados en las tradiciones de los hombres y en los elementos del mundo" (2,8); pero no es posible establecer si estas nuevas enseñanzas les llegaron a los colosenses desde fuera o si surgieron del seno mismo de la comunidad, condicionada quizá por el ambiente. De todas formas, en el centro de esta "filosofía" debería estar la veneración de los "elementos del mundo" (2,8.20). Se ha discutido si se trataba de potencias personales o cósmicas. En cualquier caso, nos encontramos con toda probabilidad ante un fenómeno de sincretismo cultural y religioso, ya que la situación no puede explicarse ni sobre la base únicamente del helenismo ni a partir solamente del judaísmo. Efectivamente, por un lado, los "elementos del mundo" tienen que ver con una antigua tradición griega de carácter cosmo-antropológico y fatalista (cf E. Schweizer); por otro, nuestro autor habla expresamente del "culto de ángeles" (2,18), y con esa veneración hay que relacionar también la mención de los "principados y potestades" que se citan varias veces (cf 1,16; 2,10.15; recuérdese la pluriforme angelología del judaísmo, p.ej., *2Henoc* 20,1; Filón, *De conf. ling.* 34). Se trataba de expresiones religiosas, fundamentalmente de matriz natural-mítica, pero revestidas de contornos judíos. Según esta filosofía, al parecer, Cristo no era superior a esas "potestades", sino todo lo más un *primus inter pares,* inserto él mismo en los pliegues de una cosmología imperante y parte de una serie numerosa de intermediarios entre el hombre y el pleroma divino (¿una forma de gnosticismo?). Así es como pueden explicarse los diversos preceptos religiosos propugnados por el movimiento colosense: observancia de fiestas, novilunios, sábados (2,16b), prescripciones ascéticas en materia de comidas y bebidas (2,16a), mortificación del cuerpo (1,23), con una posible implicación de la continencia sexual (1,21). Además, es muy probable que se desarrollase una ceremonia de iniciación y de aceptación, como puede deducirse de 2,18 ("metiéndose en cosas que no ha visto": el verbo *embatéuōn* pertenece al lenguaje de los misterios), que alude por lo menos a experiencias extáticas o a la participación en ritos de iniciación.

III. LA RESPUESTA DE LA CARTA. La situación de la comunidad de Colosas, desde el punto de vista del autor de Colosenses, encerraba dos peligros: primero, la infravaloración de la dignidad y de la función de Cristo como único mediador y redentor; y segundo, la proposición de un camino de salvación que consistía en el ascetismo personal y en la observancia de unos cultos determinados. Frente a este segundo punto, es decir, la exigencia de toda una serie de prescripciones religiosas, el autor de la carta reacciona proclamando y repitiendo que se trata solamente de "una sombra del futuro" (2,17), de "simulada humildad" (2,18), de "ordenanzas e instrucciones de los hombres" (2,22), de cosas que en realidad "no tienen valor alguno, pues sólo tienden a satisfacer los apetitos carnales" (2,23). Es una toma de posición severa y dura, que en términos modernos podríamos calificar de antirreligiosa, en el sentido de que se opone a todo lo que es un aparato humano de prácticas, aparentemente piadosas y atractivas, pero ajenas al evangelio e inútiles, e incluso nocivas, para una auténtica vida de fe.

En realidad, la condenación de estos ejercicios cultuales y ascéticos se basa y se deriva de una valoración

del papel único e incomparable de Cristo. Efectivamente, la robusta llamada a la solidez de la fe (cf 1,23; 2,7b) y a un conocimiento profundo del misterio de Cristo (cf 2,2) va acompañada de una urgente invitación a caminar en él (2,6), a arraigarse y a construirse sobre él (2,7). Se diría que es característico de Colosenses una especie de exclusivismo cristológico, con que se remacha que "en él se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (2,3). No hay otros salvadores que puedan hacerle la competencia, ya que no hay ninguna potencia que tenga la misma dignidad. El cristiano ha experimentado ya ese paso del señorío de las tinieblas al señorío de la luz con la participación en el "reino del Hijo querido" (1,13) de Dios; esto le basta. Por dos motivos: por los efectos soteriológicos que se derivan de lo que ha realizado Cristo (cf 1,14) y por su personal identidad de *Pantokrátōr* (cf 1,15-20).

La sección 1,15-20 es reconocida universalmente como un himno cristológico, que era ya propio de las Iglesias del Asia Menor. El autor de Colosenses lo ha asumido dentro de su propio texto, probablemente añadiéndole algunas expresiones (que los autores señalan de diversas maneras), como, por ejemplo, el término "Iglesia" en estrecha aposición al término "cuerpo" en el versículo 18 y la mención de la "sangre de su cruz" en el versículo 20. Con estas dos glosas el texto asume una referencia histórica muy clara y muy sólida. Efectivamente, la intención del himno primitivo era la de celebrar a Cristo en su función de mediador de la creación y del señor del cosmos (cf el prólogo de Juan, que procede de la misma área cultural). Resulta forzado pensar que hay en su origen un himno gnóstico precristiano (E. Käsemann); también es abusivo querer explicarlo sobre el trasfondo del día festivo judío de la reconciliación (E. Lohmeyer). El texto hace más bien eco, con suficiente claridad, a la celebración de la sabiduría divina, tal como solía hacerse en el judaísmo helenista. Los textos con que hay que comparar este himno son sobre todo: Prov 8,22-31 LXX; Si 1,4; 24,9; Sab 7,26; 9,9; Filón, *Leg. All.* 1,43; *Fug.* 109.

La atribución a Cristo de las mismas características de la sabiduría hace que Cristo sea celebrado por algunas de sus altísimas prerrogativas: imagen visible de Dios, él es anterior a todas las cosas; y no sólo se ha hecho todo mediante él, sino que todo continúa teniendo en él su consistencia. Sobre la base de estas afirmaciones, que no admiten excepción de ningún tipo, se comprende que "tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades" (1,16) de todo tipo tengan que rendirle igualmente su tributo de honor. Por consiguiente, no hay nada que se sustraiga a su primacía, nada que no le sea solamente superior, pero ni siquiera igual. Por eso precisamente los cristianos alcanzan la plenitud "en él, cabeza de todo principado y potestad" (2,10). Nada ni nadie puede arrogarse la más mínima pretensión de dominio sobre el bautizado, que, por consiguiente, es libre frente a cualquier principio, institución o persona que quiera esclavizarlo.

Pero no es solamente la estatura cósmica original de Cristo la que libera al hombre de la sujeción a cualquier entidad mundana. Está también su muerte en la cruz. En un primer momento (cf 1,20), su muerte se ve según dimensiones universal-cosmológicas ("tanto las cosas de la tierra como las del cielo"), en cuanto que reconcilia todas las cosas en él, que se convierte en el punto de apoyo y de convergencia del todo, lo mismo que la sabiduría de la tradición judía (y el *Lógos* de la tradición griega). En

un segundo momento (cf 1,21-22; 2,13-15), la muerte de Cristo es considerada dentro de una perspectiva antropológico-salvífica: bien porque la liberación o revivificación se ve indirectamente como superación del dominio que ejercen "los dominios y las potestades", que después de la anulación del documento de nuestra deuda han quedado sometidas al carro triunfal de Cristo (2,13-15), bien porque la liberación o reconciliación es declarada como un beneficio derivado directamente de la cruz sobre los hombres, que fueron "un día extraños y enemigos" (1,21-22). De esta manera la cristología y la soteriología se interpelan con fuerza mutuamente. He aquí por qué solamente Cristo debe ser el contenido de la fe (cf 1,4; 2,5); más aún, él está "en vosotros" (1,27), y junto con él está el cristiano, por así decirlo, inmerso en Dios (3,3; cf 2,9-10). Lo importante es "adherirse a la cabeza" (2,19a), estar unidos a ella. Solamente entonces podrá estar seguro el cristiano de no perderse, ya que está estrechamente asido por la mano del que le garantiza precisamente la libertad y la seguridad. En el plano eclesial-sacramental, es el bautismo el que marca el fundamento de semejante existencia cristiana, en cuanto que crea una fecunda participación en la muerte y en la resurrección de Jesús (cf 2,11-12).

Sobre estas bases se desarrolla una interesante parénesis. Por una parte, la asociación a la muerte de Cristo, al representar una liberación radical de los principios normativos del orden cósmico, libera al cristiano de toda sujeción al mundo (cf 2,20), incluidas las prescripciones religiosas que antes veíamos. Por otra parte, y de forma más positiva, la asociación a la Resurrección de Cristo debe mover al cristiano a la búsqueda y a la práctica de lo que pertenece al mundo nuevo, superior, el inaugurado por el Resucitado (cf 3,1s). Se trata de despojarse del hombre viejo con sus acciones (cf 3,5-9) y de revestirse del nuevo (cf 3,10ss). Para cada uno de estos dos estados el autor ofrece una lista, respectivamente, de vicios y de virtudes, según un género literario ya conocido tanto en el ambiente greco-pagano como en el judío (cf R. Fabris, 172-185). A eso se añade un ejemplo típico de código doméstico o de los deberes familiares (3,18-4,1), que tiene también paralelos ambientales (cf R. Fabris, 134-148).

Un tema interesante, que impregna toda la carta y que incluso está presente en ella proporcionalmente más que en cualquier otra, es el de la acción de gracias a Dios; es una invitación que hace repetidas veces el autor en 1,3.12; 2,7; 3,15.17; 4,2; seis veces en pocas páginas, como para decir que el cristiano no puede menos de reconocer que su propia identidad es totalmente objeto de un don gratuito (cf 1,12; 2,13; 3,12) y que debe sacar, por tanto, las consecuencias de ello.

IV. ESTRUCTURA. Para una lectura ordenada del texto epistolar pueden seguirse sus articulaciones internas. La estructura más sencilla (propuesta, p.ej., por E. Lohse), después de la introducción (1,1-11), distingue sólo dos partes: la parte didáctica (1,12-2,23), que trata del dominio de Cristo sobre el mundo, y la parte parenética (3,1-4,18), que habla del señorío de Cristo en la conducta de los creyentes (3,1-4,18). Pero quizá se trata de una simplificación excesiva, incluso porque el "por consiguiente" conclusivo, signo de una transición lógica no aparece solamente en 3,1, sino ya antes, en 2,6.16, y de nuevo en 3,5.12. Por tanto, se puede mantener la estructura señalada por J. Gnilka; tras una introducción (1,1-8), dinstingue tres partes: presentación del evangelio apostólico y universal (1,9-29), con cinco seccio-

nes (1,9-11; 1,12-14; 1,15-20; 1,21-23; 1,24-29); la toma de posición contra la herejía (2,1-19), con cuatro secciones (2,1-3; 2,4-7; 2,8-15; 2,16-19); instrucción sobre la práctica de la nueva vida (2,20-4,6), con seis secciones (2,20-23; 3,1-4; 3,5-11; 3,12-17; 3,18-4,1; 4,2-6); finalmente, la conclusión, con noticias y saludos personales (4,7-18).

BIBL.: CONZELMANN H., *Epístolas de la cautividad*, FAX, Madrid 1972; DIBELIUS A., *An die Kolosser, Epheser und Philemon*, Gotinga 1953 (3.ª ed., a cargo de H. Greeven); FABRIS R., *Lettera ai Colossesi*, en *Le lettere di Paolo* III, Ed. Borla, Roma 1980, 49-185; GNILKA J., *Der Kolosserbrief*, H. ThKNT X/1, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1980; HUGEDÉ N., *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Labor et Fides, Ginebra 1968; LOHMEYER E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1964[13]; LOHSE E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979; MUSSNER F., STÖGER A., *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Barcelona 1970; O'BRIEN P.T., *Colossians, Fhilemon*, WBC 44, Waco TX 1982; PERETTO E., *Lettere dalla prigionia. Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone*, Ed. Paoline, Roma 1984[3], 91-174; SCHWEIZER E., *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987.

ESTUDIOS: AA.VV., *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Ed. Paideia, Brescia 1976; ALETTI J.N., *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle*, AB 91, Roma 1981; BUJARD W., *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, StUNT 11, Gotinga 1973; CANNON G.E., *The Use of Traditional Materials in Colossians*, Macon GA, 1983; GABATHULER H.J., *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, AThANT 45, Zurich 1965; LÄHNEMANN J., *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation*, StNT 3, Gütersloh 1971.

R. Penna

COMIDA

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *La comida en la vida religiosa de Israel:* 1. La comida en el contexto de la alianza: *a)* El banquete de la alianza, *b)* Bendiciones y maldiciones, *c)* Creación y pecado del hombre; 2. La comida en la vida del pueblo de Dios: *a)* Preceptos alimenticios, *b)* Sacrificios, primicias y diezmos, *c)* Las grandes fiestas religiosas, *d)* El ayuno; 3. La comida en clave escatológica: *a)* La prosperidad de los últimos tiempos, *b)* El banquete escatológico; 4. Símbolos de carácter alimenticio. III. *La comida en el cristianismo primitivo:* 1. La comida en la vida y en el mensaje de Jesús: *a)* La solidaridad en la comida; *b)* Jesús comparte la comida de la gente; 2. La comida que da Jesús: *a)* El banquete escatológico, *b)* La cena del Señor; 3. Problemas alimenticios de la Iglesia primitiva: *a)* Las prescripciones alimenticias judías, *b)* Las carnes sacrificadas a los ídolos; 4. Símbolos de carácter alimenticio. IV. *Conclusión.*

I. INTRODUCCIÓN. Una de las exigencias más elementales y esenciales de la persona humana es la de tener cada día la comida necesaria para la propia subsistencia. En su larga existencia sobre el planeta Tierra el hombre ha tropezado siempre con el problema del pan de cada día, y, desgraciadamente, se las ha tenido que ver muchas veces con la experiencia dolorosa del hambre. Hoy este problema, ampliamente resuelto en el mundo occidental, ha asumido tintes dramáticos en varios países del tercer mundo. Los caminos propuestos o intentados para resolverlo tanto en el plano económico como en el político han sido muchos. Pero ninguno se ha demostrado verdaderamente eficaz, y fácilmente podemos sospechar que la discusión en este terreno durará todavía largos años.

Frente a la gravedad de la situación actual, el creyente no puede menos de volver a la Biblia para ver si en ella se encuentra algo específico que decir en este sentido. Es evidente que no se puede esperar de un libro con siglos de existencia una respuesta directa a un problema que asume aspectos cada vez más nuevos y preocupantes. Pero es cierto que no faltan en la revelación indicaciones preciosas sobre el significado de la comida en el contexto de una convivencia humana que se inspira en valores y realidades trascendentes. De ellas quizá pueda deducirse una forma nueva de arrostrar un problema tan antiguo y tan moderno.

La pobreza del suelo no ha permitido nunca a la gente común de Palestina una alimentación excesivamente rica. La comida básica era el pan; esto se percibe en el hecho de que el acto normal de tomar la propia comida se indica a menudo con la expresión "comer pan" (Gén 37,25). El pan común estaba hecho de harina de cebada amasada y cocida en el horno (Jue 7,13). El pan de trigo era más raro y sólo podían disponer de él las personas acomodadas. Con el pan solían comerse guisos hechos con yerbas de varios tipos. El uso de la carne se reservaba para especiales circunstancias, como la llegada de un huésped (Gén 18,7) o el ofrecimiento de algún sacrificio a la divinidad.

La bebida más común era el / agua. El vino, aunque se producía en Palestina, se usaba casi exclusivamente en las fiestas (1Sam 25,36; 2Sam 13,28; Is 5,12) y a menudo se mezclaba con agua (Is 1,22; 2Mac 15,39). Otra bebida era la leche de cabra o de oveja, que a menudo se consumía bajo forma de yogur; también el uso de esta bebida aparece normalmente con ocasión de la llegada de un huésped (Gén 18,8; Jue 4,19; 5,25).

Para condimentar las comidas se usaban el aceite de oliva y la sal. El aceite se producía especialmente en Galilea, como se deduce de la bendición de Aser (Dt 33,24), y se usaba también como ungüento (Jue 9,9; Dt 28,40; Miq 6,15) y como medicina para las heridas (Is 1,6). La sal, por su parte, se sacaba del mar Muerto (Ez 47,11). Otros alimentos mencionados en la Biblia son las habas, las lentejas, la miel, la manteca y el queso (2Sam 17,28-29; cf Dt 32,13-14).

II. LA COMIDA EN LA VIDA RELIGIOSA DE ISRAEL. El gesto del comer y del beber, que en nuestra cultura tiene un carácter casi exclusivamente profano, asume en el AT importantes significados y connotaciones religiosas. Esto se deriva del hecho de que el hombre es visto como una entidad única, en la que nada puede sustraerse de la influencia de la voluntad divina. El significado religioso de la comida debe comprenderse, por tanto, dentro del contexto de la / alianza, que regula todas las relaciones de Israel con Dios. A la luz de la alianza hay que considerar a continuación los múltiples usos y costumbres que tienen que ver con la alimentación. Además, se debe una consideración especial al papel que el tema de la comida representa en las esperanzas escatológicas de Israel. Finalmente, es importante examinar los / símbolos religiosos que se inspiran en el terreno de la alimentación.

1. LA COMIDA EN EL CONTEXTO DE LA ALIANZA. La / alianza es una relación estable que Dios mantiene con Israel, después de haberlo liberado de la opresión de los egipcios, comprometiéndose a ser su Dios y a hacer de él el pueblo de su propiedad particular. Como respuesta al don gratuito de Dios, Israel tiene que prestarle una fidelidad incondicionada, escuchando su voz y obedeciendo sus mandamientos (Éx 19,3-6). Esta fidelidad le garantiza a su vez nuevas gracias y favores (bendiciones), mientras que en caso de infidelidad se le reservan al pueblo dolorosos castigos (Dt 30,15-18). La alianza, que se basa en la libre voluntad de los contrayentes, se establece mediante un rito de comunión. Es precisamente a nivel de este rito, así como de las bendiciones y maldiciones, donde hace su aparición el tema de la comida, al que se reserva luego una especial atención en la presentación de los orígenes del mundo y de la humanidad.

a) *El banquete de la alianza.* La

participación de varias personas en el mismo convite se consideraba en la antigüedad como un signo importante de comunión y de mutua pertenencia (Éx 18,12); mediante la comida en común se expresaba el perdón (2Sam 9,7; 2Re 25,27-30), la hospitalidad (Jue 19,20-21) y la amistad (Gén 43,25-34). Por eso mismo, hacer daño a una persona con la que se había compartido la comida era considerado como un crimen especialmente abominable (Sal 41,10; cf Jer 41,1-2).

La comida en común se había convertido, precisamente por estas connotaciones variadas y profundas, en la forma con que ordinariamente se concluían los pactos y tratados, tanto por parte de los individuos particulares como por parte de grupos diversos (Gén 26,30-31; 31,46.54). En efecto, no había nada como el comer y el beber juntos que ayudase tanto a distender los ánimos, a profundizar en el diálogo y a hacer caer las barreras que dividían a las personas.

La función que había asumido la comida en las relaciones entre las personas hizo que fuera adoptada igualmente en el terreno estrictamente religioso. Efectivamente, una antigua tradición bíblica narra que la alianza sinaítica se había ratificado mediante un banquete: "Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel subieron y vieron al Dios de Israel... No extendió su mano contra aquellos elegidos de Israel; y ellos vieron a Dios, comieron y bebieron" (Éx 24,9-11). El mismo Moisés, antes de morir, prescribe que el pueblo, después de entrar en la tierra prometida, renueve la alianza con un rito análogo: "Alzarás allí al Señor, tu Dios, un altar de piedras que no hayan sido labradas y sobre él ofrecerás holocaustos al Señor, tu Dios; ofrecerás sacrificios de reconciliación y allí comerás y te regocijarás ante el Señor, tu Dios" (Dt 27,5-6).

El banquete de la alianza no es totalmente igual a los banquetes con que se ratificaban los tratados, en cuanto que Dios no puede sentarse a la mesa con los hombres. Pero se hace de alguna forma comensal del hombre, ya que éste es llamado a comer un alimento que ha sido ofrecido a Dios y que Dios ha devuelto al hombre como signo de su benevolencia. Esto es suficiente para que se establezca entre Dios y el hombre una relación muy profunda, que ni siquiera la infidelidad del pueblo será capaz de romper de forma total y definitiva.

b) *Bendiciones y maldiciones.* La bendición es el modo concreto con que Dios prosigue en la historia su empeño de fidelidad y de amor para con el pueblo que se ha escogido. Así pues, está claro que la bendición divina consiste esencialmente en el don de la tierra, de la que el pueblo podrá sacar un alimento abundante y seguro. Al hacerse aliado de Dios, el pueblo ve resuelto de este modo de una vez para siempre el difícil problema del pan de cada día.

El tema del don de la tierra y de sus frutos aparece por primera vez en la vida de los patriarcas, cuya experiencia religiosa se presenta como una alianza anticipada (Gén 15,18; 17,2). Después de dejar Abrahán su casa paterna para dirigirse a la tierra de Canaán, Dios le promete: "Yo daré esta tierra a tu descendencia" (Gén 12,7). Al bendecir a su hijo Jacob, Isaac le desea: "Dios te dé el rocío del cielo y la fertilidad de la tierra y abundancia de trigo y mosto" (Gén 27,28). La riqueza de que gozan los patriarcas (cf Gén 13,2.5-6; 26,12-14) aparece como una realización anticipada de esta promesa.

El éxodo de Egipto tiene como finalidad la entrada en la tierra prometida, que se describe con una expresión estereotipada, frecuentemente

repetida en la Biblia, como un lugar "que mana leche y miel" (Éx 3,8.17; cf 13,5; 33,3; etc.). Después de la conclusión de la alianza, Dios le promete al pueblo los bienes de esta tierra, es decir, el pan y el agua (Éx 23,25). Finalmente, en otros textos aparece toda una serie de alimentos privilegiados de los que Israel podrá gozar en la tierra que Dios está a punto de darle: "Le hizo cabalgar sobre las alturas de la tierra, lo alimentó con los productos de los campos, le dio a gustar miel de las peñas, aceite de la dura roca. Cuajada de vacas y leche de ovejas con grasa de corderos y carneros, toros de Basán y machos cabríos, flor de harina de trigo en abundancia; bebiste el vino, la sangre de las uvas" (Dt 32,13-14; cf 8,8-10; 28,3-5.11-12; Lev 26,4-5.10; Sal 23,1.5; 33,18-19; 111,5).

Pero paralelamente a estas bendiciones se amenaza también, en caso de infidelidad, con la privación de todos los productos de la tierra que constituyen el alimento ordinario de la gente (cf Dt 28,16-18.33.38-40; Lev 26,16.20.26; Miq 6,14-15). Así pues, en la abundancia Israel tiene que saber ver un don de la bondad divina, y no el resultado de su propio trabajo (Dt 8,17) o de la intervención de otras divinidades (Os 2,7; cf Jer 44,17). La falta de comida, por el contrario, tiene que entenderse como una consecuencia de la infidelidad a Yhwh (Am 4,6-9; cf Os 9,2) y como una llamada a la conversión (Os 2,8-17).

En el contexto de las bendiciones prometidas por Dios a su pueblo tienen que leerse dos episodios del éxodo, el del maná (Éx 16; Núm 11) y el del agua que brotó de la roca (Éx 17,1-7; Núm 20,1-13). Los dos ponen de relieve la solicitud con que Dios alimenta a su pueblo, asumiendo de este modo un significado emblemático y simbólico.

De estas breves alusiones se deduce un hecho de notable importancia: partiendo de la experiencia de la alianza, Israel ha aprendido a ver en su propia existencia un don de Dios, para el que hay que disponerse con la fidelidad y la obediencia. Esta intuición hace que el problema del pan de cada día no se vea ya en una perspectiva individualista y por tanto egoísta, sino como un aspecto de una problemática más amplia, que se refiere a las relaciones con Dios y con los demás miembros del pueblo.

c) *Creación y pecado del hombre.* A partir de la alianza, Israel aprendió a reflexionar sobre el significado del alimento no sólo en la propia situación del pueblo elegido, sino también en la de toda la humanidad. Los resultados de esta reflexión se condensan en los relatos de la creación.

En el relato sacerdotal de la creación (Gén 1,1-2,4) se narra cómo al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, éste le asigna como alimento "toda planta sementífera que hay sobre la superficie de la tierra y todo árbol que da fruto conteniendo simiente en sí. Ello será vuestra comida" (Gén 1,29). Según el relato yahvista (Gén 2,4-3,24), el hombre es colocado por Dios en un jardín exuberante, cuyos frutos están a su disposición; pero Dios le da la orden de no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, so pena de incurrir en pena de muerte en caso de desobediencia (2,16-17). El objeto de esta prohibición es poner a prueba la fidelidad del hombre, del que depende en último análisis la posibilidad de gozar de los bienes concedidos por Dios.

El hombre no supera la prueba establecida por Dios y come del fruto prohibido, esperando de esta forma hacerse semejante a Dios (3,5-6). Las consecuencias de este gesto no tardan en hacerse sentir, precisamente en el

terreno en que había tenido lugar la desobediencia: "Maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida. Ella te dará espinas y cardos, y comerás la hierba de los campos. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te has de convertir" (3, 17-19).

De la comida del hombre se ocupa también la tradición sacerdotal cuando afirma que, después del diluvio, motivado por la extensión de la violencia (6,13), Dios le da al hombre la posibilidad de comer no sólo alimentos vegetales, sino también la carne de los animales (9,3); así pues, el hecho de que el hombre sea carnívoro no se juzga de forma positiva, sino que se ve como un signo de que perdura la violencia incluso después del diluvio.

Los relatos de la creación muestran que, para Israel, la comida abundante y segura que Dios se había comprometido a darle en el contexto de la alianza se la había ofrecido ya antes a toda la humanidad, con la condición de que se mantuviera fiel a sus preceptos. La falta de alimento que experimenta con frecuencia la humanidad no se debe, por tanto, a la voluntad de Dios, sino que es más *bien consecuencia del desorden que* el pecado del hombre ha introducido en el mundo creado. La alianza con el pueblo elegido, en cuanto que tiende a reintegrar al hombre en la situación original, se ve, por consiguiente, como el medio a través del cual Dios quiere devolver a toda la humanidad aquella abundancia de alimento que había proyectado para ella en los comienzos del mundo.

2. LA COMIDA EN LA VIDA DEL PUEBLO DE DIOS. La alianza coloca el amplio terreno de la alimentación en una relación directa con la vida religiosa. De este planteamiento fundamental se desprende, o asume un nuevo significado, toda una serie de usos, costumbres y celebraciones que tienen que ver con la alimentación, la cual se sitúa así bajo el gobierno de la voluntad divina.

a) *Preceptos alimenticios.* El mandamiento divino penetra en el terreno alimenticio ante todo mediante dos preceptos que han jugado un papel decisivo en la historia de Israel, a saber: el que prohíbe comer la sangre de los animales y el que prohíbe comer la carne de los animales impuros.

La sangre de los animales no puede comerse porque se la considera como la sede de la vida, y, como tal, debe ser usada exclusivamente para los ritos expiatorios realizados en el templo (Lev 17,11; cf Dt 12,23; Gén 9,4). De aquí se sigue que todo animal destinado a usos alimenticios tiene que ser inmolado en el templo (Lev 17,3-4; cf 1Sam 14,32-34) o, si esto no es posible, tiene que ser degollado y su sangre ha de derramarse por tierra (Lev 17,13-14; Dt 12,20-25). Es ésta una manera práctica de reconocer que el Dios vivo es el único señor de toda vida.

La distinción entre / animales puros e impuros está codificada en Dt *14,3-21 y en Lev 11. Se consideran* como impuros los animales que no tienen la pezuña partida y son rumiantes (o se piensa que lo son), o bien aquellos que, a pesar de tener la pezuña partida, no rumian. Sobre la base de esta regla, son declarados expresamente como impuros el camello, la liebre, el tejón y el cerdo. Los animales acuáticos son impuros si no tienen aletas y escamas; también son impuras las aves de presa y las rapaces, así como los insectos alados que caminan a cuatro patas, excepto las langostas, saltamontes, caballetas y grillos; y, finalmente, los reptiles

(entre los que se enumera también los topos, las comadrejas y los ratones). Además son impuros los animales muertos de muerte natural o matados por otros animales (cf Lev 17,15).

El origen de la prohibición de comer la carne de los animales impuros es incierto. Se piensa que se debe al hecho de que estos animales eran usados en los cultos paganos; tal es ciertamente el origen de otra prescripción alimenticia, la que prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21). La práctica de las prescripciones alimenticias es, por tanto, muy antigua. Pero sólo durante el destierro se convirtió en uno de los modos mediante los cuales hará Israel profesión de su fe (cf Dan 1,8-16; 2Mac 6,18-31; 7,1-42). A través de la comida, la profesión de fe entra de esta manera en la esfera más ordinaria y cotidiana de la existencia humana.

b) *Sacrificios, primicias y diezmos.* Una costumbre muy difundida en Israel era la de ofrecer a Dios una parte de la propia comida. Esto se hacía principalmente mediante los sacrificios. El AT tiene en cuenta los sacrificios de animales y las ofrendas vegetales (Lev 1-5): los unos y las otras podían combinarse de varias *formas, y a menudo iban acompañados* de libaciones de vino (cf Núm 15,1-16) [/ Levítico].

El destino de todo lo que se ofrecía a Dios variaba según los diversos tipos de sacrificio. En el holocausto la víctima se quemaba por completo en el altar (Lev 1,1-17), mientras que en los sacrificios expiatorios la carne de la víctima o las ofrendas vegetales se quemaban en parte y en parte eran consumidas por los sacerdotes (Lev 6,7-7,10). En los sacrificios de comunión, por el contrario, parte de la víctima era consumida también por los oferentes, en el contexto de un banquete sagrado (Lev 3,1-17; 7,11-18). El objetivo de esta comida en común, análoga a aquella con la que se concluyó la alianza, era el de afianzar los vínculos de comunión que los miembros del pueblo tenían con Dios y entre ellos mismos.

Entre los alimentos ofrecidos a Dios tenían un significado particular los "panes de la proposición"; con este nombre se designaban doce hogazas que se ponían cada sábado en una mesa de oro delante del santo de los santos, mientras que las de la semana anterior eran consumidas por los sacerdotes; eran el símbolo de la alianza de Dios con las doce tribus de Israel (Lev 24,5-9; cf Éx 25,23-30; 37,10-16; 1Sam 21,4-7).

Otro tipo de ofrenda a Dios era la de las primicias. Los israelitas estaban obligados a dar a los sacerdotes las primicias del grano, del vino, del aceite y de la lana (Dt 18,4; cf Núm 15,17-21; 18,12-13; Ez 44,30); además estaban consagrados a Yhwh los primeros frutos de cada árbol (Lev 19,24), y tenía que presentársele la primera gavilla de la nueva cosecha (Lev 23,9-14). Finalmente, tenían que reservarse para Dios los primeros partos del ganado (Éx 13,2.11-16; 22,28-29). La ofrenda de las primicias iba acompañada de una profesión de fe en las grandes hazañas de Yhwh en favor de Israel, y especialmente en el don de la tierra (Dt 26,1-11); así pues, las primicias eran un tributo ofrecido a Dios como signo de gratitud y de sumisión.

Finalmente, se le ofrecían a Dios los diezmos de los productos de la tierra y de los animales (Lev 27,30-33). Tenían que servir en parte para los sacerdotes y levitas (Núm 18,21. 25-32; Neh 19,36-40); y en parte para los forasteros, los huérfanos y las viudas (Dt 26,12-15). A estas categorías más pobres se les destinaba además lo que quedaba después de la siega o de la cosecha (Dt 24,19-22;

Lev 19,9-10; 23,22; cf Éx 23,11; Rut 2,1-3).

En la religión hebrea la carne de las víctimas y las otras ofrendas no debían servir como comida para la divinidad, aun cuando ésta pudiera ser a veces la intención de los oferentes (cf Sal 50,12-13). Lo que se le daba a Dios tenía que servir más bien al pueblo, para que comiendo y alegrándose en presencia del Señor pudiera expresar su retorno a él y atendiese al mismo tiempo a las necesidades de los sacerdotes y de los pobres (cf Dt 12,6-7.11-12). Así pues, el gesto de dar a Dios tenía la finalidad de actuar la comunión con él en un contexto de solidaridad entre todos los israelitas.

c) *Las grandes fiestas religiosas.* La comida y la bebida representaban también una función en la celebración de las fiestas religiosas. Con ocasión de la pascua, que originalmente era una fiesta de pastores nómadas, se comía la carne asada del cordero, pan ácimo y hierbas amargas; cuando los hebreos hicieron de esta fiesta el recuerdo anual de la salida de Egipto, la consumición de estos alimentos se interpretó como una repetición de lo que se imaginaban que había sucedido en la noche del éxodo (Éx 23,18; 34,25; 12,1-14.21-27.43-49; Lev 23,5). En la misma fecha de la pascua, a saber: en el plenilunio de primavera, que coincidía con el comienzo de la siega, caía también la fiesta de los ácimos. Ésta era una celebración de origen agrícola, y consistía en abstenerse durante una semana del pan fermentado, es decir, hecho con los restos de la antigua cosecha, para sumergirse plenamente en la novedad de vida que significa la nueva cosecha. También esta fiesta se consideraba como un recuerdo anual de la salida de Egipto (cf Éx 23,15; 34,18; 12,15-20; 13,3-8; Lev 23,6-8) y había llegado a fundirse con la de la / pascua (cf Dt 16,1-8; Núm 28,16-25).

Otra fiesta importante era la de las semanas (pentecostés), que señalaba el final de la siega, y que posteriormente fue considerada como el recuerdo anual de la revelación divina en el Sinaí; en ella se ofrecían a Dios dos panes de flor de harina amasados con levadura, y holocaustos de corderos, novillos y carneros (Lev 23,16-21; cf Éx 23,16; Dt 16,9-12; Núm 28,26-31). La fiesta de las chozas, con la que concluía la cosecha de otoño y que conmemoraba la marcha por el desierto, era la ocasión para llevar al templo parte de la cosecha, que luego era consumida alegremente por todos los presentes (Dt 16,13-17; cf Éx 23,16; Lev 23,33-43; Núm 29,12-39).

Estas fechas, tan estrechamente relacionadas con los ritos agrícolas y al mismo tiempo con la historia de la salvación, eran también la ocasión en que el pueblo aprendía a ver en los alimentos un don de Dios, que había que consumir en una actitud de agradecimiento hacia él y de solidaridad con todos los demás miembros del pueblo.

d) *El ayuno.* Las relaciones que ligan a Israel con su Dios exigen a veces abstenerse de la comida. El ayuno estaba prescrito solamente en el gran día de la expiación *(kippur)* (Lev 16,29-31; 23,27-32; Núm 29,7), como signo de penitencia. Además, se practicaba un ayuno, como expresión de luto, en los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo, en recuerdo de la caída de Jerusalén el año 587 a.C. (Zac 8,19; cf 7,3-5).

Fuera de estas circunstancias, los hebreos solían practicar el ayuno en las ocasiones de luto (1Sam 31,13; 2Sam 1,12; 3,35) o de penitencia (1Sam 7,6; Jer 14,12; Jl 1,14; 2,15; Jon 3,5; Neh 9,1-2). Es conocido el episodio de David, que ayunó para obtener la curación del hijo que había

tenido de Betsabé, negándose, por el contrario, a expresar con el ayuno el luto por su muerte (2Sam 12,16-23). El ayuno se practicaba además en concomitancia con la oración (Sal 35,13; 69,11); es significativo en este sentido el ayuno practicado por Moisés (Éx 34,28; Dt 9,9) y por Daniel (Dan 9,3; 10,2-3) para disponerse a recibir la revelación divina. Son igualmente numerosos los ejemplos en que el ayuno acompaña a la oración pública (Jue 20,26; 1Re 21,9; Esd 8,21-23; Jer 36,6.9).

En la perspectiva bíblica el ayuno no es una práctica ascética, como podía ser la abstención del vino por parte de los sacerdotes antes del servicio religioso (Lev 10,9; Ez 44,21), de los recabitas (Jer 35,6-11) o de los nazireos (Núm 6,3-20; cf Am 2,12; Jue 13,4; 1Sam 1,11). La abstención del alimento, como por otra parte el uso de alimentos particulares en el ámbito del culto, no es más que un medio para significar la vuelta a Dios y la obediencia a su voluntad. Se comprende por ello la polémica de los profetas contra un ayuno puramente formal y exterior, y la invitación al verdadero ayuno, que consiste en las obras de la justicia y del amor fraterno (Is 58,1-12; cf Jer 14,12; Zac 7,5-10; 8,19). En el judaísmo el ayuno se convertirá en una práctica muy difundida y estará regulado por normas minuciosas.

3. LA COMIDA EN CLAVE ESCATOLÓGICA. La experiencia histórica de Israel está marcada por el fracaso; debido a su infidelidad a Dios, el pueblo tiene que tomar finalmente el camino del destierro. Mientras caen las esperanzas en una inmediata concesión de las bendiciones divinas, de las que era portadora la alianza, nace y se desarrolla la esperanza en una nueva intervención salvífica divina capaz de eliminar para siempre el pecado y de restaurar a Israel en su condición de pueblo elegido. Es en este momento final de la historia donde los profetas colocan también la concesión de un alimento abundante, no sólo para Israel, sino para todo el resto de la humanidad.

a) *La prosperidad de los últimos tiempos.* La restauración final de Israel se describe frecuentemente en términos de abundancia alimenticia. Según Oseas, Dios promete a su pueblo: "Aquel día —dice el Señor— yo responderé a los cielos y ellos responderán a la tierra; la tierra responderá al trigo, al vino y al aceite, y ellos responderán a Yezrael" (Os 2,23-24; cf 14,8; Am 9,13-14). A los desterrados les anuncia Jeremías: "Vendrán cantando de alegría a la altura de Sión, volverán a gozar de los bienes del Señor: el trigo, el vino y el aceite, las ovejas y los bueyes. Su alma será un huerto bien regado y no volverán ya a languidecer" (Jer 31,12; cf Ez 36,29-30; Is 30,23; 62,8; 65,21-22; Ag 2,18-19; Jl 2,19.24-26; 4,18; Mal 3,11).

Las esperanzas de una prosperidad que nace de la fidelidad a Yhwh afloran a menudo en la oración de Israel. El salmista le pide a Dios: "Que nuestros graneros estén llenos, rebosantes de frutas de todas las especies; que nuestros rebaños se multipliquen a millares, a miles y miles por nuestras praderías" (Sal 144,13; cf 132,15; 147,14).

La prosperidad final se convierte a menudo en un símbolo del gozo que la plena comunión con Dios dará algún día a sus fieles. Pero es cierto que, partiendo de la visión del hombre propia de Israel, esta comunión se considera como verdadera y posible sin una plenitud también material.

b) *El banquete escatológico.* A veces la prosperidad de los últimos tiempos se describe como un gran

banquete ofrecido por Dios a sus fieles. Es significativo el hecho de que el justo perseguido de los salmos vislumbre, al final de su prueba, un gran banquete que marca la vuelta a Dios de todos los hombres: "Los pobres comerán hasta saciarse, alabarán al Señor los que lo buscan: ¡viva su corazón eternamente! El mundo entero recordará al Señor y al Señor volverá; lo adorarán, postrados ante él, todas las familias de los pueblos" (Sal 22,27).

En el contexto de la vuelta del destierro se convoca a los desterrados a un gran banquete, en el que se les da a todos gratuitamente pan, agua, vino, leche y todo tipo de manjares suculentos; es ésta la ocasión para que Dios establezca con su pueblo un pacto eterno y le confiera las bendiciones prometidas a David (Is 55,1-3; cf 65,11-13).

El banquete de los últimos tiempos asume un significado aún más universalista en un texto que pertenece a las capas más recientes del libro de Isaías; "El Señor todopoderoso brindará a todos los pueblos en esta montaña un festín de pingües manjares, un festín de vinos excelentes, de exquisitos manjares, de vinos refinados" (Is 25,6). En el ámbito de este banquete Dios se revela plenamente a todos los pueblos eliminando el velo puesto sobre su rostro, destruye para siempre la muerte, enjuga todas las lágrimas y quita la ignominia de su pueblo (vv. 7-10); la fase final de la historia queda inaugurada, por tanto, mediante una nueva revelación, análoga a la del Sinaí, pero extendida esta vez a toda la humanidad.

En la literatura sapiencial el banquete escatológico encuentra su propia actuación anticipada en el banquete de la / Sabiduría, que ofrece a todos los hombres su alimento como símbolo de la fidelidad a Dios: "Venid, comed de mi pan y bebed del vino que yo he preparado. Dejad de ser imprudentes y viviréis, y caminad por la senda de la inteligencia" (Prov 9,1-6). Esta comida no es sino la misma Sabiduría, que anuncia: "Los que me coman quedarán aún con hambre y los que me beban quedarán de mí sedientos" (Si 24,21); más tarde se identifica a sí misma con la ley mosaica, de la que el pueblo elegido saca el verdadero significado de su existencia (cf v. 22). También las comidas rituales de Qumrán, que sustituían a los sacrificios del templo, considerados como ilegítimos, se vivían probablemente como una anticipación del banquete final.

En conclusión, el problema del pan de cada día es resuelto por el AT en clave escatológica: solamente en el momento en que Dios renueve todas las cosas, tanto Israel como la humanidad entera podrán gozar de nuevo de la abundancia de comida propia de los orígenes, en un contexto de renovada fidelidad a Dios y a sus mandamientos. Pero incluso en el momento actual Dios sigue siendo aquel que da la comida a todo viviente, especialmente a los más pobres y necesitados (Sal 136,25; 145,15-16; 34, 11; 107,36-38; 146,7; 1Sam 2,5; Is 65, 13), poniendo remedio de este modo a las injusticias de los hombres. Siguiendo su ejemplo, también el justo tiene que comprometerse desde ahora por el bien de todos, compartiendo su pan con el que carece de él (Ez 18,7.16; Is 58,7.10; Prov 22,9; Job 31,17; Tob 4,16).

4. SÍMBOLOS DE CARÁCTER ALIMENTICIO. La importancia que tiene el alimento en la visión teológica de Israel ha hecho que de él o de las actividades relacionadas con él se sacasen numerosos símbolos religiosos.

La siega, en cuanto que supone la recogida del grano y la separación de la paja, simboliza muchas veces el juicio divino en su doble aspecto

de condenación (Is 17,5; Jer 13,24; 51,2.33; Jl 4,13) y de salvación (Os 6,11; Am 9,13; Sal 126,5-6). La vendimia, por el contrario, significa el castigo divino (Jer 49,9; Lam 1,15; Abd 5; Is 63,1-6).

El hambre y la sed se ven con frecuencia como una prueba que Dios permite para que el pueblo reconozca que el alimento viene de él (Dt 8,2-3; Os 2,5.11.14.16); de este modo se convierten en símbolo de la necesidad de Dios (Sal 42,3), de su palabra (Am 8,11; Is 55,1) o de la sabiduría (Si 24,20). Paralelamente, el acto de saborear llega a indicar la experiencia de la bondad divina (Sal 34,9); Ezequiel, por su parte, recibe la orden de comerse el rollo en donde está contenida la palabra de Dios, y lo encuentra dulce como la miel (Ez 3,1-3), mientras que del maná se dice que se adaptaba al gusto de cada uno (Sab 16,20). Metafóricamente, el gusto indica la inteligencia, la prudencia y el sentido común (1Sam 25,33; Sal 119,66; Prov 11,22; Job 12,20).

Entre los alimentos, el pan es el que recibe más de ordinario significados simbólicos. En primer lugar, el maná, que muy pronto se convierte en símbolo de la palabra de Dios (Dt 8,3; cf Sab 16,16), es llamado "trigo de los cielos", "pan de los fuertes" (Sal 78,24-25; cf 105,40) y "comida de los ángeles", capaz de procurar todo deleite y de satisfacer todo apetito (Sab 16,20). Un significado simbólico análogo al del maná tiene también el pan que ofrece Dios a Elías en el desierto (2Re 4,42-44). También en otros lugares el pan simboliza la palabra de Dios (Is 55,2.6.11), las enseñanzas de la Sabiduría (Prov 9,5) o la misma Sabiduría (Si 15,3; cf 24,18-20).

También el / agua encierra a menudo un significado simbólico. El agua que brotó de la roca significa, lo mismo que el maná, el don que Dios hace de sí mismo al pueblo que se ha escogido (Éx 17,1-7; Núm 20,1-13). Otras veces el agua pasa a ser símbolo de Dios (Is 12,2-3; Jer 2,13; 17,13; Sal 42,2-3), de su palabra (Is 55,1), de sus hazañas salvíficas (Is 35,6-7; 41,18; 43,19; 44,3) o de la Sabiduría (Si 15,3; cf 24,20). Finalmente, la salvación escatológica se representa como un río caudaloso que brota del templo y que regenera todo el país (Ez 47,1-12; Jl 4,18).

El vino se presenta en ocasiones como una bebida nociva para el hombre (Gén 9,20-21), pero otras veces se ve como signo de prosperidad (Gén 49,11) y fuente de gozo (Jue 9,13). Por eso puede indicar tanto la ira de Dios (Is 51,17; Jer 25,12; Lam 4,21; Sal 75,9) como la salvación (Sal 16,5; 23,5; 116,13; Zac 9,17).

La leche y la miel, que se presentan juntas muchas veces como los productos más característicos de la tierra prometida (cf Dt 6,3; 11,9; Jer 11,5; Ez 20,6.15), simbolizan respectivamente la prosperidad escatológica (Is 66,11) y la dulzura de la Sabiduría (Prov 24,13-14; Si 24,19). El aceite se enumera a menudo entre los dones que hace Dios a su pueblo fiel, y adquiere un significado simbólico en el rito de la unción real (cf 1Sam 16,13) y sacerdotal (cf Éx 29,7). El olivo, a su vez, se convierte en imagen del justo (Sal 52,10; cf 128,3; Si 50,10; Zac 4,11-14) y de la Sabiduría (Si 24,14). La sal, que se mezclaba con las ofrendas del sacrificio (Lev 2,13; Ez 43,24), es considerada como símbolo de la alianza (Lev 2,13) y de forma particular de su carácter inmutable (Núm 18,19; 2Crón 13,5, donde las expresiones "pacto inviolable" y "alianza indestructible" son una traducción libre de "alianza de sal").

Todos estos símbolos representan un papel importante en la vida del pueblo, en cuanto que ayudan al creyente a ver en la comida no sólo un medio de supervivencia, sino tam-

bién una llamada constante a Dios y a las realidades espirituales.

III. LA COMIDA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. El comportamiento de Jesús en el terreno alimenticio no fue distinto del que seguía el mundo judío en que vivió. Pero se apartó de él debido a su radicalidad, por la que afirmó, precisamente en el contexto de las comidas celebradas en común, aquellos valores de convivencia y de solidaridad que la comida evocaba en el ámbito de sus compatriotas. Al mismo tiempo, Jesús anunció que Dios estaba a punto de cumplir la promesa hecha a su pueblo de darle, en el contexto de la renovación final de todas las cosas, una comida abundante y segura, ofreciendo en la última cena la realización anticipada de esta promesa. Los primeros cristianos, siguiendo la orientación dada por el maestro, se fueron apartando progresivamente de las prácticas judías e hicieron consistir su profesión de fe únicamente en la adhesión a Cristo y a su mensaje.

1. LA COMIDA EN LA VIDA Y EN EL MENSAJE DE JESÚS. La posición de Jesús respecto al alimento es doble: por una parte reafirma con la mayor decisión la necesidad de compartir la propia comida con los que carecen de ella; por otra, aprovecha la ocasión de las comidas hechas con la gente más diversa para dar importantes enseñanzas sobre la salvación que ha venido a traer.

a) *La solidaridad en la comida.* Frente al problema de la comida Jesús asume una actitud que está plenamente en sintonía con la de la tradición bíblica. En primer lugar, condena la excesiva preocupación por la comida. Cuando el tentador le dice que convierta las piedras en pan, responde que no sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que salga de la boca de Dios (Mt 4,4; Lc 4,4; cf Dt 8,3); más tarde recomienda a sus discípulos que no se afanen por lo que tengan que comer o que beber, ya que Dios conoce lo que ellos necesitan y está dispuesto a dárselo, con tal que ellos busquen ante todo el reino de Dios y su justicia (Mt 6,25-34; cf Lc 12,22-31). Cuando Marta se muestra preocupada por servirle la comida, Jesús indica que prefiere a María, que, sentada a sus pies, escucha su palabra (Lc 10,38-42). Así pues, la comida representa para Jesús un problema de carácter más bien marginal, que puede fácilmente resolverse una vez que se han establecido relaciones correctas con Dios y con el prójimo.

El problema del alimento no sólo debe ser relativizado, sino que ha de abordarse con un profundo deseo de compartir. Es éste un tema característico del evangelio de Lucas. Lucas señala cómo ya el Bautista había prescrito a los que acudían a bautizarse que dieran parte de su comida a los que no tenían (Lc 3,11). A fin de favorecer una verdadera participación con todos, Jesús ordena a sus discípulos, en el momento de enviarlos a misión, que no lleven consigo pan (Lc 9,3; cf Mc 6,8) y que coman de todo lo que se les ofrezca (Lc 10,7). A los fariseos, preocupados de la pureza ritual de los platos y de las copas, Jesús les aconseja: "Dad limosna de lo de dentro, y lo tendréis todo limpio" (Lc 11,41). Invitado a la mesa por un fariseo, Jesús enseña a ocupar los últimos puestos (Lc 14,7-11) y a invitar a cenar a aquellos que no pueden corresponder (Lc 14,12-14). Finalmente, con la parábola del rico que, después de haber acumulado alimentos en cantidad, muere de repente (Lc 12,16-21) y con la del rico epulón (Lc 16,19-31), Jesús condena la codicia de los que no saben compartir su comida con los necesitados.

En caso de conflicto entre las normas religiosas y las necesidades esenciales del hombre, Jesús escoge en favor de estas últimas. Cuando los fariseos acusan a sus discípulos de coger espigas en día de sábado, Jesús los defiende refiriéndose al ejemplo de David, que, en caso de necesidad, comió los panes de la ofrenda reservada a los sacerdotes (Mc 2,23-28 par). La misma libertad demuestra cuando justifica a los discípulos que no practican las abluciones prescritas antes de las comidas, y declara que todos los alimentos son puros (Mc 7,14-19; cf Mt 15,12-17). Aunque históricamente parece poco probable que el mismo Jesús tomara una posición tan explícita, está claro, sin embargo, que él puso sus premisas al situar en el amor, y no en las prácticas exteriores, el criterio de unas rectas relaciones con Dios. En efecto, él mismo afirma que en el juicio final tendrá en cuenta la misericordia, que se expresa, entre otras cosas, en saber compartir el propio pan con los hambrientos (Mt 25,35; cf Rom 12,20).

En este contexto es fácil comprender el escaso interés de Jesús por el ayuno, que se había hecho muchas veces una práctica ascética meramente formalista. Interpelado sobre este punto, Jesús afirma que sus discípulos no están obligados a ayunar, desde el momento en que el esposo se encuentra entre ellos; volverán a ayunar cuando se les quite el esposo (Mc 2,18-19 par). En realidad, el mismo Jesús ayunó (Mt 4,2; Lc 4,2) y recomendó el ayuno como medio para reforzar la oración (Mt 17,1; cf He 13,3; 14,23), pero exigió que no se convirtiera en motivo de ostentación (Mt 6,16-18).

De todos estos textos se deduce con claridad que para Jesús carece de importancia el comer o el no comer, o el comer unos alimentos en vez de otros; lo que importa es la capacidad de compartir la propia comida con los demás, de forma que se cree aquella solidaridad que es la señal inequívoca de que se acerca el reino de Dios.

b) *Jesús comparte la comida de la gente.* En el contexto de su enseñanza sobre la necesidad de compartir la comida adquiere un nuevo significado la participación de Jesús en las comidas de la gente más diversa. Los evangelios recuerdan sólo algunos episodios, pero es probable que fuese habitual para Jesús aceptar las invitaciones a la mesa que se le hacían. La verdad es que lo acusaron de ser un comilón y un bebedor, en contraste con Juan Bautista (Mt 11,18-19; cf Lc 7,33-34), que era más bien conocido por su austeridad de vida (cf Mc 1,6; Mt 3,4; 11,18).

Además de un ejemplo de compartir, las comidas de Jesús, cuyo recuerdo nos han conservado los evangelios, sirven de ocasión para algunas de sus enseñanzas más importantes. En el banquete en casa de Leví, la presencia de los publicanos y de los pecadores le dio a Jesús la ocasión de proclamar: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 par). Mientras está sentado a la mesa con uno de los jefes de los fariseos, Jesús cura a un hidrópico, mostrando de esta manera que el sábado tiene que dedicarse a las obras del amor fraterno (Lc 14,1-6).

La invitación a comer en casa de Zaqueo fue provocada por Jesús para que se convirtiera y restituyera lo mal adquirido y pudiera demostrarse de esta manera que "el hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,1-10). En un banquete de bodas Jesús transformó el agua en vino, demostrando así, mediante un gesto de amor y de solidaridad, que la salvación escatológica está ya a disposición de todos

los hombres (Jn 2,1-11). Antes de la pasión, Jesús recibe en Betania, durante un banquete, la unción que figura de antemano su muerte y su sepultura (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Jn 12,1-11); Lucas había hecho de esta escena el marco de un gesto de perdón de una pecadora arrepentida (Lc 7,36-50). También después de su / resurrección Jesús se manifestó a sus discípulos sentándose con ellos a la mesa (Lc 24,30.42-43; Jn 21,13; He 1,4; 10,41); es ésta una señal de que la comunión con ellos, que había comenzado durante su vida terrena, está destinada a continuar y a profundizarse cada vez más.

El hecho de que Jesús aproveche precisamente la ocasión de estas comidas con la gente para dar algunas de sus enseñanzas más importantes no es casual. Efectivamente, se da una relación muy estrecha entre lo que la comida significa y la salvación anunciada por Jesús, en cuanto que las dos suponen una profunda reconciliación entre las personas como consecuencia y como signo de la reconciliación con Dios.

2. La comida que da Jesús. La presencia de Jesús en las comidas de la gente, junto con sus enseñanzas sobre la necesidad de compartir con los demás, prepara e introduce otro tema particularmente significativo, a saber: el del banquete escatológico, cuya realización inminente es anunciada por Jesús y anticipada por él en el banquete eucarístico.

a) *El banquete escatológico.* En el himno de María se exalta a Dios como aquel que "ha colmado de bienes a los hambrientos y despedido a los ricos con las manos vacías" (Lc 1,53). Esta profesión de fe prepara el anuncio programático de Jesús: "Dichosos los que ahora tenéis hambre, pues seréis hartos" (Lc 6,21), a lo que corresponde la amenaza: "¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!" (Lc 6,25). Con estas palabras Jesús anuncia la inminente realización de las profecías relativas al bienestar de los últimos tiempos, al que están admitidos solamente aquellos que, en virtud de su fidelidad a Dios, han aceptado unas condiciones de inseguridad y de pobreza en esta vida.

La idea según la cual la fase final del reino tomará el aspecto de un banquete preparado por Dios para los justos aparece varias veces en las palabras de Jesús. Está ya presente en la frase de Jesús sobre los invitados a las bodas, que no pueden ayunar mientras está con ellos el esposo (Mc 2,19 par). Este mismo concepto es el que se enuncia en la parábola del banquete nupcial, en el que no quieren participar los primeros invitados, dejando su sitio a otros que habían sido excluidos al principio (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24); se encuentra también una alusión al banquete final en la parábola del hijo pródigo, para quien el padre prepara un banquete en el que el hermano mayor se niega a participar (Lc 15,23.28). Finalmente, Jesús presenta expresamente el reino de Dios como un gran banquete, en el que toman parte los paganos junto con Abrahán, Isaac y Jacob, mientras que los hijos del reino, esto es, los judíos incrédulos, quedan excluidos de él (Mt 8,11; Lc 13,28-29); de nada les sirve haber comido y bebido delante de Jesús durante su vida terrena (Lc 13,26), ya que la solidaridad con él, expresada en las comidas celebradas juntamente, ha sido solamente externa y momentánea por su culpa.

Pero es sobre todo en la multiplicación de los panes donde Jesús se revela como aquel que, en cuanto invitado de Dios, organiza para su pueblo el banquete de los últimos tiempos. Este milagro se sitúa dentro de una sección que, por sus numerosas referencias al pan, es llamada "sección de los panes" (Mc 6,33-8,26). En el centro de la misma, en el episodio de la mujer siro-fenicia, el "pan de los hijos" que no debe tirarse a los perros aparece como el símbolo de la salvación traída por Jesús (Mc 7,27-28). El gesto de Jesús, que en dos ocasiones sacia el hambre de la multitud, asume de esta manera una clara significación simbólica: la salvación final, prefigurada en el maná y relacionada frecuentemente con la abundancia de comida, se pone ahora a disposición no solamente de los judíos (Mc 6,37-44), sino también de los paganos (Mc 8,1-9). Leída en esta perspectiva, la multiplicación de los panes se relaciona espontáneamente con la última cena de Jesús, a la que aluden igualmente los gestos realizados por él antes de distribuir los panes entre la gente. En realidad, también en la sección de los panes el evangelista quiere hacernos comprender que el verdadero pan, el único que los discípulos habían llevado consigo en la barca (Mc 8,14) es Jesús.

b) *La cena del Señor.* En el trasfondo de las esperanzas escatológicas de Israel, a las que Jesús había hecho amplias referencias, asume su verdadero significado la última cena que celebró con sus discípulos (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19-20). Con las palabras pronunciadas sobre el cáliz, Jesús se presenta como el mediador de la nueva alianza, que se ofrece a sí mismo como la comida que restablece las relaciones con Dios interrumpidas por el pecado. Él puede hacerlo porque el pan partido y el vino derramado en el cáliz representan eficazmente su muerte, entendida como la expresión más radical del amor de Dios a los hombres. Éstos, a su vez, al comer el cuerpo y al beber la sangre del Señor se adhieren plenamente a él y quedan envueltos en su relación amorosa con el Padre.

El contexto pascual de la cena nos hace comprender que en el pan y en el vino que nos da Jesús, en cuanto que representan y contienen realmente su cuerpo crucificado y su sangre derramada, se lleva a cabo la liberación definitiva de la que la pascua hebrea era una simple prefiguración. Finalmente, hay que señalar la referencia explícita al banquete escatológico que contienen las últimas palabras de Jesús: "Os aseguro que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que beba un vino nuevo en el reino de Dios" (Mc 14,25 par; cf Lc 22,30).

El tema de la / eucaristía ocupa un amplio espacio en el evangelio de Juan. Este evangelista presenta la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15) en una clave más marcadamente eucarística. Después de relatarla, contiene un largo discurso, en el que Jesús se presenta como la sabiduría de Dios, que se da a sí misma en alimento a la humanidad, para conducirla hasta el encuentro pleno y definitivo con Dios (Jn 6,26-58). En cuanto pan vivo que ha bajado del cielo, Jesús realiza de forma plena el milagro del maná (vv. 49-50) y da la vida eterna a todos aquellos que, por haber creído en él, coman su carne y beban su sangre (v. 54).

Encontramos un desarrollo ulterior del tema eucarístico en las cartas de Pablo. Pablo nos presenta a Jesús como el verdadero cordero pascual (1Cor 5,7); retrospectivamente ve en la comida y en la bebida que Dios concedió a su pueblo en el desierto un tipo del pan y del vino eucarísticos (1Cor 10,3-4). Además subraya no solamente la comunión que se crea, por analogía de lo que sucede en los banquetes sacrificiales judíos, entre todos los que participan de la cena y el Señor, sino también la unidad que se establece entre ellos: "Puesto que

sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,17).

Finalmente, Pablo pone de relieve cómo esta unidad tiene que traducirse en una actitud concreta de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, solidaridad que encuentra su expresión más significativa en el hecho de compartir la misma comida con ocasión de la celebración que acompaña a la cena del Señor (1Cor 11,17-34). También en los Hechos de los Apóstoles la eucaristía, de la que se habla cuando se describe la vida de la comunidad, se presenta como un signo de la comunión que el Espíritu realiza entre todos sus miembros (He 2,42-47). Este aspecto queda igualmente señalado en la expresión "partir el pan" con que se designa a la eucaristía (He 2,46; 20,7).

A través del pan y del vino eucarísticos el cristiano aprende a ver además en su alimento cotidiano un don de Dios, que anticipa en el día de hoy el don pleno de los últimos tiempos, y que por tanto tiene que ser compartido con los hermanos. En esta perspectiva la súplica del *Padrenuestro:* "Danos hoy nuestro pan de cada día" (Mt 6,11; Lc 11,3), aparece no sólo como una petición de pan material, sino más bien como la expresión del deseo de poder saborear ya actualmente el pan del reino con ocasión del banquete eucarístico y en todos los demás momentos en que los hermanos comparten el mismo pan.

3. PROBLEMAS ALIMENTICIOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA. La Iglesia primitiva, en su esfuerzo por inspirar en el mensaje de Cristo todos los sectores de la propia vida, tuvo que chocar muy pronto con dos graves problemas: el de las prescripciones alimenticias de los judíos y el de las carnes sacrificadas a los ídolos.

a) *Las prescripciones alimenticias judías.* La libertad de Jesús respecto a las prácticas judías suponía ya su superación y su abolición. A pesar de ello, la primera comunidad cristiana tardó cierto tiempo en tomar plenamente conciencia de este hecho. Según los Hechos de los Apóstoles, el paso decisivo en este sentido lo dio Pedro, ante el que se presentaron en una visión animales impuros de varias clases, recibiendo la orden de matarlos y de alimentarse con sus carnes (He 10,9-16; cf 11,5-10). Pedro comprende de esta manera que las prescripciones alimenticias han quedado superadas y que ningún hombre puede ser considerado impuro en virtud de los alimentos que coma (He 10,28).

La experiencia que había realizado Pedro inspiró la decisión de la asamblea de Jerusalén, que dispensa a los paganos convertidos de la obligación de observar las prescripciones mosaicas (He 15,10.19); de esta manera la Iglesia naciente evita el peligro de convertirse en una secta judía y se abre a la evangelización del mundo grecorromano. Pero no faltaron dudas y recelos, incluso después de este paso decisivo. Pablo recuerda la conducta ambigua de Pedro en Antioquía (Gál 2,12-13) y toma francamente posición contra los intentos realizados por algunos predicadores judaizantes de atraer de nuevo a las comunidades fundadas por él a las prácticas judías. A esta intención suya se refiere expresamente una de las frases más fuertes utilizadas por el apóstol: "Su fin será la perdición, su dios es su vientre, su gloria lo que los deshonra y tienen puesto su corazón en las cosas de la tierra" (Flp 3,19).

Un nuevo interés por las prácticas judías se encuentra de nuevo, finalmente, en el contexto de las primeras herejías con fondo gnóstico. El autor de la carta a los Colosenses exhorta vivamente a sus lectores a que no se

dejen imponer nada en cuestión de comidas y de bebidas (Col 2,16) y a que no se sometan a prescripciones tales como "no tomes, no gustes, no toques" (Col 2,20-22), ya que se trata únicamente de preceptos y de enseñanzas humanas (cf 1Tim 4,3; Heb 9,10; 13,9).

A través de un largo camino, lleno de dificultades, la Iglesia llegó de este modo a darse cuenta de que todo lo que se había convertido durante el destierro en una de las formas más importantes de profesar la propia fe en el Dios único representaba ahora, a la luz de la novedad de Cristo, un obstáculo para el encuentro pleno con Dios, que se lleva a cabo solamente mediante la fe en aquel al que ha enviado.

b) *Las carnes sacrificadas a los ídolos.* La asamblea de Jerusalén, aunque reconoció que no había que imponer a los paganos convertidos al cristianismo las prescripciones alimenticias de los judíos, había establecido, sin embargo, que también ellos, para no herir demasiado la sensibilidad de los judeo-cristianos, se abstuviesen de las carnes sacrificadas a los ídolos y de la sangre (He 15,20). El problema de las carnes sacrificadas a los ídolos se planteaba especialmente en los ambientes grecorromanos, en donde los cristianos podían verse incitados a comer de esas carnes no sólo en los banquetes que seguían a las ceremonias sacrificiales, sino incluso en casa de sus amigos; a veces hasta podían comprar ellos mismos de forma inadvertida en los mercados.

La solución restrictiva que se dio en la asamblea de Jerusalén no debió de ser resolutiva, y quizá ni siquiera llegaron a conocerla las comunidades de Grecia. De este modo se explican los contrastes que surgieron en la comunidad de Corinto entre los fuertes, dispuestos a una solución más liberal, y los débiles, sostenedores de una posición más rígida. Frente a esta compleja situación, Pablo afirma que en teoría, desde el momento que no existen los dioses, la carne que se les sacrifica no se distingue de cualquier otro tipo de carne, y que por tanto puede ser consumida sin ningún escrúpulo (1Cor 8,4-6). Pero en la práctica exige que los fieles se abstengan de los banquetes sacrificiales paganos por el peligro lógico de idolatría, aparte del peligro de escandalizar a los demás (8,10-11; 10,14-22); en las demás ocasiones permite que se coma la carne sacrificada a los ídolos, con tal que eso no constituya ocasión de escándalo para los hermanos más débiles (10,25-28).

Esta misma es la solución que Pablo propone también a la comunidad de Roma (Rom 14,1-23), a la que hace notar que "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14,17; cf 1Cor 8,8). En esta breve frase está contenido todo el pensamiento del apóstol: lo que importa delante de Dios no es lo que se come o se bebe, sino más bien el amor fraterno, en el que tienen que inspirarse todas las opciones del creyente.

4. SÍMBOLOS DE CARÁCTER ALIMENTICIO. También en el NT los usos y costumbres alimenticios han dado origen a numerosos / símbolos. Entre ellos corresponde un sitio particular ciertamente a los símbolos eucarísticos, pero existen además otros no menos significativos.

Entre los gestos que se refieren a la preparación de la comida, la siembra y la siega son utilizadas por Jesús en sus parábolas de crecimiento como símbolo, respectivamente, de los comienzos humildes y escondidos del reino de Dios y de su fase final y gloriosa (Mc 4,1-9.26-32; Mt 13,3-9.24-32). La siembra, en cuanto que supone una muerte de la que se deriva

una vida nueva, se convierte en el símbolo de la muerte de Jesús, de la que brota una vida nueva para toda la humanidad (Jn 12,24). Para Pablo, por el contrario, la siembra, en cuanto que causa la transformación de la semilla en planta, se convierte en símbolo del cambio que experimenta el cuerpo en el momento de la resurrección (1Cor 15,36-38). La siega puede indicar el juicio final en su doble aspecto de condenación (Mt 3,11-12; Lc 3,17) y de salvación (Mt 9,37-38; 13,37-43; Lc 10,2; Jn 4,35-38).

El hambre y la sed, características de los pobres, a los que Jesús proclama bienaventurados (Lc 6,21), se convierten en Mateo en símbolo del empeño en la búsqueda de la justicia (Mt 5,6). En la sed y en el hambre físicas capta Juan la necesidad de la verdadera bebida y de la verdadera comida, que sólo Jesús puede dar (Jn 4,13-15; 6,5.35; 7,37). La sed es en algunas ocasiones el símbolo del deseo de Dios (Ap 21,6; 22,17). En el episodio de la higuera estéril, el hambre de Jesús indica el deseo de encontrar en su pueblo frutos de justicia (Mc 11,12; Mt 21,18), mientras que su sed en la cruz (Jn 19,28) significa su anhelo de una respuesta de fe por parte de los hombres a su gesto de amor. Paralelamente, el acto de saborear puede tener como objeto la bondad del Señor (1Pe 2,3; cf Sal 34,9), los dones celestiales (Heb 6,4-5) o la muerte (Mc 9,1 par; Heb 2,9).

En el cuarto evangelio la comida es vista por Jesús como símbolo de la voluntad del Padre (Jn 4,34). Para Pablo, el pan ácimo es símbolo de una vida moralmente pura, mientras que la levadura significa el pecado (1Cor 5,6-8). En los evangelios, por el contrario, la levadura, en cuanto que es capaz de hacer fermentar la masa, se convierte en símbolo del reino de los cielos (Mt 13,33). El vino puede ser símbolo de salvación (Mc 2,22 par; Jn 2,1-10), de sufrimiento (Mc 10,38 par; 14,36 par), de seducción (Ap 14,8; 17,4) o, finalmente, de la ira de Dios (Ap 14,10; cf 16,19; 19,15).

El agua puede indicar, bien la vida eterna (Jn 4,10.13-14; cf Ap 7,17; 21,6; 22,1), bien el Espíritu (Jn 7,37-39). La leche simboliza la instrucción elemental que se da a los cristianos (1Cor 3,2; cf Heb 5,12-14), en contraste con la comida sólida, que indica la sabiduría anunciada a los perfectos (cf 1Cor 2,6), o bien la palabra de Dios que hace crecer a los creyentes con vistas a la salvación (1Pe 2,2). La sal puede indicar a los discípulos en cuanto que difunden la enseñanza de Jesús (Mt 5,13), o bien la prueba que purifica a los fieles para hacer de ellos víctimas agradables a Dios (Mc 9,49; cf Lev 2,13) o, finalmente, la fe que los discípulos han de tener para dar testimonio de Cristo (Mc 9,50; cf Lc 14,34).

IV. CONCLUSIÓN. El modo con que la Biblia se enfrenta con el tema de la comida pone fuertemente de relieve la importancia de este elemento fundamental de la existencia humana. Lejos de ceder a tendencias de tipo ascético, la Biblia tiende a mostrar que la salvación misma del hombre no puede absolutamente prescindir de la satisfacción de las necesidades más elementales de la persona humana. Dios mismo ha creado el mundo de tal manera que cada hombre pueda tener una alimentación adecuada y abundante. La falta de comida o su injusta distribución no se derivan de la fatalidad o de una voluntad arbitraria de Dios, sino que son una consecuencia dramática del pecado del hombre. Esto significa que el problema del hambre puede resolverse por los esfuerzos del hombre, al que Dios le dará la gracia necesaria para recuperar la salvación perdida.

En la perspectiva bíblica, sin embargo, está claro que el problema de la comida no puede arrostrarse de forma sectorial, por los individuos aislados o por los grupos a los que pertenecen. En efecto, sólo puede resolverse en un contexto más amplio, que es el de todo un pueblo y, en la situación actual, de toda la colectividad mundial, unida por un profundo sentido de solidaridad y de deseo de compartir. Por eso debe surgir en todos los niveles de convivencia humana la sensibilidad por esos valores que el pueblo de Dios captó en el contexto de la alianza; de esta manera todo el hombre y todos los hombres pueden verse afectados, con su cultura, su mentalidad y sus tradiciones, en una lucha que requiere la unión de todas las fuerzas disponibles.

Finalmente, la Biblia subraya que el problema del hambre sólo se resolverá plenamente en clave escatológica. Esto supone la aceptación de la situación actual, caracterizada por la incompatibilidad de satisfacer todas las exigencias, incluso legítimas, y la capacidad de arrostrar sacrificios y renuncias para que nadie se vea privado de lo esencial. Una distribución más equitativa de la comida, realizada con espíritu de verdadera solidaridad, además de anticipar ya en el hoy las ventajas de un mañana mejor, crearía sus premisas indispensables, dando a un mayor número de personas la posibilidad de desempeñar una función positiva en el terreno del desarrollo.

BIBL.: AA.VV., *Cena del Signore; Fame, sete; Pane*, en *DCBNT*, 224-244; 589-603; 1150-1155; AA.VV., *Alimento*, en *Vocabulario de Teología bíblica* (ed. X. León-Dufour), Herder, Barcelona 1980, 66-68; AA.VV., *La cena del Signore, Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica*, EDB, Bolonia 1983; BEHM J., *brôma, brôsis*, en *GLNT* II, 335-344; EICHRODY W., *Teología del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid 1975; GALBIATI, *L'eucaristia nella Biblia*, Istituto Propaganda Libraria, Milán 1982; GESTEIRA M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983; GHEDDO P., *Il problema della fame. Documenti pontifici*, Ed. PIME, Milán 1965; HELSING A., *La molteplicazione dei pani*, Paideia, Brescia 1970; JEREMIAS J., *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padrenuestro*, Madrid 1974; LÉON-DUFOUR X., *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983; LESÊTRE H., *Nourriture*, en DB IV, 1700-1703; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico*, Cittadella, Asís 1981⁴; PLASTARAS J., *Il Dio dell'esodo*, Marietti, Turín 1977; RAD G. von, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; ID, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1978⁴; VAUX R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976².

A. Sacchi

COMUNIDAD

/ **Iglesia II, 5**

COMUNIÓN

/ **Amor III, 4f**

CONFIRMACIÓN

SUMARIO: I. *Problemática de la confirmación.* II. *Posible fundamentación bíblica de la confirmación:* 1. Su vinculación con el Espíritu; 2. ¿Un rito distinto del bautismo?; 3. Relaciones con la pneumatología paulina; 4. La confirmación como concesión del sello del Espíritu. III. *Conclusión.*

I. PROBLEMÁTICA DE LA CONFIRMACIÓN. La confirmación, lo mismo que el / bautismo, pertenece al orden de las grandes obras de Dios; en ella se renueva algo de sus intervenciones salvíficas. Si el bautismo tiene sus raíces en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, la confirmación se funda en el misterio de la efusión del Espíritu en

pentecostés, que inauguró el tiempo de la Iglesia y la misión de los apóstoles y de los creyentes en el mundo.

Pero hay una diferencia entre el bautismo y la confirmación, y es la siguiente: mientras que el bautismo tiene una existencia y una consistencia bien definidas en la enseñanza del NT, la confirmación es más fluctuante y de contornos menos precisos, faltando incluso un término técnico que indique con exactitud su ámbito, su finalidad, su contenido, los derechos y deberes que confiere dentro de la comunidad de los creyentes [/ Imposición de manos].

Precisamente por esto los diccionarios bíblicos, en general, omiten esta voz, dejando para la teología la tarea de estudiar este problema, dado que ella tiene la ventaja de poder valerse del desarrollo ulterior de la praxis litúrgica, que conoce ya desde hace siglos, tanto en Oriente como en Occidente, el sacramento de la confirmación, llamado también sacramento *crismal,* porque se hacía con la unción del sagrado *crisma* sobre la frente. Más aún; normalmente se la ve unida por una parte con el bautismo, y por otra con la eucaristía; así pues, se trata de los tres momentos característicos de la iniciación cristiana, con una historia de no siempre fácil convivencia entre sí.

II. POSIBLE FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA CONFIRMACIÓN.

Sin querer forzar los textos, y sobre todo situando nuestra reflexión en el trasfondo de la presencia múltiple del Espíritu que anima a la Iglesia, intentamos solamente buscar las alusiones, los presupuestos o el verdadero y auténtico fundamento que este sacramento pueda tener en el NT. De esta manera cobrará también mayor seguridad la misma reflexión teológica.

1. Su vinculación con el Espíritu.

Sobre todo el libro de los Hechos nos presenta al / Espíritu Santo como el protagonista de la vida tanto de la Iglesia como de cada cristiano, de la misma manera que el tercer evangelio nos lo presentaba como el protagonista de la vida de Jesús: pensemos en su concepción virginal (Lc 1,35), en su bautismo (Lc 3,21-22), en su vida pública, que se desarrolla bajo el signo del Espíritu (Lc 4,1-2.14-21; etc.).

Pentecostés es la manifestación visible del Espíritu, que hace de los apóstoles, antes cobardes y temerosos, personas valientes y decididas, inaugurando así el tiempo de la Iglesia como tiempo del Espíritu (cf He 2,1-4).

Los signos a través de los cuales se manifiesta el Espíritu son sumamente sugestivos. Pensemos en el "ruido del cielo, como de viento impetuoso" que llenó toda la casa donde estaban los apóstoles y que recuerda la teofanía del Sinaí (cf Ex 19,16-25); el "viento" es uno de los símbolos más antiguos del poder de Dios y corresponde a la raíz misma del término "espíritu" (en hebreo, *rûaḥ).* Las "lenguas de fuego que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos" recuerdan la "columna de fuego" que guiaba a Israel por el desierto en su marcha hacia la tierra prometida, símbolo de la presencia de Yhwh (cf Is 6,5-7). Tenemos, finalmente, el don de las "lenguas", que no encuentra paralelo en el AT, ya que es el signo del carácter universal del nuevo pueblo de Dios, libre ya de toda clase de división de razas, de condición social y hasta de sexo (cf Gál 3,27-28), y en camino hacia la reconstrucción de la unidad plena del género humano, en contraposición a la dispersión que representó en sus tiempos la torre de Babel (cf Gén 11,1-9).

A partir de entonces será siempre el Espíritu el que con nuevas intervenciones caracterizará las nuevas etapas de expansión de la Iglesia; así ocurrirá en el episodio de la conversión de Cornelio y de su familia, que el mismo Pedro equipara al acontecimiento de pentecostés (He 10,44-47; 11,15-17; 15,7-9). Así ocurrirá con ocasión de la predicación a los samaritanos y en el choque con Simón Mago, que solicita poder comprar el Espíritu con dinero (He 8,14-25).

Lo que importa en estos hechos es que el Espíritu *continúa* siendo dado a los creyentes en condiciones siempre nuevas; esto significa que pentecostés inauguró el tiempo del Espíritu, pero sin agotarlo, por así decirlo. Fue sólo el comienzo de todos los pentecostés sucesivos de la Iglesia.

2. ¿Un rito distinto del bautismo?

Pero hay otra cosa que importa observar, a saber: que el don del Espíritu no se identifica con el sacramento del bautismo, a pesar de que tiene mucho que ver con él.

En este sentido son significativos dos episodios que nos refieren los Hechos de los Apóstoles. El primero es aquel al que ya nos hemos referido: el anuncio del evangelio en Samaría, después de la persecución que tuvo lugar en tiempos de Esteban. Habiendo predicado el diácono Felipe el evangelio en aquella región, tuvo un éxito tan grande que mucha gente creyó y se hizo bautizar; entre ellos estaba el mago Simón (cf He 8,5-13).

Conocido el hecho en Jerusalén, los apóstoles, quizá para controlar mejor la situación, "les enviaron a Pedro y a Juan; llegaron y oraron por los samaritanos, para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había bajado sobre ninguno de ellos, y sólo habían recibido el bautismo en el nombre de Jesús, el Señor. Entonces les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,14-17). En este momento es cuando interviene Simón Mago con su indecorosa solicitud de comprar con dinero el poder de dar el Espíritu Santo (He 8,18-25).

Lo que más nos interesa subrayar es la clara distinción que hace este texto entre el bautismo que había recibido ya aquel grupo de cristianos por obra de Felipe, como consecuencia de su adhesión al evangelio, y un rito posterior, integrado por gestos y oraciones, que confiere el don del Espíritu, como si el bautismo no fuera más que la etapa inicial de un itinerario más largo para llegar a ser plenamente discípulos de Cristo: "Llegaron y oraron por los samaritanos para que recibieran el Espíritu Santo... Entonces les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,15-17). También el hecho de que fueran sólo los apóstoles los que impusieran las manos debería significar algo muy importante, que lógicamente completa, confirmándolo, lo que ya expresaba de suyo el bautismo. Quizá haya en este rito ulterior un deseo o una voluntad de ligar entre sí, con la fuerza del Espíritu, a las diversas Iglesias que se iban creando entre tanto.

Si no estamos equivocados, es aquí donde deberíamos ver las primeras huellas de un sacramento distinto del bautismo, aunque íntimamente unido a él, que debía insertar más profundamente en la comunidad, con el compromiso de manifestar también hacia fuera la misteriosa presencia del Espíritu.

El otro episodio, igualmente significativo en este sentido, es el que nos narra también el libro de los Hechos. Cuando Pablo, durante el tercer viaje, llega a Éfeso, encuentra algunos discípulos, a los que pregunta si habían "recibido el Espíritu Santo" en el momento de llegar a la fe. La respuesta fue sorprendente: "Ni siquiera hemos oído decir que haya Espíritu Santo". En efecto, no habían recibido más que el bautismo de Juan. Entonces Pablo se puso a catequizarles, y

ellos "se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo les impuso las manos descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar. Eran en total unas doce personas" (He 19,1-7).

También aquí tenemos con claridad dos ritos distintos: el bautismo ("se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor") y la posterior "imposición de manos" con la colación del Espíritu por obra del apóstol. Se describen aquí expresamente las manifestaciones a través de las cuales se hacía visible la obra del Espíritu: el "hablar en lenguas" y el "profetizar". Prescindiendo de cuál fuera su íntima naturaleza, que no resulta fácil descifrar, estos dones tenían que tender a la dilatación del anuncio evangélico; por consiguiente, se trataba de *algo que se daba, no ya sólo para el* individuo, sino para el bien de toda la comunidad. Es más o menos lo que Juan en su lenguaje llama "testimonio" *(martyría).*

Así pues, queda plenamente fundada la convicción que se deriva de los dos hechos recordados: al lado del bautismo, la Iglesia apostólica parece conocer otro sacramento, que confería el Espíritu, el cual se manifestaba sobre todo en el "hablar en lenguas" y en el "profetizar", es decir, en la fuerza del anuncio y del testimonio hacia los de fuera.

3. Relaciones con la pneumatología paulina. Además del libro de los Hechos, es muy interesante en este sentido la doctrina de Pablo, no sólo por la fuerte acentuación pneumatológica, sino también por una especie de relación que él parece establecer entre el Espíritu Santo y la iniciación cristiana en general. Es sobre todo esta relación la que ahora nos interesa analizar, aunque colocándola en el trasfondo de la pneumatología paulina general.

Ya nuestra filiación adoptiva, que es producida por el bautismo, está garantizada por la presencia en nosotros del Espíritu: "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" (Gál 4,4-6; cf Rom 8,15). A pesar de que está íntimamente vinculado al bautismo, el Espíritu no parece identificarse con él como efecto suyo, ya que viene como para dar testimonio del mismo.

De todas formas, más que distinguir o separar, Pablo intenta unir: el dinamismo salvífico no está hecho de compartimientos estancos. Esto mismo aparece también en el pasaje siguiente. "Habéis sido lavados, consagrados y justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1Cor *6,11). Las referencias al bautismo son* explícitas ("habéis sido lavados"); pero todo está abierto a la obra del "Espíritu de nuestro Dios", que no está ciertamente bloqueado en su actuación, sino que tiende a configurar con él a todos los que se fían de su obra; en este terreno se puede llevar a cabo todo aquel perfeccionamiento que la liturgia y la teología posterior han atribuido a la confirmación.

4. La confirmación como concesión del sello del Espíritu. Este proceso de configuración con la presencia interior del Espíritu está expresado en san Pablo mediante el verbo *sphraghízein,* "sellar", y el sustantivo *sphraghís,* "sello", referidos normalmente a la obra de plasmación del Espíritu.

Al hablar del proyecto misterioso de Dios, que desde la eternidad nos ha escogido en Cristo, tanto a los judíos como a los paganos, Pablo continúa de este modo: "También vosotros los (paganos) que habéis escuchado la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación, en el

que habéis creído, habéis sido sellados con el Espíritu Santo prometido, el cual es garantía de vuestra herencia, para la plena liberación del pueblo de Dios y alabanza de su gloria" (Ef 1,11-14).

El sello del Espíritu se deriva indudablemente del don de la fe y se refiere también al bautismo; pero dada la amplitud de su acción, que se extiende hasta la "redención completa" de aquellos que Dios ha adquirido para sí, es decir, hasta la resurrección final, de la que el Espíritu constituye ya una prenda y un anticipo, no puede menos de aludir a otras intervenciones sucesivas de su operación transformativa. Recibir el sello de alguien significa pertenecerle y también realizar acciones dignas de esta pertenencia. Precisamente por esta amplitud de intervenciones del Espíritu *pensamos que el sello del Espíritu* es más amplio que aquella asimilación inicial a Cristo que realiza en nosotros el bautismo.

A todo esto nos remite igualmente otro versículo de la carta a los Efesios en su parte exhortativa: "No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, que os ha marcado con su sello para distinguiros el día de la liberación" (Ef 4,30). La "tristeza" que se puede causar al Espíritu es aquí sobre todo la de la división de los cristianos entre sí; así pues, el "sello" del Espíritu no plasma únicamente a los individuos, sino a la misma comunidad, para que se haga auténtico "cuerpo de Cristo".

A este poder del Espíritu para plasmar la Iglesia se refiere también el siguiente pasaje, en el que san Pablo desarrolla precisamente el tema de la Iglesia como "cuerpo de Cristo": "Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, forman un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido del mismo Espíritu" (1Cor 12,12-13).

Tenemos aquí dos expresiones que tienen como término de referencia al Espíritu en orden a la unidad del cuerpo de Cristo, que es la / Iglesia: "Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu... Y todos hemos bebido del mismo Espíritu". La segunda expresión es ciertamente más fuerte que la primera, ya que designa una especie de embriaguez, que, a nuestro juicio, no puede reducirse al bautismo. Por eso mismo se debe tratar de una ulterior consagración al Espíritu (el verbo está en pasado: lit., *"fuimos abrevados"),* que podría corresponder precisamente a nuestra confirmación, la cual se presentaría de esta manera como la manifestación más rica y más elocuente del Espíritu, a *semejanza de lo que ya hemos visto* en el libro de los Hechos (hablar en lenguas, etc.).

Finalmente, me gustaría citar otro pasaje de Pablo muy parecido, en su lenguaje y en su contenido, a Ef 1,12-13. Después de rechazar toda insinuación sobre cierta doblez en su manera de obrar, Pablo declara a los cristianos de Corinto que es la fuerza misma del Espíritu la que le impide semejante oscilación en su actitud: "Dios es el que a nosotros y a vosotros nos mantiene firmes en Cristo y nos ha consagrado. Él nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones el Espíritu como prenda de salvación" (1Cor 1,21-22).

Podríamos pensar aquí en el "munus" apostólico, conferido a Pablo con toda la abundancia de dones del Espíritu; y en parte esto es sin duda verdad. Pero precisamente la primera expresión ("Dios es el que a nosotros *y a vosotros* nos mantiene firmes") remite, a nuestro juicio, a una experiencia que el apóstol comparte junto con sus cristianos. Además de haber sido "ungido" *(jrísas),* ha reci-

bido el "sello" *(sphraghisámenos)*, teniendo además la "prenda" del Espíritu, que lo convierte ya en ciudadano de la ciudad futura.

Se da aquí realmente toda la gama de las operaciones del Espíritu: desde la primera unción bautismal hasta la concesión de su sello, que designa ya al cristiano como "propiedad" especial de Dios, el cual exige, por tanto, que realice las obras de la sinceridad y de la verdad de manera digna del Espíritu. Se trata una vez más del tema del "testimonio", que es típico del sacramento de la madurez cristiana.

III. CONCLUSIÓN. Para concluir, podemos decir que el NT ofrece motivaciones no gratuitas del sacramento de la confirmación, en las que se expresa de la forma más elocuente la manifestación del Espíritu. Aun dentro de la plasmación interior que hace del cristiano, llevando a su madurez la potencialidad del bautismo, el Espíritu tiende sobre todo a dar fuerza en orden a un "testimonio" más convincente dentro de la Iglesia para plasmarla mejor, sobre todo con el florecimiento de los innumerables carismas, y, fuera de la Iglesia, para luchar contra el mundo.

El "sello" con que nos marca el Espíritu no es un signo invisible, que haya que custodiar celosamente en el corazón, sino que hay que manifestarlo a los demás para señalar nuestra pertenencia a Cristo.

Si las cosas son así, cabe preguntarse si la adolescencia es el tiempo más adecuado para recibir la confirmación. Las intuiciones bíblicas necesitan traducirse en praxis pastoral.

BIBL.: ADLER A., *Taufe und Handauflegung. Eine exegetische-teologische Untersuchung von Apg. 8,14-17,* Münster 1951; BARRAL-BARON N., *Renouveau de la Confirmation,* Cerf, París 1983; BOROBIO D., *Sacramentos en comunidad,* DDB, Bilbao 1984, 82-105; BOTTE B., *Le vocabulaire ancien de la Confirmation,* en "La Maison Dieu" 54 (1958) 5-22; BRAUN F.M., *Le don de Dieu et l'initiation chrétienne,* en "NRT" 86 (1964) 1025-1048; CAPRIOLI A., *Saggio bibliografico sulla confermazione nelle ricerche storico-teologiche dal 1946 al 1973,* en "La Scuola cattolica" 103 (1975) 645-656; DACQUINO, P., *Battesimo e Cresima,* Elle Di Ci, Turín 1970; DALBESIO A., *Il Sigillo dello Spirito secondo Paolo,* en "Parole di vita" 1 (1974); FRANEDI G. (ed.), *I simboli dell'iniziazione cristiana,* Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1983; FERRARO G., *Il dono dello Spirito,* en "La Civiltà Cattolica" 130 (1979) 348-361; FITZER G., *sfraghís, sfraghízō,* en *GLNT* XIII, 1981, 379-418; RUFFINI, *Il Battesimo nello Spirito,* Marietti, Turín 1975.

S. Cipriani

CORINTIOS (Primera carta a los)

SUMARIO: I. *Introducción:* La situación de Corinto, la ocasión y la fecha de la carta. II. *La estructura literaria.* III. *La temática teológica:* 1. El lenguaje de la cruz y la sabiduría cristiana; 2. La "hinchazón" de los corintios en la aplicación de la ley del Espíritu; 3. La teología de la corporeidad: *a)* El matrimonio, *b)* La virginidad, *c)* Las carnes inmoladas a los ídolos y la superación completa de la idolatría; 4. La vida concreta de la Iglesia: *a)* La cena, *b)* Los carismas, *c)* La resurrección de Cristo y la de los cristianos.

I. INTRODUCCIÓN. LA SITUACIÓN DE CORINTO, LA OCASIÓN Y LA FECHA DE LA CARTA. Pablo llegó a Corinto en su segundo viaje misional por el año 51, procedente de Atenas. Le impresionó la ciudad (cf 1Cor 2,3). Fundada de nuevo por Julio César el año 44 a.C., se había desarrollado rápidamente y había adquirido grandes proporciones, hasta llegar a ser la capital de la provincia romana de Acaya. Con sus dos puertos constituía un centro comercial floreciente. Todavía hoy lo podemos comprobar por las ruinas que quedan de los edificios de entonces: la ciudad

estaba rodeada de murallas, tenía un teatro, una *agorá* amplia con el *bêma,* la "tribuna judicial" del procónsul romano, en el centro. En el monte que dominaba la ciudad estaba el templo de Afrodita, en donde —como solía suceder en las ciudades griegas— se practicaba la prostitución sagrada. Y Corinto tenía fama en la antigüedad de ofrecer una vida fácil y licenciosa.

Situada como estaba en la encrucijada entre Oriente y Occidente, la ciudad se mostraba sensible a las aportaciones culturales más diversas. No queda el recuerdo de escuelas filosóficas de prestigio, que quizá nunca existieron; pero los corintios eran sensibles a las influencias culturales de todo tipo, incluso las filosóficas. Aunque no fue exactamente la cuna de la gnosis, este movimiento cultural sincretista debió de actuar allí de forma bastante eficaz. La ciudad debía gozar de cierto bienestar, aunque no faltaban categorías de personas muy necesitadas.

¿Cómo anunciar el evangelio en una ciudad de este género? Pablo, al principio, se sintió realmente perplejo. Luego, siguiendo el esquema habitual de dirigirse primero a los judíos y a los simpatizantes del judaísmo, comenzó a hablar en la sinagoga. No obtuvo un éxito estrepitoso; pero tampoco fue un fracaso, ya que Crispo, el responsable de la sinagoga, aceptó el anuncio del evangelio y se hizo cristiano. Luego Pablo se dirigió a los paganos, y el éxito positivo superó sus mejores esperanzas. Se formó una comunidad numerosa y viva, constituida en gran parte por gente sencilla y pobre, pero muy bien dispuesta, abierta y sensible a los valores cristianos. Pablo se dedicó a la consolidación de esta comunidad durante casi un año y medio.

Al principio de su tercer viaje apostólico se entretuvo largo tiempo en Éfeso. Desde allí, dada la relativa cercanía de Corinto y sobre todo la frecuencia de los intercambios comerciales, pudo seguir la vida de la comunidad. Desde Éfeso Pablo escribió al menos dos cartas a Corinto. Se conserva sólo una, la segunda en orden absoluto, que corresponde a la primera a los Corintios de nuestra denominación actual.

La ocasión que decidió a Pablo a escribir la primera carta a los Corintios fue una serie de informaciones que le habían llegado a Éfeso a través de "los de Cloe" (1Cor 1,11). Se habían presentado en la comunidad ciertas situaciones chocantes que exigían una intervención decidida. Al mismo tiempo le llegaron, no sabemos exactamente por qué medio, una serie de preguntas escritas, contenidas en una carta que le había enviado la comunidad. Entonces Pablo tomó enseguida la pluma para contestar. Estamos alrededor del año 55.

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Al utilizar, en 1Cor 7,1, la expresión "sobre lo que me habéis escrito", Pablo se refiere a las preguntas que le habían planteado los corintios. Esto ha hecho pensar que la carta puede dividirse en dos partes: en la primera, hasta el capítulo 7, Pablo trataría algunos problemas concretos sobre los que le habían informado; en la segunda, desde el capítulo 7, respondería a las preguntas. Pero esta división no parece adecuada. Pablo, de hecho, se ocupa de problemas concretos también después del capítulo 7. Además, la carta presenta una variedad exuberante de temas y de situaciones que a más de uno le ha parecido heterogénea. Se ha hablado (Hurd, Schmithals) de un cierto número de cartas, al menos seis, que luego habrían sido recogidas en una sola.

Pero la variedad innegable no permite aislar con un grado suficiente de probabilidad estas presuntas cartas

originales. Teniendo en cuenta algunos fenómenos puramente literarios —como la repetición de expresiones, la frecuencia de términos característicos, la elevación del tono literario típico de una conclusión—, se pueden identificar cuatro bloques literarios homogéneos que, examinados de cerca, permiten entrar en el meollo de la carta.

Encontrámos al principio el esquema habitual: el saludo, con el remitente y los destinatarios (1,1-3) y la acción de gracias (1,4-9). Este esquema es habitual en Pablo, pero nunca resulta estereotipado. Nos lo muestra, por ejemplo, la amplitud de la perspectiva eclesial —se advierte realmente un aire de universalidad— que nos presenta Pablo en el saludo: "A la Iglesia de Dios que está en Corinto..., con todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (1,2).

Tenemos luego el primer bloque literario: 1,10-3,22. Los indicios literarios que lo determinan nos permiten dar una primera ojeada al contenido. Desde el principio, Pablo se enfrenta con el problema de las facciones religiosas que se han formado en Corinto. Confundiendo a los predicadores con los fundadores de escuelas filosóficas, los corintios siguen unos a Pablo, otros a Apolo, otros a Cefas (Pedro). Además, otros, queriendo prescindir de los predicadores, se proclaman del partido de Cristo (cf 1Cor 1,12). Pablo puntualiza y explica las cosas: tanto su acción como la de los demás es necesaria, pero subordinada. No se mueve en la línea de la filosofía, de la sabiduría griega. Hay una sabiduría cristiana, pero que se deriva por completo de la aceptación incondicionada de Cristo. Pablo concluye: "Por tanto, que nadie presuma de los que son sólo hombres, pues todo es para vosotros: Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro, todo es vuestro; vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,21-23).

El segundo bloque literario se extiende de 4,1 a 6,1. Pablo empieza con una exposición provocativa: contrapone su vida y la de Apolo, guiada por el Espíritu, pero vivida en profundidad en un contexto de dificultades y de apuros, con la existencia fácil y presuntuosa de los corintios, que toleran el caso límite de un cristiano que convive con la concubina de su padre (cf 5,1-13) y no vacilan en recurrir a los tribunales paganos para solucionar sus conflictos (cf 6,1-8).

Con estos hechos los corintios demuestran que desconocen la novedad de vida que los constituye "hermanos" (cf 5,6); corren el riesgo de volver al paganismo de antes, con todo aquel contexto de vicios que excluyen del reino de Dios (cf 6,9-10). Pero Pablo, aunque no ahorra los reproches, lo que quiere sobre todo es animar; con la acostumbrada elevación en el tono literario, concluye: "Eso erais antes algunos; pero habéis sido lavados, consagrados y justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (6,11).

Desde 6,12 hasta 11,1 se extiende un tercer bloque literario. Ya desde los primeros compases, particularmente vivos (cf 6,12-13), está claro el tema de fondo que Pablo desea tratar: la aplicación plena de la ley del Espíritu a la corporeidad. Pablo entiende la corporeidad en el sentido más amplio: se refiere directamente al matrimonio (6,7-16), a la vida que uno lleva en la condición social en que le ha llegado la vocación al cristianismo (7,17-24), a la virginidad (7,25-38), al estado de viudez (7,39-40). También entra en la corporeidad tal como la entiende Pablo la relación del cristiano con el ambiente. Se plantea entonces el problema de las carnes inmoladas a los ídolos, que

luego se distribuían y se vendían. De suyo, puesto que los ídolos no son nada, no cabe duda de que es lícito al cristiano comprar de esas carnes y comerlas. Pero la consideración con los demás, la exigencia de una superación completa de la idolatría como concepción de vida, le imponen una reflexión más profunda (8,1-10,22); sólo entonces será posible una opción auténtica en la línea del Espíritu.

Al final, Pablo repite la frase inicial, debidamente aclarada ("Todo está permitido. Pero no todo es conveniente. Todo está permitido. Pero no todo es provechoso": 1Cor 10,23, que hay que comparar con 1Cor 6,12), resume los puntos principales que ha tratado y concluye con la elevación habitual del tono literario: "Ya comáis, ya bebáis, hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios. No escandalicéis ni a los judíos, ni a los paganos, ni a la Iglesia de Dios; haced en todo como yo, que me esfuerzo en complacer a todos en todo, no buscando mi interés, sino el de los demás, para que se salven. Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo" (10,31-11,1).

El último bloque literario se extiende de 11,2 a 16,14. El hilo que lo une está constituido por las asambleas litúrgicas: Pablo pasa revista a todo el desarrollo de la vida eclesial, tal como se manifiesta cuando se reunen los cristianos. Empieza por algunos detalles que se refieren al comportamiento práctico en las asambleas, con una referencia particular a las intervenciones de las mujeres (11,2-16); toca luego el problema de la cena del Señor: al celebrarla como la están celebrando, divididos entre sí, los corintios bloquean su eficacia, corriendo el peligro de convertirla en una no-cena (11,17-34). En la asamblea litúrgica se verificaban ciertos fenómenos particulares, conocidos con la denominación de "manifestaciones carismáticas": se trataba de personas que se expresaban de pronto en lenguas desconocidas (glosolalia), que solamente podían explicar aquellos que tenían el don de la interpretación; algunos hablaban a los demás en nombre de Dios, revelando sus secretos (profecía); otros lograban curar a los enfermos, consolar, etc. Esta abundancia y variedad de dones —Pablo los llama *jarísmata,* "carismas"— planteaba una serie de problemas. Se trataba de regular estas manifestaciones de tal manera que no degenerasen en confusión o exhibicionismo; se trataba también de hacer comprender el sentido teológico de estos dones diversos, dados todos ellos por el mismo Espíritu y con vistas a que funcionara lo mejor posible el único cuerpo eclesial de Cristo (12,1-14,40).

La asamblea conmemoraba de manera especial la resurrección de Cristo. Había que hablar largamente de ella; si la resurrección de Cristo no planteaba dificultades, sí que constituía un problema la de los cristianos. Pablo habla por extenso de la una y de la otra, poniendo de relieve el vínculo indestructible entre las dos en un capítulo que es una pequeña obra maestra en su género (15,1-58).

Finalmente, en la asamblea cristiana se recogían las ofrendas en dinero para las Iglesias pobres de Jerusalén. Pablo alude brevemente a ellas (16,1-4); volverá sobre el tema más ampliamente en la segunda carta a los Corintios. Empieza a continuación a dar algunas noticias sobre él y sobre sus colaboradores, Timoteo y Apolo (15,5-12). Viene luego la conclusión sintética de todo el trozo: "Estad alerta, permaneced firmes en la fe, sed hombres, sed fuertes. Haced todo con amor" (16,13-14).

Después de algunas recomendaciones prácticas, de carácter organizativo (16,15-18), encontramos los saludos finales con el autógrafo de Pablo, junto con algunas expresiones

espontáneas de particular interés: "El saludo es de mi mano: Pablo. Maldito sea el que no ama al Señor. ¡Ven, Señor nuestro! Que la gracia de Jesús, el Señor, esté con vosotros. Os amo a todos en Cristo Jesús" (16, 21-24).

III. LA TEMÁTICA TEOLÓGICA. De todo lo que hemos visto recorriendo la carta en su estructura surge continuamente una temática teológica aplicada a la vida concreta. No encontramos aquí las profundas consideraciones típicamente intelectuales de la carta a los Romanos; pero existe una verdadera teología, una "teología aplicada" (Conzelmann), particularmente rica y variada. Incluso cuando da disposiciones prácticas, Pablo lo hace siempre apelando expresamente a algunos principios. En él el imperativo de la aplicación es siempre una consecuencia del indicativo de una verdad teológica. Intentemos concretar, volviendo sobre la estructura literaria de la exposición, los puntos más destacados de esta teología aplicada.

1. EL LENGUAJE DE LA CRUZ Y LA SABIDURÍA CRISTIANA. Frente a la situación desalentadora de la división de los corintios en varias facciones religiosas, Pablo reacciona con vigor: estas facciones no tienen sentido, ni siquiera la que lo había escogido a él por cabeza. Su función, lo mismo que la de Apolo o la de Cefas y otras posibles, sólo se comprende dentro del marco de lo que Pablo llama "el lenguaje de la cruz" (1,18).

Se trata de una elaboración teológica del acontecimiento pascual, considerado sobre todo en los efectos que produce cuando se aplica plenamente a la vida práctica cristiana.

Efectivamente, el "lenguaje" de la cruz tiene por objeto a "Cristo, que fue (y sigue estando) crucificado *(estaurōménon)"* (1,23).

El acontecimiento de la crucifixión de Cristo, más exactamente Cristo en su situación de crucificado, tiene su propia permanencia más allá de la crónica del hecho, se prolonga aplicativamente en la vida del cristiano.

El cristiano realmente es tal porque ha acogido, lo mismo que hicieron hace tiempo los corintios, el anuncio del evangelio de Cristo muerto y resucitado que, precisamente como tal, entra en su vida. La primera consecuencia de la presencia prolongada de Cristo que muere en la existencia del cristiano es la anulación del pecado. Utilizando una terminología que luego se hará habitual, Pablo habla de una "recompra" *(apolýtrōsis,* redención), es decir, de un desplazamiento de la pertenencia. El hombre, alienado de sí mismo y de Dios en virtud de sus opciones pecaminosas, es "recomprado", devuelto a una pertenencia plena a Dios y a sí mismo a través de la aplicación continuada de la eficacia de destrucción del mal, que es propia de la muerte de Cristo.

Una vez que Cristo crucificado ha encontrado espacio en el hombre, lo libera ante todo de la alienación de su pecaminosidad. Pero no se limita a esto. El Cristo crucificado es también el Cristo resucitado que, dándole al hombre su Espíritu, le comunica y le hace participar de su vitalidad de resucitado. El hombre de este modo se hace hijo al participar de la misma realidad de Dios, hecho casi homogéneo a él por la "santificación". En esta situación positiva el hombre se hace lo que realmente es en el plan de Dios, realiza lo mejor de sí mismo, queda "justificado", aunque sólo sea en una etapa inicial. En este punto surge del cristiano una capacidad interpretativa de la realidad, que Pablo, recogiendo una tradición veterotestamentaria, llama "sabiduría". Ella es el punto de llegada de todo el movimiento que comienza con la "redención": "(Cristo) se ha hecho para

nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención" (1Cor 1,30).

Este tipo de sabiduría depende hasta tal punto de Cristo y de su Espíritu que constituye de hecho, en el cristiano que es su protagonista, una capacidad vertiginosamente cristológica; se podrá interpretar la realidad no sólo genéricamente en la óptica de Cristo, sino con una participación personal del mismo Cristo, como si fuese él directamente el sujeto divino de esta interpretación. Pablo utiliza una expresión atrevida: "Nosotros poseemos el pensamiento *(noûn)* de Cristo" (1Cor 2,16). Naturalmente, el nivel en que comienza a funcionar la sabiduría del cristiano no se improvisa. Para ser entendida y practicada adecuadamente se necesita una larga experiencia. Pablo afirma que puede hablar de sabiduría únicamente a los cristianos ya maduros (cf 2,6).

La sabiduría cristológica distingue a la del cristiano de cualquier sabiduría de tipo puramente humano que intente interpretar la realidad y resolver los problemas del hombre permaneciendo en el circuito del hombre, con el recurso solamente de su inteligencia (cf 1Cor 1,20-25). Ya el primer paso que dio el cristiano, la aceptación incondicionada de Cristo crucificado en su vida, ha supuesto un salto valiente fuera del propio sistema; un acto que, valorado humanamente, no podrá menos de ser calificado de "no-sabiduría" y hasta de "locura" *(mōría).*

Pero el hombre que, bajo cualquier forma, se aísla en su propia sabiduría, no está en disposición de hacer aquella lectura de su realidad que permite una solución adecuada de sus problemas. Esta sabiduría y sistema cerrado se revelará pronto como insuficiente, como una no-sabiduría, como una locura.

Dentro de este marco adquieren su justo relieve tanto los que anuncian el evangelio como los que se preocupan luego de su profundización y de su crecimiento en su ambiente cultural. Siempre tendrán que poner y mantener como "fundamento" (3,10) a Cristo mismo, el anuncio de su evangelio en estado puro. Todo lo que se construya sobre este fundamento tendrá que estar en consonancia con él (cf 3,12-15). Y los cristianos tendrán que mirar a los anunciadores del evangelio y a los predicadores que lleven luego a su profundización como a personas que les pertenecen, que están a su servicio, pero sólo para ponerlos en contacto con Cristo (cf 3,21-23).

2. LA "HINCHAZÓN" DE LOS CORINTIOS EN LA APLICACIÓN DE LA LEY DEL ESPÍRITU. El término característico "hinchados" *(pephysiōmenoi),* que aparece con una frecuencia apreciable en el segundo bloque de la carta (cf 1Cor 4,6.18.19; 5,2; posteriormente sólo lo encontramos dos veces, las dos en 1Cor 8,1 y 13,4), tiene su propia dimensión teológica típica. Esta imagen designa una actitud, la de los corintios que se sienten ya sabios consumados, en disposición de interpretar la realidad a la luz de Cristo y del Espíritu, siendo así que no están aún más que en los comienzos del camino cristiano. Hechos llamativos como el caso del incestuoso (cf 5,1-13) y los pleitos ante los tribunales paganos (cf 6,6) escapan por entero a su atención y valoración.

Todo esto tiene que ponerlos en guardia ante cualquier superficialidad apresurada en la práctica de la sabiduría y, lo que en el fondo es lo mismo, en la aplicación de la ley del Espíritu. La vida azarosa de Pablo, con su búsqueda a veces atormentada de la voluntad de Dios; la disponibilidad respecto a Cristo y al Espíritu conseguida al precio de sacrificios, constituye el contexto genuino de la verdadera sabiduría.

3. LA TEOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD. En el ambiente cultural griego, en el cual no se consideraba nunca el cuerpo como sujeto de un compromiso religioso, tuvo que resonar con sorpresa la exhortación de Pablo: "Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (1Cor 6,20).

Pablo insiste en ello con vigor y, antes de bajar a ejemplos concretos, hace de esta verdad una cuestión de principio: para él existe una verdadera teología de la / corporeidad (cf 6,12-20).

Para comprenderla hay que precisar el nuevo concepto de cuerpo implícito en ella, que quizá le inspiraran a Pablo sus largas meditaciones sobre la resurrección de Cristo. El cuerpo no es una envoltura del alma, sino que, más generalmente en la línea de la concepción global del hombre típicamente semita, se refiere a todos los elementos que componen la persona, tanto a los materiales como a los que escapan a un control tangible, como el pensamiento y las decisiones de la voluntad. El cuerpo coincide de hecho con toda la persona. Pero es la persona vista en la historia, en el tiempo y en el espacio, en relación con las demás personas y en relación con el ambiente en que vive. El cuerpo indica para Pablo la persona en su concreción relacional.

Es comprensible entonces el alcance de una afirmación que constituye el núcleo de la teología paulina de la corporeidad: "El cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo" (6,13). Unido estrechamente a Cristo mediante el / bautismo, el cristiano está permanentemente referido a Cristo en toda su concreción relacional, y el mismo Cristo está en relación con el cristiano en toda la extensión de la vida. Pablo recogerá este concepto en la carta a los Romanos cuando hable de un ofrecimiento de los "cuerpos" (Rom 12,1), en el que se practica la liturgia de la vida. El "Señor" tiende a entrar en todos los detalles de la vida concreta, haciéndolos suyos; el cristiano, adhiriéndose al "Señor", vive siempre y en todas partes, sin solución de continuidad, al unísono con el Espíritu del Señor que lo guía: "El que se une al Señor es un solo espíritu con él" (6,17). De este modo, en esta reciprocidad de influencia, de pertenencia sin límite y sin excepciones, entre Cristo y él, es posible —y lo es en sentido asertivo y exclusivo— para el cristiano glorificar a Dios en su propio cuerpo. Esta afirmación de fondo es ilustrada por Pablo con algunos ejemplos prácticos, que son precisamente los que los corintios sometieron por escrito a su consideración.

a) *El / matrimonio.* Pablo no pretende tratar todos los aspectos de la convivencia matrimonial. Se limita, siempre dentro del marco de la teología de la corporeidad, a unas cuantas indicaciones a manera de ejemplos. La abstención de las relaciones puede ser laudable como toma de conciencia y expresión de la pertenencia total a Cristo. Pero con el sentido de lo concreto que no olvida jamás, Pablo insiste en el riesgo de un espiritualismo irreal y contraproducente. La abstención —encuadrada siempre en el contexto que hemos visto— puede tener un sentido positivo sólo si es excepcional y temporal (cf 1Cor 7,1-5). Posteriormente se desarrollará más ampliamente el sentido positivo y cristológico de la unión matrimonial, hasta el punto de ver reflejado en ella el amor de Cristo a su Iglesia (cf Ef 5,25-32).

Pasando luego a un aspecto más general, Pablo subraya la indisolubilidad del matrimonio, apelando expresamente a un mandato del Señor (cf 1Cor 7,10-11). Desarrollando audazmente la teología de la corporeidad, entendida como concreción relacional, ve el matrimonio —incluso en el caso en que sólo uno de los dos esposos sea cristiano— como un campo magnético de sacralidad, que hace "santos a los hijos" (7,13b). En el caso en que el cónyuge no cristiano se niegue obstinadamente a convivir con la parte cristiana, el matrimonio deberá considerarse disuelto por la exigencia de una vida de fe. Es lo que se llamará más tarde "privilegio paulino" (7,15).

b) *La / virginidad.* Pablo se enfrenta de buena gana con el problema que le plantean los corintios, ya que lo siente en consonancia con su propia experiencia. La opción por la virginidad es un "carisma", un don particular de la gracia, del que sólo Dios puede tomar la iniciativa (cf 7,7). Supuesta la iniciativa de don por parte de Dios, Pablo intenta comprender su valor: el matrimonio, como por lo demás cualquier otra actividad humana, se coloca en el grupo de los "valores penúltimos", esencialmente relativos, pertenecientes todos ellos al momento actual de la historia. Cuando la historia haya alcanzado su culminación con la fase escatológica, todos los valores penúltimos quedarán completamente superados (cf 7,29-31). El carisma de la virginidad no es tanto un no al matrimonio como un sí completo al amor a Cristo. Todas las energías de la persona se ven entonces comprometidas directamente hacia el Señor, sin divisiones (7,35b). La virginidad anticipa de este modo la totalidad de la pertenencia directa, de la reciprocidad escatológica entre el cristiano y Cristo y se convierte en signo de la misma.

c) *Las carnes inmoladas a los ídolos y la superación completa de la idolatría.* La corporeidad, como concreción relacional de la persona, abarca todo el conjunto de relaciones con los demás. A este propósito se planteaban algunos problemas particulares en Corinto, como el de la licitud o no para los cristianos de comprar y de consumir las carnes inmoladas a los ídolos (cf 8,1-9,27) y, consiguientemente, la separación completa de la idolatría, entendida como una concepción y como una práctica global de la vida más que como actividad estrictamente cultual (cf 1Cor 10,1-22).

Más allá del aspecto contingente de estos problemas, interesa la reflexión teológica, aplicable en otros muchos campos, que Pablo hace para resolverlos.

La persona particular no puede considerar como un absoluto sus valores individuales, por ejemplo la que Pablo llama "ciencia" *(gnôsis),* entendiendo con ello, por ejemplo, el convencimiento maduro del cristiano de que los ídolos son nada y que por tanto la carne que se les inmola no asume connotaciones morales: es carne comestible, como todo lo que Dios ha dado al hombre para su alimento. El cristiano maduro puede y debe pensar así. Pero frente a la situación delicada del que no ha alcanzado todavía este nivel de claridad, tendrá que ser cauto y respetuoso, olvidándose incluso de su propia "ciencia". La verdad absoluta no es la "ciencia", sino el amor. La capacidad de amar, la libertad en el sentido paulino del término, le sugiere a Pablo hacerse "todo para todos" (1Cor 9,22), relativizando todo lo demás en aras del amor (cf 1Cor 9,1-23).

La idolatría, como concepción y organización horizontal de la vida, constituye una asechanza peligrosa y constante. El cristiano no puede vivir aislado: los contactos con quienes tienen opciones y concepciones distintas son de hecho necesarios. ¿Qué hacer? Pablo insiste en que se forme, junto al contexto social pagano, que él no vacila en llamar demoníaco, un

contexto eclesial unitario. Esto se hace en torno a la eucaristía: el cuerpo eucarístico de Cristo, la participación en su sangre, tiende a formar un cuerpo eclesial lleno de empuje y de vitalidad. Es allí, en el ámbito de ese cuerpo, donde el cristiano podrá realizarse plenamente a sí mismo (cf 1Cor 10,14-22).

4. La vida concreta de la Iglesia. La vida concreta de la / Iglesia, tal como aparece y se desarrolla en las asambleas litúrgicas, presenta todo un panorama de puntos teológicos de gran interés. La asamblea no constituía el momento sagrado de una vida que, antes y después de celebrarla, permanecía profana. San Pablo la ve como un tiempo fuerte, en el que el compromiso cristiano, que se extiende de forma homogénea a toda la vida, se expresa con una evidencia muy particular y al mismo tiempo recibe un impulso dinámico para una realización mayor. Todo esto aparece de manera especial en tres aspectos, todos ellos fundamentales.

a) *La cena.* Pablo le atribuye una importancia decisiva. La vida cristiana, en su eficiencia y en su validez, depende de la actitud interior con que se celebra la cena (cf 11,30). La actitud equivocada de los corintios a propósito precisamente de la cena le sirve a Pablo de ocasión para aclarar su concepción teológica.

Los corintios se presentan a la cena divididos en facciones y con ciertas disparidades sociales estridentes, que rompen desde dentro la que tiene que ser la unidad del cuerpo eclesial de Cristo (cf 1Cor 11,17-22).

Frente a esta situación Pablo recuerda la institución de la cena. Se refiere a lo que comunicó ya antes a los corintios en su primer contacto con ellos y que él, Pablo, había recibido de otros. Con esto podemos llegar a situarnos alrededor del año 40: esta documentación de Pablo es la más antigua que poseemos por escrito sobre la institución de la cena. Volveremos a encontrarla luego en el informe de los sinópticos, especialmente en el evangelio de Lucas (cf Lc 22,19ss) [/ Eucaristía].

La importancia estrictamente histórica del relato de la cena no es menor que la teológica. La cena es considerada por Pablo dentro de la perspectiva de la nueva / alianza, que se realiza y que toma cuerpo precisamente en la celebración de la cena (cf 1Cor 11,25). Transformada y renovada en términos de alianza, hecha homogénea a Dios, a Cristo, la asamblea podrá expresar y anunciar en su conducta práctica la eficacia de la muerte del Señor. Pero esta eficacia no es automática; requiere un espacio de acogida proporcionada, que es precisamente lo que no tienen los corintios, divididos como están entre sí. Celebrando la cena en esta situación, los corintios asumen una grave responsabilidad; al bloquear la eficacia de la cena se hacen culpables "del cuerpo y de la sangre del Señor" (11,27b). De todas formas, Pablo tiene confianza: una vez que ha invitado a los corintios a tomar conciencia de todas las implicaciones de la cena, espera que serán capaces de superar sus divisiones (cf 1Cor 11,33-34).

b) *Los / carismas.* Siempre en relación con la asamblea litúrgica, Pablo trata detenidamente el problema de los carismas. También aquí, más allá de la situación contingente de Corinto, que requería de Pablo intervenciones directas y tomas de posición, se da una reflexión teológica más amplia, que afecta desde cerca a la Iglesia de todos los tiempos. Pablo destaca con gozo, dentro del ámbito de la misma Iglesia, cómo hay una multiplicidad de aptitudes, de cualidades, que se derivan todas

ellas, de manera más o menos directa, de la acción del Espíritu (cf 12,4-11). Esta multiplicidad es una riqueza que hay que acoger y valorar. Pero se trata de una riqueza incómoda; la comunidad eclesial, por la presión que le viene de la celebración eucarística, es un solo cuerpo, y para poder sobrevivir y desarrollarse necesita mantener su unidad especial. ¿Cómo conciliar la realidad múltiple de los carismas con esta exigencia imprescindible de unidad? Para dar una respuesta a esta cuestión, Pablo utiliza la imagen —que ya circulaba en el ambiente cultural romano y helenista— del cuerpo humano: hay muchas partes, diversas unas de otras, pero que contribuyen todas juntas al bienestar del cuerpo, y de rechazo al de ellas mismas. Lo mismo ocurre en la comunidad eclesial, cuerpo de Cristo, donde cada carisma tiene su función específica, que debe ser aceptada y amada como tal. Todos los carismas, valorados en su diversidad, contribuyen a la vitalidad unitaria del cuerpo como conjunto. Pero el sentido agudo que tiene de la unidad de la comunidad eclesial le mueve a Pablo a abandonar la imagen del cuerpo. Habla de un camino, de un camino que es preciso recorrer, "que es el mejor" (1Cor 12,31b). Es el camino del / amor. Con un lenguaje apasionado que tiene toda la tonalidad de un himno, Pablo insiste hasta la paradoja en la presencia irrenunciable del amor en el ámbito de los diversos carismas. Con el amor todos los demás tienen validez; sin el amor se reducirían a nada (cf 13,1-3).

Llevado del ímpetu de su reflexión, Pablo se olvida por un momento de los carismas y, en un cuadro inmensamente sugestivo, presenta los rasgos característicos del amor del cristiano: "El amor es paciente, es servicial, el amor no tiene envidia, no es presumido ni orgulloso; no es grosero ni egoísta, no se irrita, no toma en cuenta el mal; el amor no se alegra de la injusticia; se alegra de la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera" (1Cor 13,4-7).

c) *La / resurrección de Cristo y la de los cristianos.* La asamblea litúrgica, reunida para celebrar la resurrección de Cristo, era el lugar ideal para hablar de ella y para comprenderla. Aunque el camino de la comunidad cristiana primitiva para comprender la realidad y el alcance de la resurrección de Cristo fue indudablemente largo y tortuoso —nos lo dice la multiplicidad de las tradiciones—, a nivel de la primera carta a los Corintios no planteaba ninguna dificultad. Lo que resultaba difícil, por el contrario, era comprender la resurrección de los cristianos, que algunos debieron infravalorar —creyendo que se había realizado ya en esta vida— o, más probablemente, negar por completo, ante la dificultad crónica del ambiente cultural griego para admitir una perspectiva positiva de la corporeidad.

Pablo reacciona enérgicamente y se remite al evangelio, el punto de referencia más claro y comprensible, que unía su experiencia personal con la de los corintios.

El evangelio anunciado y que los corintios han acogido —Pablo se refiere a una de las tradiciones más antiguas— tiene precisamente por objeto la muerte, sepultura y resurrección de Cristo (cf 1Cor 15,1-11).

La resurrección de Cristo —el discurso de Pablo se va haciendo cada vez más apremiante— no se puede pensar aislada. Si se niega la resurrección de los cristianos, se niega también la de Cristo, con todas las consecuencias que de allí se derivan (15,12-19).

Profundizando en su exposición, Pablo llega a una afirmación sorprendente: no sólo la resurrección de Cristo supone también la de los cris-

tianos, sino que en último análisis se tiene una sola resurrección, la de Cristo, que —completa en lo que se refiere al individuo— se ramifica en el tiempo y en el espacio hasta llegar a todos. Cristo y los cristianos constituyen juntamente la única cosecha, que tiene como primicia a Cristo resucitado. La resurrección de Cristo será completa también en este sentido "distributivo" cuando, superada toda forma de mal, tal como se realiza de hecho en la historia, y vencida la muerte como "último enemigo" (1Cor 15,26), toda la creación realice plenamente el proyecto de Dios sobre ella y se vea como impregnada de la vitalidad de Cristo. Será entonces la hora del reino y, por encima de los que son ahora los confines entre trascendencia e inmanencia, Dios "será todo en todos" (1Cor 15,28).

Siempre ha interesado a todos el tema de la modalidad de la resurrección. Pero Pablo da la única respuesta posible: la vida típica de la resurrección estará totalmente animada por el Espíritu. La "primicia del Espíritu que ahora poseemos, el "fruto" típico de lo que él produce estableciendo un nuevo tipo de relación en el ámbito de la comunidad eclesial, puede dar una pálida idea de lo que será la situación escatológica. Ahora nos encontramos como la semilla en relación con la planta florecida. La semilla tiene que morir, desaparecer; con el mismo grado de verdad vendrá más tarde la planta, pero ésta no puede imaginarse a partir de la semilla (cf 1Cor 15,42-44).

Efectivamente, Cristo ha entrado en nuestra línea antropológica y la ha hecho suya. Lo mismo que ahora llevamos con nosotros, en estado de semilla, la imagen del Adán terreno, así también, con el mismo nivel de certeza, podemos afirmar que llevaremos la imagen del Adán celestial, el Cristo resucitado. No se comprende al hombre sin Cristo resucitado, ni tampoco se comprende adecuadamente a Cristo resucitado sin referirlo al hombre (cf 1Cor 15,44b-49).

Aunque las modalidades siguen siendo indeterminadas, hay un hecho muy claro: habrá una transición, un salto cualitativo entre la situación de ahora y la futura. La semilla no puede coincidir con la planta ya desarrollada. Aunque no todos mueran, todos seremos transformados (cf 1Cor 15,50-53).

Una vez alcanzada esta cumbre, se comprende el alcance de toda la acción de Cristo. Él, al resucitar personalmente y junto con nosotros, ha vencido definitivamente a la muerte, en todas las formas que ésta puede asumir. La resurrección es la plenitud de la vida; y Dios, "todo en todos", es precisamente el viviente (cf 1Cor 15,54-57 y 20-28).

BIBL.: ALLO E.B., *Première Epître aux Corinthiens,* Paris 1954; BARRETT C.K., *La prima lettera ai Corinti,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1979; CARREZ M., *La primera carta a los Corintios,* Verbo Divino, Estella 1989; CONZELMANN H., *Der erste Brief an die Korinther,* Gotinga 1969; HÉRING J., *La première Epître de St. Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel 1949; QUESNEL M., *Las cartas a los Corintios,* Verbo Divino, Estella 1979; ROSSANO P., *Lettere ai Corinzi,* Ed. Paoline, Roma 1983².

U. Vanni

CORINTIOS (Segunda carta a los)

SUMARIO: I. *Ocasión y fecha de la carta.* II. *Estructura literaria.* III. *Teología de la carta:* 1. El apostolado de Pablo; 2. La teología de las colectas; 3. Profundización personal en el sentido teológico del apostolado: *a)* Gloriarse, *b)* El ángel de Satanás, *c)* La Iglesia, "novia" de Cristo.

I. OCASIÓN Y FECHA DE LA CARTA.

En *1* 1Cor Pablo, aunque a veces de una forma muy tajante, se ocupa de los problemas de la comunidad, con la seguridad de que lo comprenden y lo aceptan; en 2Cor, por el contrario, se vislumbra un estado de tensión que no acaba de resolverse. Ha habido una crisis seria en las relaciones entre Pablo y los corintios. Las noticias históricas seguras de que disponemos —y que sacamos de la misma carta— no nos permiten reconstruir este período tan delicado más que en líneas generales y apelando a hipótesis.

En un determinado momento surgieron en Corinto algunos auténticos oponentes. No se trata de los judíos, que siempre habían atacado a Pablo; tampoco eran los paganos, para quienes el grupo cristiano no constituía ningún problema. Debió de tratarse de cristianos, y no de unos cristianos cualesquiera. El lenguaje especialmente áspero con que Pablo se refiere a ellos —los califica de "superapóstoles" (2Cor 12,11)— hace pensar en personajes destacados, que debieron surgir en la comunidad de Corinto intentando darle un nuevo sello religioso. El hecho de que Pablo, polemizando con ellos, los llame "linaje de Abrahán" (2Cor 11,22-23) ha hecho pensar en su origen judío. ¿Se trató de judeo-cristianos, como en Galacia? ¿O bien, más probablemente, esos "superapóstoles" predicaban un cristianismo suyo particular, de cuño alejandrino, caracterizado por restricciones y verticalismos ascéticos, tal como aparecerá luego, a partir del siglo II, en la secta de los encratitas? Según algunos autores (Beatrice), Apolo se habría separado de Pablo y se habría convertido en el fundador, ya en Corinto, de aquella secta. ¿O bien —es una tercera posibilidad, igualmente verosímil— se trató simplemente de un movimiento de desarrollo endógeno, de tipo piramidal, que, dada la efervescencia de la comunidad de Corinto y cierto influjo ambiental, llevó a algunos a elaborar un tipo de cristianismo elitista, de "sabios", de "perfectos", en oposición al que había predicado Pablo?

No es posible responder con certeza a estos interrogantes. El hecho es que la figura de Pablo quedó empañada ante los ojos de los corintios, que llegaron a poner en ridículo su manera de actuar. "Sus cartas —decían— son duras y fuertes, pero su presencia corporal es muy poca cosa, y su palabra, lamentable" (cf 2Cor 10,10). De ello se siguió inevitablemente una tensión. El mismo Pablo se dirigió desde Éfeso a Corinto, pero tropezó con una situación insostenible por lo que a él se refería. Incluso le ofendieron públicamente en una asamblea. Tuvo que abandonar la ciudad, pero no se dio por vencido. De vuelta a Éfeso, o bien habiéndose refugiado en el norte, escribió la "carta de muchas lágrimas" (cf 2Cor 2,4) y envió a Corinto a Tito, conocido por su capacidad para organizar y de mediar entre las partes. Era el último intento, que, afortunadamente, tuvo un éxito positivo. Los corintios cambiaron de actitud. Pablo, debidamente informado, tomó nota de ello con gozo y con temblor al mismo tiempo. Bajo la impresión positiva de una armonía restablecida y con la finalidad de consolidarla, escribió al menos la primera parte de la que designamos como "segunda carta a los Corintios". Estamos al final del tercer viaje misionero de Pablo, probablemente en el año 57.

II. ESTRUCTURA LITERARIA.

La segunda carta a los Corintios presenta una estructura muy particular, que no ha dejado de plantear problemas. Después del saludo (1,1-2) y de la acostumbrada acción de gracias (1,3-7), encontramos una primera parte que se desarrolla con cier-

ta homogeneidad —plantea algunas dificultades la sección 6,14-7,1— desde 1,8 hasta 7,16; Pablo habla de su apostolado.

A continuación tenemos otra parte que se extiende desde 8,1 hasta 9,11. Desarrolla un tema de fondo unitario: las colectas por la Iglesia de Jerusalén.

Luego encontramos un largo párrafo de carácter autobiográfico, de estilo vibrante y agitado, notablemente distinto del anterior. Es la última parte de la carta, que se extiende desde 10,1 hasta 13,10. Viene, finalmente, una calurosa exhortación y el saludo final (13,11-13).

Si las tres partes que constituyen como el esqueleto central de la carta son fáciles de distinguir, no está clara su mutua relación. No aparece por ninguna parte un hilo conductor que una de manera persuasiva la primera parte con la segunda, y sobre todo la segunda con la tercera. A propósito de la segunda parte se ha hablado, quizá con razón, de un minúsculo tratado teológico relativo al tema de las colectas, que Pablo hacía circular por todas las Iglesias griegas, a las que pedía una ayuda en favor de los pobres de Jerusalén. Más tarde habría sido insertado en la segunda parte precisamente porque Pablo, cuando la escribió, estaba a punto de concluir todo el asunto de las colectas para llevar personalmente su resultado a Jerusalén.

En la tercera parte no sólo no aparece un hilo de vinculación con las otras dos, sino que hay incluso algunos elementos literarios que la dejan aislada: el tono irritado y polémico en que está escrita no se aviene con el clima distensivo que encontramos en la primera parte. Además, si esta parte fue realmente escrita junto con las otras dos, habría debido precederlas, lógicamente, en vez de venir tras ellas. Todo esto hace plausible la hipótesis de que la tercera parte nos conserva los pasajes más interesantes de la "carta de muchas lágrimas", la tercera de todas, que de lo contrario se habría perdido por completo.

Tendríamos, en conclusión, una obra bien arreglada que, con la intención de transmitir un material paulino abundante y precioso, habría unido juntamente en una sola carta todo lo que en su origen pertenecía a tres escritos diversos.

III. TEOLOGÍA DE LA CARTA.

No menos que la de la primera, la teología de la segunda epístola a los Corintios merece el nombre de "teología aplicada". Pero mientras que en la primera la aplicación se hacía a la situación de la comunidad, el objeto de ésta es, en la primera y en la tercera parte, la persona misma de Pablo, su vida apostólica, vista desde fuera y desde dentro.

1. EL APOSTOLADO DE PABLO. El comienzo de la carta nos sitúa en lo más vivo de la tensión que se había creado entre Pablo y los corintios. Pablo vuelve a pensar en ella, habla de ella, siente todavía todo su peso. En este desahogo confidencial hay algunos puntos en los que la reflexión, brotando de la contingencia de la situación, se hace más expresamente teológica e ilumina todo el *resto*.

Por un conjunto de circunstancias que él intenta aclarar, Pablo no ha podido dirigirse antes a Corinto, tal como había prometido. ¿Se ha tratado de una incoherencia, de una ligereza? En la visita a Corinto, que de hecho logró hacer más tarde, pero que concluyó con un fracaso clamoroso, se lo había hecho ya observar alguno. Pablo reacciona con energía, revelándose al mismo tiempo el criterio de fondo que orienta toda su vida: el "sí" de Dios en Jesucristo: "El Hijo de Dios, Jesucristo, a quien os hemos predicado Silvano, Timoteo y yo, no fue 'sí' y 'no', sino que fue 'sí'. Pues todas las promesas de Dios se cumplieron en él. Por eso, cuando glorificamos a Dios, decimos 'amén' por Jesucristo" (2Cor 1,19-20).

Un segundo punto que destaca en este párrafo, que podemos llamar introductorio (cf 2Cor 1,8-2,7), es una imagen compleja que Pablo aplica a su apostolado y que ayuda a comprender su significado. La imagen parece haber sido tomada de la celebración del triunfo que un general victorioso solía hacer en su regreso a la capital. Aquí el gran vencedor es Dios: Pablo es como un botín de Dios, siempre disponible para él, exhibido ante los hombres por Dios en la celebración de su triunfo. También se habla de un perfume, como el que solía haber en las celebraciones de este género, pero que en la presentación de la imagen hecha por Pablo tiene un doble resultado, un efecto de vida y un efecto de muerte: "Gracias sean dadas a Dios, que siempre nos hace triunfar en Cristo y descubre en todo lugar, mediante nosotros, la fragancia de su conocimiento. Porque somos el perfume que Cristo ofrece a Dios, tanto para los que se salvan como para los que se pierden: para éstos, olor de muerte que mata; para aquéllos, olor de vida que da vida. ¿Y quién está a la altura de tal misión?" (2,14-16).

Se percibe una especie de doble dimensión: por una parte Pablo, totalmente "sí" en su apostolado, se dedica plenamente a él; por otra parte, hay una acción de Dios, que se reserva la iniciativa y que lleva a Pablo en su triunfo. Pablo está disponible, pero advierte la falta de proporción entre el nivel en que Dios lo quiere y su situación real. ¿Cómo se resolverá esta antinomia? Pablo, siguiendo adelante en su exposición, da una primera respuesta: el apostolado, como presentación de Cristo y de su evangelio, es propiamente una acción de Dios. Efectivamente, es Dios el que escribe en el corazón del hombre una especie de carta, que tiene a Cristo como contenido y que se hace legible por la acción del Espíritu. En esta situación el hombre descubre dentro de sí la nueva alianza y la nueva ley que Dios había prometido por medio de Ezequiel (cf Ez 36,26) y de Jeremías (cf Jer 31,31) en el AT: "Es claro que vosotros sois una carta de Cristo redactada por mí y escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne, en vuestros corazones" (2Cor 3,3). Pablo, respecto a toda esta acción de Dios, no tiene más que una función subordinada, secundaria: se siente un servidor, un servidor a quien Dios mismo cualifica, haciéndolo idóneo (cf 2Cor 3,4-6).

Se necesita esta cualificación por parte de Dios —y Pablo se encarga de subrayarlo— para el servicio apostólico. En efecto, no se trata de explicar a los demás la ley tal como lo había hecho antes Pablo, muy probablemente, como judío, según el grupo de fariseos de los que formaba parte. Ellos, los fariseos, al ocuparse de la ley de Dios, la explicaban haciendo de ella un absoluto, pero que estaba siempre en sus manos en lo que se refería a su aplicación casuística. La ley de Dios puesta en manos del hombre es más fácil de explicar, pero se trata entonces de una "letra que mata" (2Cor 3,6). Por el contrario, al prestar servicio a una acción que, teniendo al Espíritu Santo por protagonista, supera por completo el nivel del hombre, nos encontramos con una situación rica en sorpresas y humanamente incontrolable, pero que es el camino de la vida: "Pues la letra mata, pero el espíritu da vida" (2Cor 3,6).

Pablo se esfuerza en precisar ulteriormente la naturaleza de este servicio suyo, desarrollando la confronta-

ción con el AT, que estaba ya implícita en la contraposición entre letra y Espíritu. Recurre entonces a Moisés, encargado también él de un servicio de mediación. Se trata de un servicio arduo, pero que transformaba la vida y la persona. Lo mismo, y más aún, ocurre en el caso de Pablo y de sus colaboradores: están metidos plenamente en el movimiento del Espíritu, que por una parte les permite desarrollar el servicio con toda la libertad y la franqueza requerida; por otra, precisamente mientras lo están desarrollando, los cambia y los transforma, reproduciendo también en ellos como en los cristianos a los que va dirigido su servicio los rasgos de Cristo (cf 2Cor 3,7-18). Pablo puede concluir entonces: "Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor; nosotros somos *vuestros siervos por amor de* Jesús. Pues el mismo Dios que dijo: 'Brille la luz de entre las tinieblas', iluminó nuestros corazones para que brille el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo" (2Cor 4,5-6).

En este punto de su reflexión Pablo no se pregunta ya sobre la posibilidad de prestar adecuadamente un servicio de ese género. Sabe y siente que existe esta posibilidad, como un don que Dios le concede continuamente. Sigue habiendo un dualismo, pero que es aceptado con facilidad. El servicio que sabe que se le ha confiado es un tesoro precioso; él, Pablo, que es su portador, es como una "vasija de barro", inadecuada para contener tan valioso tesoro. Todas las dificultades con que tropieza y que le hacen sentir su realidad de "vasija de barro" cambian de signo en un momento determinado. Son como un espacio vacío a través del cual pasa la energía de Dios. Son también la ocasión concreta para expresar en su persona la voluntad de entrega hasta la muerte que él anuncia en Cristo. Incluso aquello que en Pablo, como en Cristo, tiene un aspecto de muerte, se convierte para los demás, misteriosamente, en un coeficiente de vida (cf 2Cor 3,7-12). Toda esta reflexión se hace con entusiasmo, pero sin hacer de Pablo un fanático. Este tipo de vida-límite lo lleva hacia la perspectiva futura de la resurrección: "Pues el peso momentáneo y ligero de nuestras penalidades produce, sobre toda medida, un peso eterno de gloria para los que no miramos las cosas que se ven, sino las que no se ven (2Cor 4,17).

Ampliando a todos su exposición, Pablo presenta la perspectiva del más allá con una imagen afortunada: el más allá es como un bellísimo vestido nuevo, pero que nos gustaría poner encima del que tenemos. Resulta difícil quitarnos el vestido de ahora, *morir, a pesar de la situación precaria* y penosa de alejamiento del Señor, de destierro, en que nos encontramos. Lo importante es vivir plenamente el presente. Habrá sin duda alguna, y será decisivo para nuestro más allá, un juicio, por el que todos tendremos que pasar, ante el "tribunal de Cristo" (5,10), y que se referirá precisamente a nuestro comportamiento actual (cf 2Cor 5,1-10). Se va precisando el cuadro teológico del apostolado de Pablo. Queda, sin embargo, por aclarar un elemento importante: el motivo secreto que impulsa a Pablo a este compromiso sin tregua es el amor de Cristo, que hace presión sobre él (cf 5,14). Alcanzado por el amor de Cristo Pablo no logra ya pertenecerse a sí mismo: su vida está asumida en la espiral ascendente de Dios y de los demás, tal como lo estuvo la de Cristo (cf 5,11-15).

2. LA TEOLOGÍA DE LAS COLECTAS. La colecta de fondos para las iglesias pobres de Jerusalén es ante todo, para Pablo, un problema práctico que es tratado como tal: Pablo

encarga a Tito que realice el programa debidamente detallado, estimula a las diversas comunidades para que preparen y entreguen a su debido tiempo los donativos y, en general, para que compitan en generosidad.

Pero más allá de los aspectos organizativos hay un trasfondo teológico en el que Pablo insiste más ampliamente. La iniciativa había nacido ya en una perspectiva teológica, como expresión y signo de la unidad y de la reciprocidad de la Iglesia (cf Gál 2,6-10). El marco teológico que Pablo pone ahora a las colectas se mueve en tres dimensiones paralelas y convergentes. En primer lugar, la dimensión cristológica: "Vosotros ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza" (8,9). Como muestra la comparación con el himno cristológico (cf Flp 2,6-8), se trata con toda probabilidad de aquella opción de expropiación de sí mismo, hasta el don supremo, que Cristo hombre escogió como orientación de toda su vida. "Siendo rico", con la posibilidad teórica de hacer cualquier otra opción como Hijo de Dios, Cristo escogió el camino del desprendimiento, del don, y precisamente mediante esta "pobreza" suya los cristianos tuvieron la posibilidad de participar de su "riqueza", de su estado de Hijo de Dios; Cristo, que da y se da, tiene que vivir en cada cristiano. Los donativos para la colecta pueden suponer sacrificios; vale la pena hacerlos, ya que se encuadran en la actitud de oblatividad que el cristiano recibe de Cristo.

Junto a esta dimensión cristológica hay otra más general, referida directamente a Dios, y que podemos llamar teológica. Asume aspectos diversos: Dios —es lo primero que hay que subrayar— se presenta como el que da: "Ha repartido con generosidad a los pobres; su justicia permanece para siempre" (2Cor 9,9, citando a Sal 111,9 según los LXX). La capacidad de don por parte de Dios debe ser imitada por el cristiano: Dios mismo, que pide esto, comunicará la posibilidad concreta de llevarlo a cabo. Dios da —es la segunda observación— con largueza; los cristianos se ven invitados a hacer lo mismo, como en una competición de generosidad con su Dios. Cuanto más den a los otros, más generoso será Dios con ellos. Finalmente —tercera observación—, se trata de recordar que el don es realmente tal cuando se hace con gozo. Dar bajo el peso de una obligación no sería hacer un regalo. A Dios le gusta esta actitud de don gozoso (cf 9,7).

Está luego la dimensión eclesiológica, fundamental para Pablo, que representa el punto de llegada y de fusión de las otras. La Iglesia universal, único pueblo de Dios, única familia, tiende a un nivel de igualdad *(isótēs)* respecto a cada una de las comunidades y hasta respecto a todos los individuos. No se trata de una nivelación social impuesta desde fuera, sino de una exigencia endógena de amor, de reciprocidad. La Iglesia será tanto más ella misma, tanto más genuina y auténtica, cuanto más vea circular entre sus miembros la disponibilidad serena y gozosa para dar (cf 8,24).

3. PROFUNDIZACIÓN PERSONAL EN EL SENTIDO TEOLÓGICO DEL APOSTOLADO. En la última parte de la carta no aparecen aspectos teológicos *francamente nuevos* respecto a los que Pablo tuvo en cuenta en su larga exposición de la primera parte. Pero sí se nota una profundización en los mismos que, dado el género literario de autobiografía teológica, resulta de particular interés. Los puntos en que insiste son tres.

a) *Gloriarse*. El término (*kaujâs-*

thai y derivados), muy del gusto de Pablo, aparece en este contexto con bastante frecuencia (cf 10,8.12.15. 16.17; 11,12.16.18.30; 12,1.5.6.9.11). Puede traducirse por "gloriarse, ufanarse". Pero no se trata simplemente de una actitud horizontal, que afecta a la relación entre los hombres. Se implica directamente a Dios, hasta el punto de que sólo con referencia a él parece admisible esta actitud de gloriarse: "El que quiera presumir (gloriarse) de algo, que presuma de lo que ha hecho en el Señor" (10,17, citando a Jer 9,22.23). Se trata de considerar las cosas y las personas que pertenecen a Dios y a uno mismo al mismo tiempo, casi como un absoluto que se realiza y toma cuerpo en el ámbito de la persona que se ufana. Está claro, entonces, que existe un orgullo ilusorio y pecaminoso cuando, por ejemplo —como parecen hacer los adversarios de Pablo—, uno considera como propia la acción de Dios que se realiza en los demás. Pero hay también un orgullo legítimo: el que refiere siempre y directamente a Dios lo que es propio de Dios, aun cuando se encuentre en el estado de don en los hombres. Hay finalmente, y es éste el aspecto más característico, un orgullo que se refiere a las propias lagunas y debilidades: "De mí no presumiré, sino de mis flaquezas" (2Cor 12,5). Esta expresión no es retórica, aunque sí paradójica. La experiencia apostólica le ha enseñado a Pablo que precisamente en lo que él considera con razón como laguna y debilidad está escondido cierto absoluto de Dios. Se explica más detalladamente sobre ello al hablar del "ángel de Satanás".

b) *El ángel de Satanás.* Obligado a hablar de experiencias de tipo extático, de "visiones" con cierto contenido de revelación, Pablo lo hace de mala gana e intentando camuflarse dentro de la generalidad impersonal de "un hombre, un cristiano" (12,2). Corría Pablo el peligro de considerar esos dones de Dios como algo suyo, de gloriarse de ellos. Como antídoto contra esta tendencia, "*me han clavado una espina en el cuerpo*, un ángel de Satanás, que me abofetea para que no me haga un soberbio" (12,7). Se trataba, con toda probabilidad, de una enfermedad molesta, que debió limitar no poco la actividad de Pablo. Surgió entonces espontáneamente en su ánimo el recurso a la oración, insistente y prolongada; poco a poco apareció, sin embargo, en su conciencia una intuición, que él no dudó en atribuir a Dios: "Tres veces he pedido al Señor que me saque esa espina, y las tres me ha respondido: 'Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en las flaquezas'" (2Cor 12,8-9). La enfermedad lo impulsaba a entregarse por completo al amor de Dios incluso en la programación de su apostolado. Este abandono supone en Pablo una situación de desprendimiento de sí mismo, de "pobreza" delante de Dios. Cuando más se fía Pablo de Dios sin reservas, más hace pasar Dios a través de él su fuerza, que es la verdadera protagonista activa del apostolado de Pablo. Una vez comprendido esto, Pablo mira sus "flaquezas" en relación con la fuerza de Dios, de la que son ocasión, y deduce de todo ello un principio general: "Con gusto, pues, presumiré de mis flaquezas para que se muestre en mí el poder de Cristo... Cuando me siento débil, es cuando soy más fuerte" (2Cor 12,9b-10b).

c) *La Iglesia, "novia" de Cristo.* La actividad apostólica de Pablo, la que él defiende con tanta energía en los tres últimos capítulos de la carta, va totalmente en beneficio de la / Iglesia. El tono literario agitado que mueve a Pablo a expresar toda la verdad tal como la siente nos ofrece visiones interesantes sobre el ideal de Iglesia que desea.

Pablo reacciona en términos enérgicos, porque sus adversarios han tocado a su comunidad. Es el amor a ésta lo que le obliga a hablar así: "Tengo celos divinos de vosotros, porque os he desposado con un solo marido, os he presentado a Cristo como una virgen pura" (2Cor 11,2). Pablo se atreve a poner su amor a la comunidad al nivel del de Dios. Movido por este amor celoso, Pablo quiere que la comunidad corresponda a las exigencias de Cristo, como una virgen pura a la del hombre que ama. A lo largo de su exposición, Pablo precisa esta imagen de forma más concreta: "Poneos vosotros mismos a prueba. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?" (2Cor 13,5). La comunidad tiene que hacer transparente, en toda su conducta, la presencia de Cristo, a quien ella pertenece por completo.

BIBL. Además de ver la bibliografía correspondiente al artículo anterior, cf: ALLO E.B., *Deuxième Epître aux Corinthiens*, París 1956²; BARRETT C.K., *The Second Epistle to the Corinthians*, Londres 1973; CARREZ M., *La segunda carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1986; FOURNISH V.P., *II Corinthians*, Nueva York 1985; HÉRING J., *La deuxième Epître de St. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1958; PLUMMER A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edimburgo 1956 (primera edición de 1915).

U. Vanni

CORPOREIDAD

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *El hombre como cuerpo:* 1. La perspectiva del AT; 2. La perspectiva del NT: *a)* La carne, *b)* El cuerpo; 3. La salvación del cuerpo; 4. Antropología cristiana y corporeidad. III. *El cuerpo como signo de la persona:* 1. El cuerpo como revelador del hombre: *a)* La belleza y la fuerza, *b)* El gesto, *c)* El vestido y la desnudez; 2. Las imágenes antropomórficas de Dios. IV. *Conclusión:* El hombre nuevo revestido de Cristo.

I. INTRODUCCIÓN. Es característico de nuestra cultura contemporánea el redescubrimiento de la problemática de la corporeidad; a partir de las provocaciones suscitadas por algunos movimientos contestatarios, esta problemática se está además difundiendo en los ambientes cristianos, exigiendo investigaciones y reflexiones realizadas con el debido método. Se cita muchas veces la Biblia como una voz de primer orden en favor de la revaloración de la corporeidad, ya que —según se dice— la Biblia no conoce el dualismo entre el espíritu y la materia y considera al hombre como un ser unitario. Por eso la defensa del valor del cuerpo se presenta a veces como una tarea cristiana de fidelidad a la palabra de Dios. En este planteamiento hay mucho de verdad, aunque serán oportunas algunas obvias consideraciones previas.

Las concepciones del hombre y del cuerpo que se encuentran en el mundo hebreo y en el NT son ante todo datos culturales, y no datos de fe. La fe puede coexistir con otros planteamientos culturales, y habrá que demostrar en cada caso si y hasta qué punto algunos elementos de una cultura determinada son incompatibles con la fe. El hecho de que la fe bíblica se haya expresado en una determinada visión de las cosas no impone que haya que privilegiar esa visión, enseñándola y muchos menos imponiéndola. Por eso mismo, en línea de principio no estamos obligados, por el hecho de creer en la "palabra", a hacer también nuestros los valores culturales humanos en los que la "palabra" misma se expresó en la Biblia. Lo mismo que podemos abandonar la visión geocéntrica en astronomía,

así también, siempre en línea de principio, podemos abandonar las concepciones antropológicas del AT o de Pablo. Tendremos que buscar la visión más verdadera de las cosas, y la verificación de esa verdad no es ya función de las ciencias bíblicas. La palabra de Dios lo único que nos impone es aceptar aquel juicio sobre el hombre, sobre su ser y sobre su obrar que, desde el tenor de los textos y del *sensus fidei* o de la *analogia fidei,* resulte que es una declaración de Dios que fotografía al hombre en su relación con él de forma tan veraz y decisiva que no depende, en cuanto tal, de la cultura en que se ha expresado, sino precisamente del juicio y de la revelación de Dios en sentido estricto.

Pero, por otra parte, esta distinción no es fácil, y muchas veces ni siquiera el empeño más serio de análisis y de confrontación en el terreno de la *analogia fidei* consigue hacerla tan clara y tan definida como a todos nos gustaría. Hay que advertir además que este discernimiento de los contenidos de la fe no es tarea solamente de la teología bíblica, sino más bien de la teología sistemática. Así pues, el que presenta los contenidos bíblicos tiene que advertir al lector, como aquí estamos haciendo, de la delicadeza del problema, incluso para evitar que la presentación de la visión cultural de la Biblia resulte tan atrayente que mueva al oyente a abrazarla acríticamente, como si tuviera que volver a ser un hombre que ve las cosas como las veían sus predecesores del primer milenio antes de Cristo. Tiene que seguir siendo más bien un hombre del siglo XX, que se siente por ello interpelado y provocado a pensar de nuevo los lugares comunes de su cultura por los hombres del primer milenio, que le hablan a través de las páginas bíblicas. Además, porque estos hombres tienen en su favor no sólo el hechizo de una antigua sabiduría y de una frescura original de intuiciones de la realidad que quizá haya perdido, por desdicha, nuestra complicada civilización tecnológica, sino sobre todo porque Dios ha querido referirse precisamente a ellos y a su mentalidad para revelar lo que él piensa y lo que quiere hacer del hombre a lo largo de la historia de todos los tiempos.

Los autores de teología bíblica deberían ser capaces de distinguir —para limitarnos a nuestro terreno— lo que Dios quiere decirnos sobre la corporeidad y la forma en que podían expresarlo los primeros destinatarios con sus categorías de pensamiento. Pero estas dos cosas están tan trabadas entre sí que, como decíamos, la distinción es muy difícil, a no ser que queramos contentarnos con simplificaciones y abstracciones pobres y descarnadas. Por esta razón, a lo largo del artículo, los datos culturales y los contenidos de la fe no podrán distinguirse en diversos párrafos, sino que seguirán trabados entre sí y su respectiva delimitación resultará a menudo elástica y fluida.

II. EL HOMBRE COMO CUERPO. 1. LA PERSPECTIVA DEL AT. La concepción veterotestamentaria del hombre es unitaria; no caben dudas sobre la verdad sustancial de esta afirmación. Se trata únicamente de precisarla y de mostrar qué es lo que significa para la comprensión del ser humano y de sus manifestaciones vitales.

Para indicar el cuerpo del hombre o, mejor dicho, al hombre en cuanto cuerpo, además de algunos términos bastante raros, tiene a su disposición el término *basar,* que significa primeramente carne y, más ampliamente, cuerpo. A veces el término puede indicar un aspecto particular del ser humano, sin que por ello haya que concluir que el hebreo tiene en su mente la idea de un compuesto de

varios elementos; así, por ejemplo, carne puede contraponerse a los equivalentes de las palabras españolas espíritu o aliento, vida o alma, corazón, huesos, piel, sangre. Unido a estos términos, *basar* puede indicar primordialmente la diferencia entre la carne y los otros aspectos del ser humano, o bien constituir una especie de endíadis para indicar al ser humano en su totalidad y plenitud. Así, por ejemplo, Gén 6,3: "Mi espíritu no permanecerá por siempre en el hombre, porque es de carne", supone la diferencia entre el elemento vitalizante, que es la respiración dada por Dios, y el resto de la condición física del hombre, que se denomina carne. Igualmente, la célebre visión de Ez 37 se imagina una reestructuración del hombre vivo que parte de los huesos, sobre los que se forman los nervios, luego la carne, la piel y finalmente el espíritu que les dará vida. Es bastante evidente que también los antiguos hebreos sabían que el ser humano está formado de varios elementos que se unen entre sí y son vitalizados por el espíritu-aliento, que se imaginaban circulando por la sangre. En lógica estricta no se ve por qué razón habría que excluir absolutamente la idea de una composición de elementos y de partes constitutivas del ser humano. Si se hace así, es sólo porque se teme confundir la visión hebrea con la de origen helenista. Pero la diferencia entre las dos no está en el hecho de que en la mentalidad hebrea esté ausente toda idea de composición o de fusión de elementos, sino en el hecho de que falta en ella la dicotomía entre dos "sustancias" distintas y opuestas constitutivas del ser humano, a saber: la sustancia corpórea o material y la sustancia espiritual. El espíritu-aliento, si se concibe como separado de lo demás, no es nada humano; no es como el alma humana de los griegos, sino simplemente aliento que vuelve a Dios como fuerza vital, privada de toda especificación y de todo nombre si se separa del resto que constituye al hombre. De forma análoga, la sangre, tanto del hombre como de los animales, si se la concibe por separado, es / vida o sede de la vida, pero no es ya aquel ser vivo. Por esta razón hay que decir justamente que, para los hebreos, hay / hombre solamente cuando se da la plenitud global no subdividida ni subdivisible (so pena que cese el concepto de hombre) de todo el ser humano. Incluso se puede dar un paso más. El hebreo puede resumir la idea de hombre, no ya en la de espíritu-aliento (como tendía a hacer la mentalidad griega con la idea de alma), sino más bien en la de carne-cuerpo. El espíritu-aliento tomado aisladamente no es más que una fuerza vivificante, que permanece sin especificación alguna; puede dar vida al animal o al hombre; decir aliento o sangre puede significar vida, pero no qué vida o vida de quién. Al contrario, decir *basar,* o sea carne-cuerpo, puede ya significar hombre, precisamente porque es la estructura corpórea en su visibilidad y en su condición física lo que caracteriza y denomina al ser vivo. Es ésta la razón por la que, unas cincuenta veces en el AT, el mero término *basar* indica al hombre, captando la caracterización que lo hace tal precisamente en la estructuración visible y plástica de su ser. Es *basar* lo que encierra en sí la idea de espíritu-aliento, y no viceversa; hasta el punto de que el término no se usa nunca para designar un cadáver. Así pues, hay hombre en donde se da este cuerpo vivo con todos sus elementos, ninguno de los cuales es humano si se concibe aisladamente, ya que sólo la globalidad física y visible es el hombre.

Esta visión encuentra una confir-

mación coherente en las diversas maneras con que la lengua y la cultura del AT hablan del pensar, del sentir y del obrar del hombre. Ninguna de las que nosotros llamaríamos actividades del espíritu puede expresarse en hebreo bíblico sin mencionar un órgano del cuerpo. Basta pensar en el término *nefeš,* que las versiones antiguas y modernas no han podido traducir en muchos casos más que con alma, mientras que en hebreo no se pierde nunca la resonancia del sentido primario de garganta, cuello. En efecto, es en ese punto del cuerpo donde la sensación de que ha variado la respiración señala al hombre lo que está sucediendo en su vida física y, sobre todo, psíquica y emocional. Ex 23,9 puede darnos un ejemplo ilustrativo de esta transparencia corpórea de la interioridad: "No explotarás al emigrante, porque vosotros conocéis la vida del emigrante, pues lo fuisteis en Egipto". Donde en la traducción leemos "vida", el hebreo dice *nefēs:* esta garganta del extranjero es al mismo tiempo su hambre, su angustia, su opresión, que se arraiga en la intimidad, pero que se siente a nivel físico en la fatiga diaria del vivir, en el nudo en la garganta, se diría con nuestra metáfora, que lo aprieta cada mañana al despertar. De forma análoga, la respiración corta significa miedo y la respiración larga indica coraje; del mismo modo hay también numerosos verbos y adjetivos que acompañan al término corazón (que indica algo parecido a lo que nosotros llamamos inteligencia o conciencia) para indicar los diversos estados de ánimo. Cuando se quiere decir lo que un hombre piensa o incluso lo que es un hombre, en la lengua hebrea, como es lógico, no hay más remedio que nombrar el cuerpo, sobre todo el rostro, las manos, los oídos, la boca. En Is 50,4 el siervo de Yhwh intenta hablar de su vocación y de su personalidad, pero no puede hacerlo más que diciendo que tiene una lengua de discípulo y un oído bien despierto y bien abierto al Señor.

Bastan estas breves alusiones, que pueden documentarse más ampliamente hojeando cualquier diccionario de hebreo bíblico, para comprender en qué sentido se puede decir que la corporeidad es el elemento esencial en el que el hombre se identifica y se expresa; es él mismo en su cuerpo y por medio de su cuerpo; nada sucede o existe en él que no encuentre una expresión adecuada en los órganos y en los movimientos de su cuerpo. Ni siquiera se le ha ocurrido la idea de poder hablar de la intimidad de su ser personal recurriendo a un concepto de alma distinta del cuerpo, del cual —como podría pensar un griego— sería la guía y la dirección, algo así como el timonel en el barco. En este sentido es verdad que el hombre del AT no se siente como un compuesto, sino como un ser unitario totalmente identificado con su corporeidad.

2. La perspectiva del NT. La situación terminológica y conceptual en el NT es más compleja que en el antiguo. El hebreo *basar* se desdobla por lo menos en dos términos, *sôma* y *sárx,* de los que el primero tiene el significado de cuerpo (pero puede significar, excepto en Pablo, también cadáver), y el segundo significa carne, connotando en particular la debilidad y hasta la pecaminosidad del ser humano.

a) *La carne.* Es oportuno comenzar la reflexión precisamente por el significado de la carne. La palabra indica los aspectos visibles del ser humano, pero no en contraposición exclusiva con los interiores. La carne continúa significando, también en el NT, todo el hombre, hasta el punto de que puede decirse, en Jn 1,14, que "el Verbo se hizo carne", para indicar su humanidad. La persona humana, en cuanto situada en el mundo visible y creado, es carne. Como sucedía ya en el AT, la carne indica a menudo la creaturalidad en cuanto tal, esto es, la caducidad, la debilidad, la diferencia de Dios, y por tanto la incapacidad de conocerlo en su verdadera profundidad (Mt 16,17; Jn 3,6; 1Cor 1,26; etc.). La antítesis que se vislumbra en estas connotaciones es la que hay entre criatura y Dios, no ya entre dos elementos de la misma criatura. Por eso, cuando carne se contrapone a espíritu, no se trata normalmente de la diferencia entre cuerpo y alma, sino de la diferencia entre criatura y Creador, entre posibilidades puramente humanas y participación en el don que Dios hace de sí mismo al hombre. Consiguientemente, incluso cuando se subraya la insuficiencia de la carne, no se trata de una infravaloración ética de los aspectos carnales (como si el hombre fuera capaz y estuviera obligado a ser él mismo de una manera distinta), sino de una constatación teológica o salvífica. Es todo el hombre el que es llamado a superar su creaturalidad en la acogida de la autocomunicación divina. Así pues, habrá que entender en este sentido la frase célebre de Jn 6,63: "El espíritu es el que da vida. La carne no sirve para nada". Lo que vivifica no es otro elemento del ser humano, sino algo totalmente y propiamente divino, como la palabra de Jesús, que es espíritu y vida. Por eso la carne y la sangre de Jesús dan la vida eterna (Jn 6,53-58): no en cuanto que son carne, sino en cuanto que son la carne del Hijo del hombre, es decir, de aquel que vive gracias al Padre. Por tanto, la carne es la evidencia (incluso físicamente constatable) de que sólo de Dios viene la vida y de que la alienación de él es la muerte.

A la luz de esto se comprende cómo, en el NT, la carne pasa a señalar también indirectamente la pecaminosidad del hombre y la tragedia de su contraposición a Dios. Esta acepción del término se encuentra ya en algunos textos de Qumrán y, aunque no fuese explícita en el uso veterotestamentario de *basar,* está, sin embargo, preparada en él por algunas consideraciones que se encuentran en el AT, cuando, por ejemplo, denuncia el error mortal de los que confían en el hombre-carne más bien que en Dios (p.ej., Is 31,3; Jer 17,5; etc.). El hombre que intenta autorrealizarse o autosalvarse, por ejemplo mediante su observancia de la ley, como los judíos, o mediante su sabiduría como los griegos, es —según Pablo— un hombre que camina exclusivamente según la carne; en él la debilidad creatural, no anclada ya en Dios, se manifiesta como capaz solamente de muerte. En nuestro lenguaje diríamos que la conciencia de ser carne debería inducir al hombre a autotrascenderse confiando en Dios. Esto es exactamente lo que Cristo realiza en su carne, ya que, "aunque era hijo, en el sufrimiento aprendió a obedecer" (Heb 5,8). Por el contrario, el hombre que se encierra en su limitación y no "crucifica la carne con sus pasiones y concupiscencias" (Gál 5,24), es decir, no la pone en relación de obediente dependencia de Dios, se priva de la posibilidad de vivir. La carne, por consiguiente, es la evidencia de la necesidad del / Espíritu de Dios; es la creaturalidad, que se manifiesta de la manera más verdadera y más sana, como urgencia de abrirse a la fe y a la promesa (Gál 4,23ss). Sólo cuando la carne, sin renegar de sí misma, se supervalora en la autosuficiencia, es cuando se convierte en carne de pecado y de muerte.

Así pues, no es la carne en cuanto carne la que es pecaminosa, sino más

bien la confianza en la carne en oposición a Dios.

b) *El cuerpo*. La concepción que hemos descrito sumariamente se refleja en la noción de cuerpo. Es una noción de suyo positiva: el cuerpo es el hombre en cuanto que está inserto en el mundo, dotado de miembros y de energías que lo ponen en relación vital y fecunda con los demás y con las cosas. El cuerpo es en sí mismo bueno; más que de pecados del cuerpo habría que hablar de "pecados *contra el cuerpo*" (1Cor 6,18), es decir, contra el valor y la dignidad de la persona visible y llamada a obrar en el mundo. Con el término cuerpo se indica en este texto ejemplar en primer lugar el aspecto físico y la fuerza generativa del hombre, no para distinguir la esfera sexual de otra esfera superior a ella o más plenamente humana, sino, por el contrario, precisamente para decir que en esa índole física queda puesto todo el hombre en cuestión y se ve comprometido a ser él mismo; en efecto, es precisamente este cuerpo el que ahora es "para el Señor" y el que es "templo del Espíritu Santo" (1Cor 6,13.19).

Una contraposición eventual, casi al estilo griego, entre el cuerpo y el espíritu se observa sólo en ciertas expresiones lingüísticas de uso común, como "corporalmente me hallo ausente, pero en espíritu me encuentro en vuestra compañía" (p.ej., Col 2,5), que no suponen ni mucho menos una modificación en la visión antropológica general, según la cual el hombre es su cuerpo y en él expresa toda su dignidad.

La misma reflexión sobre la pecaminosidad de la carne lleva también consigo una valoración del cuerpo. La confianza engañosa en la propia miseria que lo aliena de Dios mantiene al hombre esclavo en todo su ser: por eso Pablo puede hablar de "cuerpo carnal" (Col 2,11) y de "cuerpo de pecado" (Rom 6,6), e invocar la liberación del "cuerpo que lleva la muerte" sin esperanza (Rom 7,24). Pero semejante condición no equivale a lo que nosotros llamaríamos la naturaleza del cuerpo, sino sólo a la condición histórica en que el cuerpo ha sido puesto por el triple dominio del pecado, de la ley y de la muerte. La negatividad no está ligada a la corporeidad como tal, sino a la historia de pecado que ha dominado sobre todo a partir de Adán. El reflejo de esta *muerte en lo corporal demuestra* precisamente que es ése el lugar en que todo el ser del hombre se hace manifiesto y en que se decide su suerte; el cuerpo es el signo que revela la dignidad del hombre por su origen de Dios, y al mismo tiempo la situación de esclavitud en que ha caído. El cuerpo expresa la persona en todas sus situaciones vitales e históricas.

3. La salvación del cuerpo. Las consideraciones que hemos hecho hasta ahora nos han demostrado ya que el sentido último de la corporeidad humana no puede determinarse tomando en consideración solamente al hombre y al mundo, sino estudiando su relación con Dios en la historia de la salvación. Es el obrar salvífico de Dios el que nos hace comprender el bien y el mal de la corporeidad, y no una clasificación del ser en sustancias superiores e inferiores. Por eso la fuente definitiva para la comprensión de la corporeidad es la cristología. Sabremos qué es verdaderamente el cuerpo fijándonos en la manera como Jesús de Nazaret fue hombre, plenamente realizado y agradable a Dios como Hijo unigénito precisamente en su corporeidad.

Es un hecho indudable que el acontecimiento Cristo se realizó en la carne, es decir, en la condición corporal y en la aceptación de los límites de la creaturalidad. La tradición de Mateo y de Lucas lo pone ya de manifiesto en los evangelios de la infancia, y sobre todo en los relatos de la tentación, en los que se presenta como opción voluntaria y absoluta de Cristo la de ejercer su mesianidad sin eludir, mediante los poderes sobrehumanos que posee, los límites infranqueables de lo humano y de su caducidad. El himno de Flp 2,6-11 vuelve a proponer la decisión de Jesús de no valerse de la igualdad con Dios, sino de anonadarse a sí mismo y de obedecer hasta la muerte; se presenta de este modo como la antítesis escatológica del viejo Adán, que quiso ser igual a Dios. La asunción de la carne, como condición de sometimiento a la ley y a las consecuencias del pecado, es presentada en Gálatas y en Romanos como la condición esencial que ha hecho posible la *redención de toda la humanidad*: "Lo que la ley era incapaz de hacer, debido a los bajos instintos del hombre, lo hizo Dios enviando a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador, como sacrificio por el pecado y para condenar el pecado en la carne" (Rom 8,3). La carta a los Hebreos hace consistir precisamente en el rebajamiento respecto a los ángeles mediante la asunción de la carne la razón por la que Cristo tiene una eficacia salvífica más excelente que la suya (Heb 1,4; 2,6-9). Cristo es salvador porque tomó un cuerpo para poder "saborear la muerte" en solidaridad con los hermanos que tenían en común "la carne y la sangre" (cf Heb 2,9.14). La redención tiene lugar en "su sangre" (Rom 3,25), porque la enemistad es matada "mediante su cruz" (Ef 2,16) y por la aceptación de la "maldición de la ley" (Gál 3,13).

Dejando para la cristología [/ Jesucristo] una detenida clasificación de estas y de otras muchas afirmaciones neotestamentarias, bastará aquí con tomar nota de que, a través de diversas categorías e imágenes (legales, sacrificiales, histórico-salvíficas, etcétera), los escritos del NT están de acuerdo en situar el origen de la eficacia salvífica de la acción de Cristo en aquello que se realizó en su humanidad corporal, puesta libremente en aquella condición que se resume en la palabra bíblica "carne", hasta el punto de poder decir que la negación de que Jesús vino en la carne va en contra de la fe (cf 1Jn 4,2; 2Jn 7). Incluso para los que no son teólogos, la narración de la pasión, al describir lo que sucede a aquel hombre y a aquel cuerpo como el acontecimiento definitivo de la salvación, en el que encuentran su cumplimiento todos los símbolos y todas las promesas, revela con más inmediatez que cualquier tratado sistemático hasta qué punto la corporeidad y la carnalidad *son el ámbito en que se decide sobre* el hombre, sobre su salvación o su perdición.

Pero hay una diferencia abismal entre nuestro ser carne y el ser carne de Jesús, a saber: la ausencia de pecado: "Probado en todo a semejanza nuestra, a excepción del pecado" (Heb 4,15). "En el sufrimiento (Cristo) aprendió a obedecer" (Heb 5,8): esto significa que hasta en el momento límite de la muerte en la cruz siguió siendo Hijo, obediente a Dios con todo su ser. Es precisamente esta inserción de la obediencia en la dimensión carnal de la corporeidad lo que transforma radicalmente la situación humana y hace de Cristo el nuevo Adán. En 1Cor 15,46 Pablo utiliza la expresión, atrevida e incomprensible en el ámbito de las categorías griegas, de "cuerpo espiritual". La corporeidad de Cristo es pneumática, porque está totalmente anclada en la dependencia de Dios y animada por su Espíritu. No deja de ser corporeidad; más aún, es la corporeidad plena y verdadera precisamente porque es espiritual y está cualificada por la obe-

diencia, como se dice del nuevo Adán en Rom 5,19. Podría decirse, aun a riesgo de hacer un juego de palabras, que mediante su filiación obediente Cristo transforma en "espíritu" su total ser "carne", por lo que el cuerpo carnal se hace cuerpo espiritual. Este paso, prefigurado y preparado por toda la existencia terrena de Jesús, se lleva a cabo en el momento en que la obediencia impregna todo su ser en la entrega a la muerte, que por eso, *ipso facto,* es su resurrección: "Nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte" (Rom 1,3s).

Desde el momento de la / resurrección, el cuerpo se convierte en la categoría primaria para expresar la eficacia salvífica universal de la inversión realizada por la resurrección en la realidad antropológica e histórica. Se habla entonces del *sôma* del Señor resucitado, del que son miembros todos los creyentes; o bien —según la perspectiva de Efesios— del *sôma* de la Iglesia, que tiene a Cristo como cabeza; y también puede decirse, como en 1Cor 6,13, del cuerpo de cada cristiano que "el cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor, y el Señor, para el cuerpo". Es de enorme importancia el hecho de que, para decir hombre renovado en Cristo, se use con tanta coherencia la noción de cuerpo, hasta el punto de que resulta posible ilustrar la relación salvífica entre Cristo y la humanidad reconciliada con la analogía nupcial, en el ámbito de la cual puede incluso recuperarse el término carne (cf Ef 5,28-30).

A la luz de esta recuperación del valor positivo del cuerpo se ilumina la conciencia de que la condición corpórea actual es a menudo víctima de la esclavitud de la carne, del pecado, de la ley y de la muerte, y nace la exigencia de una toma de posición crítica frente a la espontaneidad de las instancias corporales. Se abre camino una especie de ascética; pero no basada en concepciones meramente antropológicas, sino en la exigencia de ser cuerpo en Cristo y como Cristo. Nos damos cuenta de que "el cuerpo está muerto por el pecado" (Rom 8,10), de que puede en ciertos casos "someterse a una disciplina y verse dominado" (1Cor 9,27) para ser conformado con Cristo; por eso hay que aprender a "tratar al cuerpo de una manera digna y honesta" (1Tes 4,4). En todas estas afirmaciones y en otras análogas no hay ninguna oposición de principio a la corporeidad, precisamente porque la necesidad de distinguirse críticamente de una lógica identificación con la propia corporeidad no nace de consideraciones antropológicas o de valoraciones metafísicas sobre el valor más excelso de la sustancia espiritual, sino exclusivamente de la experiencia de fe, que ha descubierto en Cristo a qué meta ha sido llamado por Dios el "cuerpo" en la resurrección.

Por el contrario, cabe preguntar si no se insinuará algo parecido a la concepción griega en donde Pablo se pregunta si sus experiencias de visión se realizaron "en cuerpo o en espíritu" (2Cor 12,2.3), o más todavía en donde se pregunta si no será mejor para él "verse lejos" del cuerpo y "salir" de él para habitar con el Señor (2Cor 5,4.6). Hay quienes piensan que aquí Pablo prepara el camino a la asunción de la noción de alma y a la deducción ulterior de un hipotético estar con el Señor, incluso sin el cuerpo en espera de la resurrección. Se trata de hipótesis sugestivas, pero muy dudosas. Las expresiones utilizadas en 2Cor podrían ser realmente simples maneras de hablar para indicar la muerte física, no suficientes para excluir la relación indisoluble de la corporeidad, que se afirma tan claramente en otros textos por el estilo, mucho más fuertemente teológicos. El objeto último de la esperanza es siempre, para Pablo, la transformación de "nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso (el del Señor)" (Flp 3,21); y el texto que trata *ex professo* la problemática de la escatología personal, es decir, 1Cor 15, no prescinde nunca del cuerpo y no supone, en ninguna fase, una separación o un abandono del mismo, sino solamente su transformación radical, por la que se reviste de esplendor, de fuerza y de espiritualidad (en el sentido que se ha dicho), sin perder en lo más mínimo su identidad con lo que representa para el hombre en la fase terrena de la vida.

4. ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y CORPOREIDAD. Ahora es posible esbozar una respuesta a la pregunta fundamental, planteada al principio: ¿Hasta qué punto la concepción unitaria de la visión cultural bíblica se impone también como dato de fe? El análisis que hemos hecho ha demostrado que, aun dentro de la homogeneidad sustancial como horizonte, existen varias modalidades en la forma de concebir y describir los constitutivos del hombre en los diversos períodos y autores de la Biblia. En todo caso se trata siempre de descripciones espontáneas, populares, no verificadas ni documentadas con análisis científicos ni con demostraciones filosóficas. En este nivel, estas concepciones no adquieren, por el mero hecho de ser bíblicas, ninguna autoridad mayor, sino que han de ser acogidas o modificadas según el grado de verdad que se piense que hay que atribuirles científica y filosóficamente.

Por el contrario, es decisivo otro tipo de consideraciones. En el misterio de Cristo, el valor ineludible de la corporeidad y el imperativo de no separarla nunca de su persona impone al creyente la obligación de excluir como inadecuada toda antropología que no tenga debidamente en cuenta la corporeidad y pretenda definir al hombre prescindiendo de ella o exorcizándola como elemento negativo o irrelevante. No podrá considerarse correcta ninguna respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre si no permite incluir en él, como expresión suma de humanidad, precisamente a ese Cristo que es tal por su fidelidad a Dios plenamente realizada en la corporeidad y que sigue siendo para siempre el *sôma* que une a sí corporalmente a toda la humanidad redimida. Esto no significa que sólo resulte aceptable la visión bíblica del hombre, en sus modalidades descriptivas particulares y quizá ingenuas. Son concebibles otros caminos, quizá incluso más adecuados. Pero sigue siendo imprescindible la exigencia de unidad, de plenitud, de armonicidad que la visión bíblica consigue fácilmente mantener con sus categorías, y que ha de ser respetada igualmente en cualquier concepción antropológica que se decida adoptar. También es imprescindible la exigencia de que la corporeidad se conciba como capaz y como llamada de hecho a relacionarse con Dios en la obediencia, como sucede en Cristo. Esto significa que queda excluida toda hipótesis de salvación lejos del cuerpo, ya que la soteriología cristiana es más bien la salvación del cuerpo o, mejor dicho, la de todo el hombre en su corporeidad. Efectivamente, si el valor primordial de la revelación bíblica consiste en la afirmación de la unidad del hombre, tal como se manifestó en Cristo, tendrá que evitarse toda forma de contraposición.

III. EL CUERPO COMO SIGNO DE LA PERSONA. De una concepción unitaria del hombre, tal como la que aquí hemos dibujado, es lógico deducir una valoración del

cuerpo como signo de la persona y como medio expresivo primario de la interioridad humana. Sin embargo, si alguno esperase encontrar en la literatura bíblica testimonios numerosos o particularmente incisivos del valor expresivo y "comunicacional" del cuerpo y de los gestos corporales, quedaría muy probablemente desilusionado. Los textos bíblicos dan la impresión de ser bastante más discretos y reticentes en este terreno de lo que cabría esperar, como se verá en las reflexiones siguientes.

Ya hemos señalado que algunos órganos corporales, como la garganta, el corazón, los riñones, o bien ciertas funciones, como la respiración, son constitutivos de numerosas expresiones idiomáticas que indican no sólo emociones o estados de ánimo, sino también aquello que para nosotros entra en el terreno de las decisiones racionales. Sin embargo, no es correcto infravalorar estas frases idiomáticas, ya que —como ha demostrado ampliamente la lingüística— tienden a asumir una mera función verbal, que no siempre mantiene en el debido relieve la referencia semántica de la que han nacido; se convierten entonces en modos de hablar que pueden incluso acabar prescindiendo por completo de la imagen física o corporal de la que han nacido. Una prueba de ello puede verse en el hecho de que el NT está dispuesto a aceptar sin ningún problema de la lengua griega mucha terminología "espiritual", como mente, voluntad o conciencia. De forma análoga, el hecho de privilegiar una expresión concreta o una expresión abstracta puede depender también solamente de diversas referencias estilísticas. Así Is 52,7 puede concentrar la atención en los "pies" del mensajero para manifestar la alegría que su mensaje trae al pueblo, mientras que Ezequiel prefiere describir al rey de Tiro con términos más abstractos, como perfección y belleza (Ez 28,13.17). El mismo Ezequiel abunda en descripciones de animales, de personas y de objetos, que parecen a primera vista concretos, ya que designan materiales (como las piedras preciosas o las telas), colores o posturas, pero que en realidad constituyen solamente una acumulación de terminología destinada a crear efectos barrocos, privados de realismo. Muchas de las descripciones "corpóreas" puede ser incluso que no provengan de la observación de la realidad, sino del gusto literario por una serie erudita e ilustrada de atributos estereotipados. Así pues, hay que distinguir entre la auténtica capacidad de captar el valor expresivo de la corporeidad viva y real, reconocida como llena de valor precisamente en su inmediatez, y los procedimientos literarios y estilísticos (frecuentes, por ejemplo, en los escritos sapienciales). Si la primera actitud indica un verdadero aprecio del valor expresivo de la corporeidad, la segunda, a pesar de basarse en esa sensibilidad y de ser su confirmación, se aparta de ella para buscar tan sólo efectos abstractos. Esta distinción no es fácil, y es cometido de la exégesis. Lo que se quiere decir es solamente que se necesita mucha prudencia a la hora de valorar como indicios de una cultura más viva del cuerpo las imágenes descriptivas, tan frecuentes en los textos, especialmente poéticos, del AT, ya que pueden reflejar muy bien meras costumbres estilísticas.

Asentadas estas premisas, podemos examinar críticamente la presentación bíblica de algunas manifestaciones de la corporeidad.

1. El cuerpo como revelador del hombre. a) *La belleza y la fuerza.* La / belleza, que nos parecería un elemento central en una cultura que aprecia el valor de la corporeidad, es, por el contrario, un tema

bastante marginal en la literatura bíblica. Si exceptuamos el / Cantar, no se señala más que raras veces y, a menudo, como elemento estereotipado de ciertos géneros de la narrativa popular, como, por ejemplo, en las historias de la sucesión en 1-2Sam. La fuerza del joven David, la velocidad de los mensajeros, la belleza del príncipe Absalón son elementos típicos de este género narrativo. En la presentación de Saúl y de / David en el momento de su elección por parte de Dios, este motivo se conjuga con una valoración teológica: su fuerza y su belleza es algo que requiere la función heroica que tienen que desempeñar en el relato, pero es además signo de su elección divina. Además de los personajes citados, se alude en el AT a la belleza del pequeño / Moisés, de Raquel, de Betsabé, de Ester, de Judit, de la esposa del Sal 45. No parece en ninguno de estos casos que esta indicación califique de manera especial a su personalidad. Quizá el único caso —prescindiendo siempre del Cantar— en donde el aspecto exterior, aunque idealizado y amplificado retóricamente, se presenta como signo plenamente eficaz y totalmente transparente del valor de una persona y de una función es la descripción, ampulosa pero magnífica, del sumo sacerdote Simón en Si 50,1-21.

En contraste, la ausencia de belleza y de fuerza es, en el cuarto poema del Siervo (Is 52,13-53,12), la indicación de su ser humillado y golpeado, que esconde, sin embargo, un altísimo valor de la persona, que solamente conoce Dios y que es revelado al final. Puede ser análogo el caso de / Job. Job tiene el cuerpo desfigurado; pero su deterioro físico no refleja, como neciamente suponen sus amigos, lo que él sería a los ojos de Dios. Job es descrito como la inteligencia más aguda y la mente más audaz de todo el AT. El azote de su cuerpo y la repugnancia que suscita contrastan con el aprecio que Dios tiene secretamente de él. Esta tensión había sido expresada ya, de forma más instructiva, cuando el relato de la elección de David explicaba que sus hermanos, más altos y robustos que él, habían sido descartados porque "el hombre no ve lo que Dios ve; el hombre ve las apariencias, y Dios el corazón" (1Sam 16,7). Así pues, la condición del cuerpo no es una señal segura para conocer a una persona. Que el cuerpo pueda ser una señal engañosa lo afirman también las sentencias estereotipadas sobre la belleza femenina, frecuentes sobre todo en la literatura sapiencial (p.ej., Sal 39,11; Prov 6,25; 31,30, etc.; cf también Gén 12,11; 26,7; 2Sam 11; Is 3,24), pero no hay que sobrevalorar. En todo caso es seguro que no basta el aspecto del cuerpo para significar plenamente lo que es el hombre; como no basta tampoco la palabra, ya que un lenguaje dulce puede esconder proyectos malvados (p.ej., Sal 62,5). Así pues, ya la cultura del AT sabe sopesar con equilibrio la ambigüedad de lo corporal, su fuerza de comunicación, pero también la posibilidad de que se vea esclavizado por el pecado y reducido a instrumento de mentira, que esconde la verdad y da apariencias a lo que no es.

La razón última de esta ambigüedad consiste en el hecho de que lo humano nunca logra por completo expresar, sobre todo a causa de la historia de pecado en que está inmerso, lo que es realmente la criatura a los ojos de Dios. Por eso Jesús rechaza radicalmente toda deducción automática que lleve a definir el estado de una persona a partir de su aspecto corporal. El ciego no está necesariamente en pecado, el leproso o el endemoniado no son necesariamente seres que hay que marginar y condenar, sino personas cuya dignidad hay que reconocer incluso antes

de que estén curadas, como se demuestra por toda la actitud de Jesús con las personas afectadas por diversas enfermedades del cuerpo.

El mismo cuerpo de Jesús adquiere su máximo valor cuando queda reducido al estado lamentable en que lo describen las narraciones de la pasión. Pero precisamente en ese estado atrae a todos hacia sí (Jn 12,32), ya que su máxima humillación coincide con la glorificación, como lo enseña la teología joanea, que identifica la pasión y la gloria. Puesto que en la economía de la cruz la debilidad ha sido asumida en la gloria, el creyente está llamado a observar con un juicio crítico, inspirado en esa fe, todo lo que manifiesta la corporeidad humana. Lo más elevado de la gloria divina puede manifestarse en lo que humanamente es lo sumo de la negatividad y de la debilidad. A la luz de la cruz, la *analogia fidei* es la última clave hermenéutica para descifrar el lenguaje más auténtico del cuerpo. Quizá el libro que con mayor coherencia ha aplicado este principio es el Apocalipsis, cuando sobrepone a la descripción de la catástrofe terrenal la imagen de la realidad auténtica que está latente en ella bajo la forma de visiones de la gloriosa liturgia celestial. En esta liturgia los hombres, los animales, los objetos, los colores, es decir, todo lo corporal, dicen lo que es realmente el mundo a los ojos de Dios, desenmascarando así el engaño de las imágenes que operan en el ángulo puramente terreno. La corporeidad es el signo manifestativo primario, pero está bajo la hermenéutica de la cruz.

b) *El gesto.* El gesto tiene gran importancia en la cultura bíblica; más de la que tiene en nuestro mundo occidental. Un contrato podía quedar ratificado con el gesto de poner la mano bajo el muslo (Gén 24,2; 47,29); estar de pie o sentado indicaba el grado de dignidad o la disposición para el servicio; extender el cetro podía significar, aun sin añadir palabra alguna, la acogida benévola por parte del soberano (Est 5,2); Pilato podía hacer el gesto de lavarse las manos sin caer en el ridículo (Mt 27,24); a la hemorroisa le parece suficiente tocar el manto de Jesús para ser salvada (Mc 5,8). En este contexto se comprende la naturalidad con que los profetas, ya Isaías (20,1-6), pero sobre todo Ezequiel (4-5; 24; etc.), transmiten el mensaje mediante acciones simbólicas, que a menudo consisten precisamente en poner el propio cuerpo en una determinada actitud. Tenían particular importancia las posturas tomadas ante un interlocutor de grado superior, como la genuflexión o la postración con el rostro en tierra. Sin embargo, no hay que exagerar su carga emocional, porque muchas veces se trata de gestos convencionales o incluso de fórmulas lingüísticas adoptadas por narradores como comienzo estereotipado de un coloquio. Esto podría valer también a veces para el gesto tan frecuente de desgarrarse las vestiduras y de cubrirse la cabeza de polvo en señal de luto, de dolor o de contrariedad [/ *Símbolo*].

El gesto tenía gran importancia también en el sector cultual. Rigurosamente hablando, el culto sacrificial consistía en una serie de gestos rituales que, según las normas de la tradición P y los relatos de los libros históricos del AT, se desarrollaban en el más absoluto silencio. Sólo en el Cronista y en el Salterio predominaban la palabra, la música y el canto. Siempre por medio del Salterio tenemos noticia de una actuación más espontánea del cuerpo: la danza, el aplauso, la postración, la procesión, el ponerse frente al templo o el subir a él son elementos que se evocan continuamente en los himnos. En estos casos el gesto acompañaba a la palabra, que era siempre el elemento primordial. Sin embargo, es significativo que la recitación de algunas plegarias fuera acompañada de una actitud precisa del cuerpo. En cuatro casos, todos ellos muy importantes, el AT habla de una / oración de rodillas: para Salomón (1Re 8,54), Elías (1Re 19,42), Esdras (Esd 9,4) y Daniel (Dan 6,11). Esta posición tiene más importancia en el NT, porque es la de Esteban (He 7,69), la de Pedro (He 9,40), la de Pablo (He 20,36) y la de todos los cristianos que suplican y adoran (Ef 3,14). Hasta qué punto resultaba expresiva la postura que se tenía en la oración lo demuestra el cuidado con que los sinópticos, según las diversas perspectivas cristológicas describen la actitud de Jesús en el huerto: con la faz en tierra en el gesto solemne de la postración, según Mt 26,39; echado en tierra, según Mc 14,35; de rodillas, según Lc 22,41; en Juan, por su parte, al faltar la escena del huerto, la postura del cuerpo tiende a hacerse secundaria, para dejarle a la palabra el mayor relieve. La gran oración de Jn 17 es puro discurso abierto por el simple gesto inicial de levantar los ojos al cielo, que es poco más que una fórmula.

c) *El vestido y la desnudez.* Los vestidos garantizan al hombre su dignidad y revelan su función social, formando así como una prolongación de la persona. Es típico el caso del manto, cuyo don representa la mayor expresión de amistad y de alianza (1Sam 18,3; 1Re 19,19), y por esto se le usa en el ritual del matrimonio (Dt 23,1; Rut 3,9). Tiene especial importancia la distinción entre los vestidos masculinos y los femeninos (de donde la prohibición en Dt 22,5 del travestismo), ya que son el signo del orden impuesto por Dios a la creación.

Con la función del vestido puede relacionarse el tema del olor y el uso de perfumes. A través de ellos una persona puede entrar en la intimidad de otra, como si respirase su intimidad en el efluvio del perfume. Esto explica la importancia de las esencias olorosas en la poesía del Cantar (p.ej., Cant 1,3.12; 4,10; 5,1) o en las historias de Judit y de Ester. Es análoga la sensación del olor a campo que desprenden los vestidos de Jacob (Gén 27,27). Perfumarse la cabeza y el vestido significa expresar el gozo de vivir e, implícitamente, el agradecimiento al Dios de la vida. El uso de perfumes en el culto, común a todas las religiones antiguas, une el valor social del perfume a la idea del humo que sube al cielo y pasa a significar la alabanza agradecida a Dios, expresada en la ofrenda de cosas bellas y preciosas (Sal 141,2; Ap 8,2-5). Consiguientemente, el sacrificio de perfumes puede convertirse en símbolo de la ofrenda verdaderamente humana, que trasciende la mediación de víctimas animales y de oblaciones vegetales. Por eso, la ofrenda de la vida a Dios puede compararse con un sacrificio perfumado (Ef 5,2), lo mismo que la vida de Pablo y la predicación el evangelio (2Cor 2,14-17).

Vestidos, ornamentos, perfumes, joyas: todo esto podía significar no sólo la situación social de la persona, sino también el paso de una esfera profana a la sagrada. Por eso encierran especial importancia los vestidos del sacerdote, minuciosamente descritos en Éx 28-29; Lev 16; Ez 44. En estos ornamentos que se ponen los sacerdotes, revestidos así de "salvación" (2Crón 6,41), se descubre la intención de distinguir la función sacerdotal de la condición común de los hombres, para acercarla al mundo de Dios con vistas a su función mediadora.

La necesidad que siente el hombre de expresar a través de sus vestidos su propia posición delante de Dios y

de los hombres encuentra su motivación teológica en la interpretación histórico-salvífica de la protección divina respecto a la desnudez. En este sentido es esencial la narración de Gén 2-3. El cuerpo del hombre y de la mujer ha sido creado por Dios lleno de bondad y de dignidad, y la desnudez no constituye ningún problema: "Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse uno del otro" (Gén 2,25). La ausencia total de malestar en la esfera del pudor es signo de una plenitud de la persona y de una dignidad del ser humano como tal, que no tiene necesidad de salvaguardar mediante el signo de los vestidos su yo manifestado en el cuerpo, desde el momento en que no hay peligros de mentira, de instrumentalización o de equívoco. Pero la negativa a depender de Dios transforma inmediatamente —para usar las siglas bíblicas que ya hemos encontrado— el cuerpo en carne: "Entonces se abrieron sus ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos" (Gén 3,7). En vez de su participación en el conocimiento superior de los seres divinos, la desobediencia provoca una apertura del conocimiento (los ojos) que revela al hombre cómo se ha hecho interiormente contradictorio y cómo su corporeidad no le da ya suficiente fiabilidad. La sencillez de la comunicación corpórea queda rota no sólo entre el hombre y la mujer, sino —como pone ante todo de relieve el texto— entre el hombre y Dios; en efecto, es de Dios de quien el hombre se esconde al verse desnudo (3,8.10). Desde entonces la voluntad salvífica de Dios se revela en la imagen del revestimiento del hombre y de la mujer: Dios sustituye con túnicas de piel preparadas por él la ineficaz protección vegetal. Revestir al hombre de protección y dignidad es desde ahora una tarea de Dios, pues el hombre ya no se basta a sí mismo, al haber perdido su relación justa con Dios. Por esto la historia de la salvación puede también describirse como un continuo regalo divino de nuevos y hermosos vestidos al hombre, como ocurre en la célebre alegoría de Ez 16. Igualmente, el Segundo y el Tercer Isaías podrán describir como una figura femenina revestida de trajes de esposa la restauración de la dignidad de Jerusalén después de la catástrofe del destierro (p.ej., Is 60,1; 61,10-62,9). El tema de la desnudez personal se enlaza aquí con el del despojo del país y la esterilidad de la tierra, desnuda de vegetación. La figura humana privada de vestidos se convierte en símbolo de la humanidad y del mundo, amenazados en su vitalidad más elemental y llamados a la vida sólo por el don gratuito de Dios. También en Job la desnudez es el símbolo de la impotencia de la creatura frente a la muerte: "Desnudo salí del vientre de mi madre, desnudo allá regresaré" (Job 1,21). Recibir de Dios un vestido nuevo equivale, por el contrario, a ser salvados y devueltos a la vida. Se comprende entonces la importancia que tienen en el Apocalipsis los vestidos, frecuentemente blancos, para significar la vida de los que están junto al trono de Dios y del cordero, y en particular la vida de Jerusalén esposa de Dios (Ap 7,14; 19,7; 21,2; 22,14). También el relieve que se da a los adornos de las mujeres en el difícil texto de 1Cor 11,2-16, más que como una concesión a costumbres judaizantes por el deseo de vida tranquila, debe verse quizá como una especulación simbólica sobre la rehabilitación del hombre en Cristo y sobre la restauración del orden de la creación, en el que el hombre y la mujer, dentro de su igualdad, tienen diversas funciones que pueden significarse también ahora por el simbolismo del vestir. Pero el que cree en Cristo no tiene ya necesidad de recuperar su prestigio o de significar su vocación con un vestido especial.

Metafóricamente se ha revestido del hombre nuevo o de Cristo (Col 3,10; Ef 4,24) y esta renovación realizada por el Espíritu es fuente de la nueva situación, en la que ya no es ni esclavo ni libre, ni judío ni gentil, ni hombre ni mujer (Gál 3,28). En la economía cristiana un vestido no puede ser ya más que un símbolo ilustrativo, pero no depende de él la valoración del hombre; no puede significar más que la novedad que Dios ha operado realmente; es puro símbolo descriptivo, como en el Apocalipsis. Efectivamente, el mediador, Cristo, como muestra la carta a los Hebreos, ha llevado a cabo la salvación en la realidad y en la desnudez de su persona humana, haciendo superfluas las vestiduras y los ritos sacerdotales.

2. LAS IMÁGENES ANTROPOMÓRFICAS DE DIOS. Para describir los atributos y las actitudes de Dios, la Biblia utiliza muchas veces imágenes sacadas del cuerpo humano. Es superfluo ofrecer una lista de citas; basta con recordar la importancia del rostro, del brazo y de la mano, de los ojos y de la mirada, y hasta de las narices para indicar su cólera reprimida. Por otra parte, nunca se describe a Dios como un hombre. Ez 2,26 habla detenidamente de "uno de forma humana"; Dan 7,9, de un "anciano de días"; Ap 4,2, de "Uno sentado". Esta genericidad se ha escogido adrede para evitar el peligro de asemejar a Dios al hombre o de pretender conocer su aspecto. Lo que aparece de él es tan sólo "algo" que tiene forma humana. Al contrario, se usan con mucha libertad las otras metáforas señaladas para indicar el obrar de Dios y sus actuaciones. Muchas veces se considera primitivo este antropomorfismo corpóreo, suponiendo que es más adecuado el que apela a las realidades espirituales del alma. En realidad, no se percibe entonces que el antropomorfismo llamado espiritual es mucho más equívoco, ya que, al faltar la conciencia de los límites que sugiere la corporeidad, se corre el riesgo de asemejar demasiado el hombre a Dios, como cuando se dice que es justo, que gobierna, que premia o castiga, olvidando la diferencia abismal entre estas operaciones en cuanto desarrolladas por el hombre y en cuanto atribuidas supuestamente a Dios. Pero éste es un peligro que no existe cuando se habla de ojos o de brazo, ya que estas expresiones recuerdan inmediatamente la necesidad de la *via negationis* en la aplicación analógica.

Más positivamente, el uso de estas metáforas corporales demuestra hasta qué punto la cultura bíblica está convencida de su validez y de su veracidad para definir —diferenciándolo de lo demás del mundo— lo que se encuentra solamente en Dios y en los hombres, es decir, la capacidad de dar un juicio sobre la realidad y de decidir libremente cómo relacionarse con ella. El modo de estar el hombre en el mundo y la posibilidad de ser fiel a la tarea que Dios le asigna, en cuanto se manifiestan en su capacidad corporal de acción, permiten hablar también de forma veraz de lo que es Dios, no tanto en sí mismo, sino frente al mundo. Es una prueba más de que todo el hombre está hecho a imagen de Dios.

IV. CONCLUSIÓN. EL HOMBRE NUEVO REVESTIDO DE CRISTO. La metáfora del "revestirse de Cristo" (Rom 13,14; Gál 3,27) o del hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4,24) expresa quizá con mayor claridad que otras el valor y el sentido de la corporeidad. En Cristo, Dios mismo se ha expresado en la corporeidad: ver al hombre concreto, Jesús de Nazaret, significa ver al Padre (Jn 14,9). Como subraya la carta a los Hebreos, Cristo es mediador porque pone en juego

no ya ritos exteriores o formas cultuales extrínsecas al hombre, sino a sí mismo en la totalidad de su ser. En Cristo, el hombre con su corporeidad es el todo de la presencia de Dios, y todo pasa a través de toda su corporeidad. La salvación es la participación, dada por Dios y acogida en la fe, de este nuevo ser hombre que es propio de Cristo; es un revestirse de Cristo, despojándose del propio hombre viejo. Cuando queda liberado de las viejas estructuras condicionadas por el pecado, el creyente encuentra en la comunión con Cristo la posibilidad de disponer con plena libertad de todo lo que es, y por consiguiente encuentra la gracia de expresarse a sí mismo (en cuanto recreado en Cristo) con todo su ser; de este modo también la corporeidad, al menos radicalmente, recobra toda su capacidad expresiva. Por eso Pablo puede escribir un principio de alcance excepcional: "Os ruego, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios; éste es el culto que debéis ofrecer" (Rom 12,1). El texto original griego habla de culto "espiritual", es decir, válido a los ojos de Dios; pero es decisivo el hecho de que el culto digno de Dios pueda y deba rendirse en el cuerpo y con el cuerpo. Por esta dependencia cristológica, y dentro de ella, la corporeidad se convierte en el lugar donde el hombre es y donde revela y actúa todo cuanto es, sanando de nuevo y potenciando las facultades expresivas que la misma condición creatural concedía ya a la corporeidad humana.

Así pues, el cristiano es aquel que ha recibido de Cristo la libertad de ser él mismo (o sea, hijo de Dios y espíritu) en el cuerpo, para manifestar que la plenitud de Cristo llena todo lo que existe y no deja espacio a ninguna negatividad (cf Ef 1,23). El cómo, con qué gestos o signos pueda y deba hacerse esto, es algo que se deja totalmente a la libre creatividad de las culturas humanas en su diversa configuración histórica. La experiencia del pueblo de Dios, algunas de cuyas características trazamos en los párrafos precedentes, ofrece una maravillosa antología ejemplar de posibles usos o manifestaciones corpóreas, algunas de las cuales podrán ser privilegiadas o recomendadas y hasta hacerse obligatorias, debido a su probada eficacia o al relieve particular que han asumido en la historia de la salvación, pero sin eliminar la libertad de otras opciones expresivas. De este modo, por ejemplo, el cristiano no podrá nunca renunciar a expresar corporalmente su ingreso en la esfera de Cristo mediante la ablución bautismal de su cuerpo, ni podrá renunciar a comer el cuerpo eucarístico de Cristo o a imponer las manos y a ungir con óleo. Y, al contrario, no deberá utilizar ya el signo corpóreo de la circuncisión, que ha quedado excluido por unos hechos contingentes, pero de valor decisivo, acaecidos a lo largo de la historia de la salvación. Será libre en una serie de otras manifestaciones; podrá ayunar o no ayunar, utilizar o no utilizar vestidos, darles nuevos significados simbólicos, levantar o juntar las manos según las diversas sugerencias de su cultura, siempre dentro de la atención reverente a las tradiciones del pasado, según un criterio de libertad total, pero culta, sabia y respetuosa con la historia de la salvación.

Mas el principio fundamental seguirá siendo uno solo: la carne del pecado, en Cristo, se ha vuelto a hacer cuerpo, esto es, posibilidad de que todo, hasta las últimas ramificaciones de la materia, sea de Dios y para Dios. Así pues, el cristiano no descuidará ya ninguna de las posibilidades de decir con su cuerpo y en su cuerpo lo que Dios ha hecho realidad en Cristo; toda reticencia o alejamiento injustificado de lo corporal sería renegar de Cristo y de la totalidad de la salvación.

BIBL.: Baumgärtel F., Schweitzer E., Meyer R., *sárx*, en *GLNT* XI, 1265-1398; Bof G., *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976; Carena O., *La comunicazione non verbale nella Bibbia: un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo*, Marietti, Turín 1981; Comblin J., *Antropología cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid 1985; Cullmann O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del NT*, Barcelona 1970; Dubarle A.M., *La conception de l'homme dans l'Ancient Testament*, París 1959, 522-536; Fiorenza F.P., Metz J.B., *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977², 486-529; Gruber M.J., *Aspects of non verbal Communication in the Ancient Near East*, Roma 1980; Gundry R.H., *Sôma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, CUP, Cambridge 1976; Haulotte E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, París 1964; Jeremias J., *ánthropos*, en *GLNT* I, 977-986; Pidoux G., *L'homme dans l'Ancient Testament*, Neuchâtel 1953; Robinson J.A., *Il corpo: studio sulla teologia di S. Paolo*, Roma 1967; Schweitzer E., *sôma*, en *GLNT* XIII, 609-790; Squarise C., *Cuerpo*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1978³, 143-158; Wolff H.W., *Antropología del A.T.*, Salamanca 1974.

R. Cavedo

COSMOS

SUMARIO: I. *La cultura moderna.* II. *Antiguo Testamento:* 1. La idea de cosmos; 2. Cosmografía bíblica; 3. Los "orígenes" del cosmos; 4. El mundo-creación; 5. El cosmos en los salmos; 6. El cosmos en los profetas; 7. Los sabios y el cosmos; 8. Conclusión. III. *Nuevo Testamento:* 1. Escritos paulinos: *a)* El mundo como creación, *b)* La redención del cosmos, *c)* El cristiano y el mundo; 2. Evangelio de Juan: *a)* El cosmos y la creación-salvación, *b)* La oposición del mundo a Jesús; 3. Conclusión.

I. LA CULTURA MODERNA.

La cultura de hoy está en gran parte dominada por la visión científica del mundo. Por "mundo" o "cosmos" entendemos aquí la realidad que rodea y en la que vive la humanidad. Así pues, pensamos que la cultura moderna concibe la realidad del universo con los ojos de las ciencias naturales. Al binomio "Dios y el hombre", característico de la cultura medieval, impregnada de fe, le ha sucedido a partir de la ilustración el binomio "el hombre y las cosas". Se ha impuesto el llamado interés científico por las cosas y por su explotación tecnológica, es decir, el conocimiento de los aspectos cuantitativos, mensurables y verificables de las cosas que hay que "usar" y plasmar. La cultura moderna tiende, por tanto, a considerar el cosmos en sí mismo, es decir, en los mecanismos de su "funcionamiento" físico, independientemente de su relación con Dios y en función de las necesidades del hombre.

En consecuencia, la cultura moderna es también cultura del poder: el objetivo de la vida es adquirir poder para satisfacer las "necesidades". Coherentemente, el cosmos es considerado también en función del poder del hombre. Dentro de semejante cultura, es verdadero y bueno lo que da poder, lo que sirve. La explotación científico-tecnológica del cosmos entra en esta cultura del poder.

La visión religiosa bíblica no se propone como anticientífica; pero rechaza las pretensiones totalizantes de la ciencia, entendida de forma ilustrada, y se niega a adorar el poder. En efecto, la fe no es búsqueda de poder, sino búsqueda del sentido y del don que se nos ofrece gratuitamente y de forma libre. En el estruendo de las voces levantadas por la ciencia que sirve al poder y de la filosofía reducida a ciencia, la fe —en cuanto fe razonable o razón creyente, capaz de integrar en sí misma la visión científica del mundo— busca el sentido y el valor del mundo para el hombre en cuanto ser-en-el-mundo.

La perspectiva bíblica sobre el cosmos es precisamente la del sentido y el valor del cosmos para el hombre. El hombre creyente de la Biblia no se considera "amo del mundo", sino que se autocomprende como guardián del mundo en cuanto realidad dotada de sentido por haber sido dada por el absoluto y estar abierta a él. Poniendo en manos de Dios el sentido último de las cosas, la fe le quita a la ciencia y al poder del hombre al que sirve sus pretensiones totalizantes. El mundo, entendido como creación, y por tanto como don, tiene un sentido que no le viene solamente del hombre, aunque por otra parte esté confiado a la "custodia" del hombre y alcance su finalidad únicamente cuando el hombre lo acoge y lo lleva a su cumplimiento.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. La idea de cosmos. El hebreo bíblico no tiene un término que corresponda exactamente a nuestro "cosmos" o "mundo", en el que está implícita la idea de orden o de belleza. En la época posbíblica asumió este significado el término *'ôlam,* que en el AT indica un "tiempo sin fronteras", de forma que *le'ôlam* significa "para siempre"; *'ôlam* es un atributo de Dios y de todo lo que participa de lo divino, tomando así el sentido de "definitivo", "pleno", "estable" y "continuo".

Hay otros dos términos hebreos que se traducen frecuentemente por "mundo", o sea *ḥeled* y *tebel,* que no se traducen nunca por *kósmos* en los LXX, ya que significan realmente "tierra habitada". El griego *kósmos,* por el contrario, aparece con frecuencia en los libros tardíos y escritos en griego, en la Sabiduría y en el segundo libro de los Macabeos.

Para traducir el sentido de "cosmos", la Biblia hebrea suele decir "todo", como en Is 44,24: "Yo soy el Señor, el que lo ha hecho todo", o en 1Crón 29,11: "Todo cuanto hay en el cielo y en la tierra es tuyo". El binomio cielo-tierra, con la variante cielo-mar (Is 50,2) o infiernos-cielo-mar (Am 9,2), designa el universo entero, como en Gén 1,1: "Al principio Dios creó el cielo y la tierra".

En todos estos casos, la Biblia no tiene la idea de un cosmos separado e independiente del hombre, es decir, no piensa en el cosmos como "contenedor" y en el hombre como "contenido". Por consiguiente, la Biblia carece de la idea de "espacio" como receptáculo vacío; el espacio está siempre lleno de algo, pues de lo contrario no existe; no existe la idea de / "tiempo" más que unida a una realidad que hay en el tiempo. No existe la abstracción de tipo griego.

El cosmos no es, en la Biblia, una entidad fija, inmóvil, un "ser" o un organismo, sino más bien un acontecimiento, un proceso dinámico que se desarrolla. Ha dicho muy bien G. von Rad: "Nunca se recordará bastante que al antiguo Israel le era extraño el concepto de 'mundo' que es corriente para nosotros. El que no dispusiera de un concepto tan obvio como el del griego 'cosmos' es algo que tiene profundas razones. Es evidente que Israel no estaba en disposición de concebir el mundo, filosóficamente objetivado, como una entidad a la que se contrapone el hombre. El motivo de esto tiene que buscarse en la visión israelita, no tanto ontológica como histórica, del mundo. De este modo el mundo se presentaba al hombre de formas siempre nuevas y variadas; era, por tanto, mucho más difícil captarlo conceptualmente, y más difícil todavía reducirlo a un principio unitario. Israel no veía el mundo como un organismo ordenado y autosuficiente, debido a que por un lado veía mucho más directamente en su devenir la obra de Yhwh, y por otro percibía también en él la contribución del hombre, que con sus acciones buenas o malas determinaba incesantemente las reacciones del ambiente circundante".

2. Cosmografía bíblica. No hay en la Biblia una descripción unitaria del universo. Es posible, sin embargo, deducirla de los muchos pasajes en los que se alude a él. Lo mismo que los babilonios, también los israelitas concebían el universo como una estructura en tres niveles: el cielo, la tierra (y el mar), el mundo subterráneo.

Se trata de una estructura, en el sentido de que los diversos elementos del cosmos están en relación entre sí. Por ejemplo, en Éx 20,4 leemos: "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra". El cielo está "arriba", en lo más alto; la tierra está "aquí abajo"; los infiernos están "bajo tierra".

En el texto de la bendición de José (Dt 33,13-16) aparece clara la estructura tripartita "cielo-tierra-*še'ol*", junto con los elementos diferentes y propios de cada nivel: "Sea su tierra bendita del Señor con los rocíos del cielo en lo alto, y abajo con las aguas del abismo, con lo mejor que hace crecer el sol, con los frutos que hace brotar la luna, con las primicias de las viejas montañas, con lo mejor de los collados eternos, con lo mejor de la tierra y su abundancia, gracioso don del que se apareció en la zarza; descienda todo esto sobre la cabeza de José, el escogido entre sus hermanos". Por encima de todo el universo está / Dios, creador y garantía del orden del cosmos. Excepto en Sab 13, el hombre bíblico no parece estar preocupado por "probar" la existencia de Dios a partir del mundo creado: a Dios se le experimenta y se le encuentra en la historia; su poder creador en el cosmos es percibido dentro de la fe en él, sacada de la experiencia histórica de su revelación. La contemplación del cosmos no es tanto el camino para probar la existencia de Dios como más bien el desciframiento de los signos de su presencia activa de creador.

El *cielo* está habitado por las estrellas, que forman constelaciones: "Él ha creado la Osa y Orión, las Pléyades y la constelación del Sur" (Job 9,9; cf Job 38,13). Se señalan con certeza dos planetas: Saturno y Venus: "¿Cómo has caído del cielo, brillante estrella, hijo de la aurora (Venus)?" (Is 14,12); "Pero llevaréis a Sacut, vuestro rey, y a Keván (Saturno), vuestro dios, vuestros ídolos que os habéis fabricado" (Am 5,26). Probablemente Israel sufría la tentación de entregarse al culto de los astros, difundido y practicado en Babilonia; así se explica la prohibición insistente del / decálogo y la polémica de Amós contra el culto de Saturno y la de Isaías contra el culto a Venus, asociada a la diosa Astarté. Los astros en la Biblia quedan desdivinizados y reducidos a simples criaturas de Dios (cf Gén 1). Lo mismo que los egipcios y los babilonios, también los israelitas se sentían impresionados por el sol, símbolo de eterna duración; pero lo desmitificaron: "El sol sale y se pone, y se apresura a su lugar, de donde vuelve a salir" (Qo 1,5). El curso regular del sol es signo de la estabilidad y del orden de lo creado, como se ve en el sucederse de las estaciones: "Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán jamás" (Gén 8,22). Probablemente un himno al sol se transformó en un himno a la *tôrah* (Sal 19).

El cielo es la sede de Dios: "Él se sienta sobre el globo de la tierra, cuyos habitantes le parecen saltamontes; él despliega los cielos como tenue velo y los extiende como una tienda para vivir en ella" (Is 40,22). Dios está en los cielos, pero está presente en el templo de Jerusalén: "¿Será po-

sible que Dios pueda habitar sobre la tierra? Si los cielos en toda su inmensidad no te pueden contener, ¡cuánto menos este templo que yo he construido!" (1Re 8,27). Dios es absolutamente trascendente, pero no está lejos ni ausente. En el templo está presente el nombre, la gloria de Dios: es una manera de afirmar la inmanencia, pero salvaguardando la trascendencia de Dios. La distancia del cielo es símbolo de la trascendencia divina: "Como se alza el cielo por encima de la tierra, se elevan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos" (Is 55,9). Las nubes son símbolo de la presencia velada de Dios: con una nube Dios guía a los israelitas en su viaje a través del desierto (Éx 13,21; 14,19-20; 19,16-25) y en una nube desciende para hablar con Moisés (cf Éx 25,15-18; 33,9-11; Núm 12,5-10). La nube revela y esconde la presencia activa de Dios. Yhwh no es, como los otros dioses de los pueblos del antiguo Oriente, un Dios ligado y definido por los fenómenos meteorológicos o geofísicos; los dioses cananeos, por ejemplo, eran personificaciones de los fenómenos atmosféricos (había, p.ej., un dios de la tempestad), mientras que Yhwh controla, domina, provoca esos fenómenos. Así en Os 13,15: "Pero llegará el solano, el viento del Señor se alzará del desierto, secará sus manantiales, agotará sus fuentes y se llevará todos sus tesoros, sus objetos preciosos"; en Is 29,6: "Serás visitado por el Señor todopoderoso con truenos, terremotos, gran estruendo, con huracán, tempestad y fuego devorador". Nada escapa del dominio de Yhwh y no hay ningún "lugar" inaccesible para él.

La */ tierra* es designada con diversos términos hebreos, que reflejan los diversos modos de percibir la relación del hombre con la tierra, entendida como territorio *('ereš)*, suelo *('adamah)*, tierra firme *(yabasah)*, tierra habitada *(tebel)*, espacio del mundo *(ḥeled)*. Los babilonios se imaginaban la tierra como un disco, en cuyo centro estaba Babilonia; del mismo modo los hebreos se representaban la tierra como una superficie que tenía su centro en Jerusalén: "Ésta es la ciudad de Jerusalén, que yo había situado en medio de las naciones y de sus territorios" (Ez 5,5). Jerusalén es el ombligo, es decir, el centro de la tierra (Ez 38,12; cf Jue 9,37). Para los griegos, Atenas (u otras ciudades) era el ombligo del mundo; para los egipcios era Tebas —sede del culto al dios Amón— el centro de la tierra; para los romanos, Roma era el *umbelicus orbis*. La centralidad de Jerusalén no se concebía sólo en términos geográficos, sino también teológicos: surge sobre el monte más alto, de ella proviene la palabra del Señor, a ella han de afluir todas las gentes (Is 2,1-5; Miq 4,1-3); la capital es símbolo del pueblo de Dios, luz y modelo para todos los pueblos del orbe.

Lo mismo que no elaboró un sistema o una teoría astronómica, tampoco Israel construyó ninguna concepción sistemática de geofísica. Los fenómenos geofísicos, como los terremotos o las erupciones volcánicas, están al servicio de Dios, que tiene pleno dominio sobre ellos. Ellos forman el cortejo de las teofanías: "Señor, cuando tú saliste de Seír, cuando avanzaste desde los campos de Edón, la tierra tembló, se turbó el cielo, las nubes se deshicieron en agua. Los montes se derritieron ante la presencia del Señor, ante la presencia del Señor, Dios de Israel" (Jue 5,4-5). Entre el cielo y el mundo subterráneo está también el mar *(yam)*, con una referencia especial —para los hebreos— al Mediterráneo. Los israelitas no eran navegantes y sentían cierto miedo al mar, que se convirtió para ellos en símbolo del caos, en la sede de los monstruos espantosos: "¿No eres tú el que partió en dos a Rahab y traspasó el dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del océano, el que convirtió en camino el fondo del mar para que pasaran los libertados?" (Is 51,10). La victoria de Yhwh sobre el mar y sobre sus monstruos es la liberación del hombre de las fuerzas hostiles y mortales que le amenazan.

El *mundo subterráneo* está relacionado generalmente con la */ muerte. En efecto, la muerte era concebida, al menos en algunos pasajes del AT, como un paso de la tierra —lugar de los vivientes— al *še'ol*, morada de los muertos. El *še'ol* es la "tierra" del olvido, de las tinieblas y del silencio, de las sombras. Allí no hay vida, como en el desierto. El *še'ol* está en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22), más allá del abismo subterráneo (Job 26,5; 38,16-17). Nunca se dice que Dios haya creado el *še'ol*. Está en el límite extremo del universo. "Si se ocultan en el abismo *(še'ol)*, de allí los sacará mi mano" (Am 9,2). Así pues, Dios actúa de forma soberana incluso en el *še'ol*.

La cosmografía bíblica no pretende ser una concepción científica del cosmos, comparable con la de las ciencias modernas. Israel no se situaba ante el mundo en una actitud "neutral", que objetivase la totalidad de los elementos cósmicos como un sistema de leyes; por eso, y no sólo por las limitaciones lingüísticas o conceptuales, carece de los términos/conceptos de "mundo", "naturaleza", "cosmos". Como se ha intentado mostrar, para Israel el mundo es un suceso, un obrar incesante y continuo de Dios, que sostiene y hace vivir todas las cosas. En cuanto tal, el mundo era percibido como manifestación de la realidad y de la omnipotencia de Dios. Las experiencias humanas del mundo natural se vivían, dentro de la perspectiva de la fe en la creación, como experiencias de Dios, de su intervención poderosa y benéfica en favor del hombre. Sin embargo, la experiencia de las faltas de armonía en el cosmos plantea el problema de la justicia de Dios, como aparece en el libro de / Job y de Ben Sirá [/ Sirácida].

3. LOS "ORÍGENES" DEL COSMOS. El interés de la Biblia no se dirige a explicar "cómo" tuvo origen el mundo, sino más bien a comprender y proclamar el "sentido" del mundo como creación de Dios. En la narración, considerada generalmente como yahvista, de los orígenes (Gén 2-3), la "ascensión" al tiempo primordial equivale a un "descenso" a las profundidades del ser: se hace remontar a los comienzos lo que es permanentemente verdadero y constitutivo del hombre. Lo mismo ocurre en el texto sacerdotal de Gén 1 [/ Génesis].

Se trata de un modo de pensar mitopoiético. Lo que se conoce como estructura u orden —nosotros diríamos metafísico— se dice que existe desde el principio, desde los tiempos primordiales. Y en este sentido el lenguaje mitológico de Gén 1-11 es verdadero: ¡nos dice lo que estamos viviendo todos los días!

La tradición yahvista presenta el cosmos como un suceso orientado a Yhwh, como el lugar de la presencia benéfica de Dios en favor del hombre. El hombre tiene un vínculo indisoluble con el cosmos, porque viene de la tierra: "El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida y así el hombre llegó a ser un ser viviente" (Gén 2,7). Las cosas, la tierra con sus frutos y el ritmo de las estaciones, "sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche" (Gén 8,22), están al servicio del hombre. El hombre tiene a su lado a los animales (Gén 2,19-20), a los que impone un nombre, lo cual quiere

decir que ellos tienen un significado para el hombre; es el ser humano el que les da un nombre, es decir, el que fija el destino y la función de los animales. El hombre tiene una relación con el mundo: tiene que labrarlo y guardarlo con su trabajo: "El Señor Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y lo guardase" (Gén 2,15). Así pues, el trabajo humano no es explotación arbitraria, sino custodia del mundo, que supone el conocimiento del sentido y del destino de ese mundo. Por consiguiente, la concepción cosmológica yahvista es antropológica: el mundo es inseparable del hombre, y viceversa. La estructura concreta del mundo depende de la acción insondable de Dios creador, pero también del obrar del hombre. Puesto que el hombre es pecador (Gén 3), malvado, y "siempre está pensando en hacer el mal" (Gén 6,5), sus relaciones con el mundo se han alterado. El suelo es maldecido por culpa del hombre, que tendrá que sacar de él con fatiga el alimento para todos los días de su vida (Gén 3,17). El mismo cosmos se vuelve indomable y hasta violento en contra del hombre (cf el diluvio). Con el pecado se ha perdido el equilibrio armonioso, querido por Dios, entre el hombre y su mundo. El cosmos se hace ambiguo, no en sí mismo, sino en su relación con el hombre corrompido y malvado. Pero desde Gén 12,1-3, con la elección de Abrahán, Dios vuelve a introducir en la historia humana la fuerza recreadora de su bendición para salvar al hombre y, a través de él, librar al cosmos de la ruina.

La tradición sacerdotal (Gén 1,1-2,4a) cuenta los "orígenes" del cosmos para mostrar la estructura arquetípica de la existencia tanto del hombre como del mundo; es decir, muestra una especie de "programa" de lo que el hombre y el mundo deben ser. No se trata —repetimos— de una narración de lo que fue, sino de lo que siempre ha sido y sigue siendo válido. Ni siquiera aquí, como en ningún otro texto bíblico, se ha de buscar cuál era la antigua concepción "científica" del mundo, y mucho menos una visión cósmica normativa para el científico de nuestros días. La Biblia presenta la verdad que cuenta para nuestra salvación, y no tiene unas verdades científicas neutras.

Son tres los aspectos fundamentales del cosmos en la tradición sacerdotal: el orden, el tiempo, la vida. Se trata de las grandes categorías teológicas de esta tradición.

En primer lugar, en Gén 1 el cosmos es un todo armonioso y ordenado. El principio de este orden está en la actividad de Dios, expresada con verbos que guardan relación con la idea de orden: separar (p.ej., las aguas del cielo de las de la tierra), poner en su sitio (p.ej., los astros), dar un nombre (p.ej., Dios llama a lo seco "tierra"), asignar una función (p.ej., el sol es para el gobierno del día). El "crear" (Gén 1,1) divino no es un "hacer" técnico o instrumental, sino un "obrar" que compromete al sujeto que actúa y a su intencionalidad: Dios "hace" los astros y "hace" también al hombre. El hacer creador de Dios está dominado por una intención de orden y de armonía ("Vio Dios que esto era bueno/hermoso" es un estribillo que se repite siete veces, y como el "siete" es el símbolo de la perfección, indica la armonía perfecta del mundo querida por Dios). En la cima de la actividad creadora de Dios está la creación del hombre como imagen de Dios. El cosmos se le confía al hombre: "Dios los bendijo y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra'" (Gén 1,28). "El autor del código sacerdotal, en relación con el mundo, no conocía

los problemas que hoy nos angustian a nosotros. No estaba aterrorizado ni por una explosión demográfica ni por una amenazadora inhabitabilidad del mundo causada por un saqueo irresponsable. Por consiguiente, no hay que buscar en él ninguna respuesta directa sobre la responsabilidad del hombre respecto a la tierra" (N. Lohfink). Sin embargo, condena todo lo que tiende a destruir el orden y el equilibrio del cosmos; para la tradición sacerdotal, "el que estropea la creación se juega la salvación" (N. Lohfink). El "dominio" del hombre sobre el mundo es, por tanto, un gobierno y una custodia del mundo: es ésta una visión que hoy llamaríamos "ecológica".

El mundo, según la tradición sacerdotal, es un suceso que acontece en el tiempo. Esto se subraya de manera especial por el ritmo de los seis días de la creación y por la función, asignada a los astros, de servir de señal para las estaciones, los días, los años y las fiestas. De esta manera el cosmos está vinculado a la historia humana; no es una realidad inmutable y estática, sino que en cierto modo "evoluciona" en relación con el hombre. Esto significa que la relación del hombre con el mundo es histórica, sometida a posibles variaciones, tanto para lo mejor como para lo peor.

En tercer lugar, el autor sacerdotal tiene un interés especial por el tema de la vida. Dios es el que hace vivir y el que da su bendición a los seres creados, esto es, les da la energía vital que los hace capaces de hacer que prosiga la vida. El cosmos está lleno de vida. Y bendición significa "energía de procrear". Dios bendice a los seres vivientes (Gén 1,22), así como bendice al hombre y a la mujer (Gén 1,28). Sin la capacidad de procrear que da la bendición, no habría propiamente vida.

Pero el hombre ha introducido en el mundo la violencia *(ḥamas)*: "La tierra estaba corrompida delante de Dios y toda ella llena de violencia" (Gén 6,11). La difusión de la violencia humana provoca el diluvio, una verdadera recaída del cosmos en el caos. La creación es la victoria sobre el caos, sobre el *tohû wabóhû* original (1,2), a través de una actividad de ordenación del mundo. No hay en Gén 1 ninguna lucha de dioses rivales, como en los mitos babilónicos (cf Atraḥasis) ni entre la divinidad (Marduk) y el mar personificado (Tiamat). Para el texto bíblico, el caos inicial es un elemento que Dios domina, sin que haya la menor traza de una lucha de la que tenga que salir el orden del cosmos. Dios actúa solo, y su victoria sobre el caos no se realiza a costa de ninguna otra divinidad.

En los Salmos, sin embargo (74,13-14; 104,26), y en los textos proféticos tardíos (como en Is 27,1) aparecen algunas huellas de este tema de la victoria de Dios sobre las fuerzas del caos, designadas con nombres de monstruos como Leviatán y el Dragón. Pero en Gén 1 el orden cósmico es producido por la palabra de Dios, sin lucha alguna.

4. EL MUNDO-CREACIÓN. De las consideraciones anteriores se deduce con claridad que la idea bíblica de cosmos es inseparable de la de creación: Dios es el origen y la garantía del orden cósmico, porque es su creador. Pero la idea bíblica de creación no tiene que entenderse sobre el trasfondo del problema del dualismo gnóstico; este dualismo, exceptuando quizá a Juan, no es un problema bíblico. En otras palabras, la Biblia no se pregunta sobre el origen absoluto del mundo, sino más bien sobre la relación hombre-mundo, sobre la salvación de Dios y el papel del mundo, sobre la presencia y la acción de Dios en el mundo.

En los textos de Gén 1-11 el interés

no se dirige al tema de la "creatio ex nihilo" ni al del "Chaoskampf", sino a la acción ordenadora de Dios. Pues bien, el orden cósmico está relacionado con el orden moral y social: el desorden moral, la violencia, sacude al propio cosmos con el diluvio; en los salmos reales, como, por ejemplo, el Sal 72,1-7, la justicia (el recto orden) del rey guarda relación con el orden de la naturaleza. Así pues, el centro de atención es el orden del cosmos más bien que su origen.

Ha escrito C. Westermann: "En el AT no se habla nunca de fe en el Creador, no se encuentra nunca una frase del tipo: 'Creo que el mundo ha sido creado por Dios'; y en las profesiones de fe del AT (el llamado 'credo histórico', como dijo G. von Rad) no aparece nunca la creación o la fe en el Creador. *Es fácil comprender la* razón: para el hombre del AT no existía una posibilidad distinta de concebir el origen del mundo. La creación no entraba para él en un artículo de fe, ya que no existía para él ninguna alternativa. En otras palabras, él tenía una concepción de la realidad distinta de la nuestra, de forma que para él no existía más que la realidad puesta por Dios. Aquellos hombres no tenían necesidad de creer que el mundo ha sido creado por Dios, puesto que era éste un presupuesto de su pensar".

Sobre este presupuesto de que el mundo está totalmente bajo el dominio de Yhwh, la Biblia se pregunta por la salvación de Dios para su pueblo. En los textos poéticos más antiguos (Gén 49; Éx 15,2-18; Dt 32,1-43; Jue 5; 2Sam 22,2-51; Sal 29,68), "no se habla del origen absoluto, sino más bien del origen del orden social, tal como Israel lo encontró y lo entendió..., es decir, de la salvación de Israel por obra de Dios" (D. McCarthy).

El mundo, para el israelita, no era el lugar de la automanifestación de lo divino como fuerza inmanente al cosmos: Dios trasciende el mundo, es el creador que garantiza y mantiene sólidamente la estabilidad del mundo. El mundo "narra", "anuncia" al Dios creador: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos" (Sal 19,2). Dios actúa e interviene en el cosmos, y los llamados "fenómenos naturales" se atribuyen inmediatamente a Dios, incluidas las catástrofes, como el terremoto, la sequía, el rayo, etc. El mundo está bajo el dominio absoluto de Dios, pero no está habitado por fuerzas inmanentes divinas o demoníacas. Por eso no existe en Israel la idea de cosmos en el sentido de mundo regulado por leyes eternas, fijas e inmutables. El mundo es el lugar, siempre abierto, de la libre iniciativa salvífica de Dios para el hombre [/ Milagro].

La experiencia original de Israel, de la que el Éxodo es una versión ejemplar, es la del Dios salvador y libertador. De esta experiencia histórica de salvación, Israel "se elevó" a la fe en Dios creador para afirmar que Dios crea, sostiene, hace vivir al mundo a fin de poder comunicar su salvación a los hombres. Sintéticamente podemos decir con otras palabras que Yhwh es salvador y que, para llevar a cabo su salvación, crea y hace vivir al mundo. Se ve la creación en un horizonte soteriológico.

5. El cosmos en los salmos. El hebreo orante de los / Salmos está envuelto en el cosmos, se siente hechizado y arrebatado por el esplendor del sol (Sal 19), símbolo de la *tôrah,* o de la fuerza destructora de la tempestad (Sal 29), símbolo del poder divino. Pero es toda la creación la que "habla" al y con el salmista.

En efecto, el cosmos de los Salmos es un mundo significativo, que tiene sentido porque es como la encarnación del sentido dado por Dios con su palabra creadora. Todas las cosas son fruto de la palabra de Dios, y por tanto portadoras de sentido. El mundo habla sin palabras y sin escritura: "No es un pregón, no son palabras, no son voces que puedan escucharse, mas su sonido se extiende por la tierra entera y hasta el confín del mundo sus palabras" (Sal 19,4-5). El cosmos está realmente impregnado de parte a parte por la *tôrah,* que, como la sabiduría, tiene dimensiones cósmicas.

En el salmo 104 parece resonar la mirada contemplativa sobre el cosmos de Gén 1, como si el ojo pasase de un elemento al otro del mundo creado: la luz, los montes, los valles, el sol, los ríos, las plantas, los animales... No se narra la creación; se la contempla y se la canta. No se quiere explicar su origen, sino comprender su belleza y su orden. La creación del mundo es percibida por el salmista no en el pasado, como un suceso de los orígenes, sino como un acto presente. Para el salmista, más bien que decir "Dios ha creado el mundo", habría que decir que "Dios crea el mundo". La vida múltiple y heterogénea que se desarrolla ante los ojos del salmista no es un mecanismo ni un libro escrito en un lejano pasado inmóvil, sino que es escrita en el presente por Dios. Así pues, el cosmos se contempla como una continuidad de vida que se renueva y renace: ¡no hay un día igual a otro!

El cosmos es un "espacio" ambiguo: es el lugar del encuentro con Dios, pero es también distancia de Dios. Los espacios inmensos, las profundidades del abismo, las lejanías del cielo no pueden medirse; podríamos sentir el vértigo del vacío, de la ausencia, de la nada. El cosmos no es positividad pura, sino también una prueba: "¿Adónde podría ir lejos de tu espíritu, adónde podría huir lejos de tu presencia? Si subo hasta los cielos, allí te encuentras tú; si bajo a los abismos, allí estás presente; si vuelo hasta el origen de la aurora, si me voy a lo último del mar, también allí tu mano me retiene y tu diestra me agarra" (Sal 139,7-10). Podríamos no ver a Dios en el cosmos ni percibir ya su presencia, pero Dios nos ve y nos lleva de la mano. ¿Huir a un espacio inmenso y vacío o dejarnos tomar y conducir por Dios?

El mundo y la historia son la obra maravillosa del amor de Dios, el amor eterno que se canta en la letanía del salmo 136. Existe, por consiguiente, un vínculo amoroso que une a Dios con el cosmos y con la historia humana de su pueblo: la creación es inseparable de la historia. Y su amor salvífico de alianza es la fuente del mundo creado: "Él hizo los cielos con sabiduría, porque es eterno su amor. Él afirmó la tierra sobre las aguas, porque es eterno su amor. Él hizo las lumbreras grandes, porque es eterno su amor: el sol para presidir el día, porque es eterno su amor; la luna y las estrellas para presidir la noche, porque es eterno su amor" (Sal 136,5-9).

En el salmo 89, Dios crea y salva, pero es el mismo Dios el que actúa en el cosmos y en la historia. La creación no es solamente el teatro de la historia salvífica, sino que está ella misma impregnada de la acción salvífica de Dios. La autocomunicación de Dios, que es la salvación, no sólo tiene lugar en la historia, sino que está ya en la intimidad del mundo concreto. Puede hablarse entonces de una "salvación universal" que Dios ofrece a todos los hombres a través de su acto creador, que salva del caos al cosmos entero.

6. El cosmos en los profetas. Los profetas no ven solamente en el cosmos la presencia del Creador que conserva la vida, sino también la libertad de Dios trascendente que da y que juzga.

La lluvia y el rocío son un don de Dios (Jer 5,24; Jl 2,23; Zac 10,1). La lluvia y la nieve dan fecundidad a la tierra, y por tanto bienestar: "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá sin empapar la tierra, sin fecundarla y hacerla germinar para que dé sementera al sembrador y pan para comer" (Is 55,10). Es verdad que no podemos atribuir a los profetas un interés ecológico comparable al del hombre de hoy. La experiencia que el hombre tiene del mundo es siempre —según los profetas— experiencia de la presencia de Dios trascendente y libre: "Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto" (Is 45,7). Nunca se encuentra en los profetas la idea de una creación "ex nihilo", aunque el dominio de Dios sobre el mundo y sobre el hombre sea absoluto: Él es "el que hizo las montañas y creó el viento, el que descubre al hombre sus pensamientos, el que hace la aurora y las tinieblas y camina sobre las cumbres de la tierra" (Am 4,13). Tampoco los profetas dan la impresión de estar preocupados por mostrar la existencia de Dios a partir de la belleza y del orden del cosmos, aunque afirmen que la sabiduría divina preside la formación y la subsistencia del cosmos: "Él con su poder hizo la tierra, con su sabiduría el orbe estableció, con su inteligencia desplegó los cielos" (Jer 10,12).

Por el contrario, es frecuente la afirmación de que los fenómenos naturales negativos son instrumentos del juicio divino, un azote de Dios. Jeremías describe plásticamente el fenómeno de la sequía: "Los ricos mandan a sus siervos a buscar agua; éstos van a los aljibes, no encuentran agua, y vuelven con sus cántaros vacíos; quedan consternados, humillados, y se cubren la cabeza. El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (Jer 14,3-6). La razón y el sentido de esta sequía se señalan en el versículo 7: "Hemos pecado contra ti".

También la lluvia puede transformarse de don en instrumento de castigo divino: "Esto dice el Señor Dios: 'En mi cólera desencadenaré un viento impetuoso, lluvia a torrentes caerá en mi furor, granizos sin cuento en el ardor de la destrucción'" (Ez 13,13; cf Jer 23,19). Lo mismo ocurre con el terremoto (Am 1,1), con una invasión de saltamones (Am 7,1-3), con un huracán devastador (Is 40,24; Jer 25,32) y con otros muchos fenómenos naturales, que son considerados como un juicio punitivo de Dios.

Así pues, los profetas proclaman una conexión entre el pecado y las calamidades naturales que azotan a los hombres, pero también una relación entre la justicia y los bienes. La tensión entre el hombre y el cosmos se debe a la transgresión de la *tôrah*. Por tanto, es la voluntad divina la que puede mantener y garantizar la unidad benéfica entre el hombre y el cosmos. Si el hombre va contra la *tôrah,* o sea contra el orden cósmico querido y puesto por Dios para el mundo y para la historia humana, entonces se rompe la unidad entre el hombre y el cosmos: de aquí las catástrofes.

Los fenómenos naturales negativos se ven como juicio, como cólera de Dios, en el sentido de que son signos de la incompatibilidad entre Dios y el pecado, de la violencia. La justicia de Dios es inseparable de la justicia del hombre: si el hombre abandona la justicia de Dios —es decir, la ley que hace visible el orden de la creación—, el mismo cosmos se ve afectado, realizándose así una escisión entre el orden justo del mundo creado por Dios y la experiencia efectiva del mundo hecha por el Israel pecador. El hombre pecador no ve más que un mundo desquiciado, cruel, caótico y enemigo, y no consigue ya descubrir al Dios bueno de la creación.

El mismo Yhwh se convierte en un enigma, en "un Dios escondido" (Is 45,15), y el mundo en una especie de monstruo indomable. Sólo descubriendo el verdadero rostro de Dios, que quiere libremente un mundo justo, bueno para todos los seres tanto en el campo natural como para el hombre en el ámbito socio-político, encontrarán los israelitas la esperanza en la salvación divina que abraza a la historia y al cosmos en un único designio unitario. Éste es sobre todo el mensaje de los profetas del destierro y posteriores al destierro: a pesar de las culpas humanas, de la corrupción y de la violencia que llegan a desquiciar el mundo creado y a producir fenómenos catastróficos que suenan como una condenación del hombre y como un juicio divino de incompatibilidad, Dios promete un futuro salvífico. Bastaría con leer las palabras de consuelo del Déutero-Isaías a los desterrados judíos: "A lo largo de todos los caminos se apacentarán; en todas las alturas peladas tendrán pastos. No padecerán hambre ni sed, no les alcanzará ni el viento árido ni el sol, porque el que se apiada de ellos los guiará y los conducirá a manantiales de agua. Convertiré en caminos todas las montañas, y las calzadas se allanarán" (Is 49,9-11). La salvación afecta también al cosmos, que dejará entonces de ser enemigo del hombre.

El "mundo nuevo" salvado por Dios no es "otro mundo", sino este mundo reconciliado con el hombre y hecho de nuevo amigo del hombre, en donde "el lobo habitará con el cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; ternero y leoncillo pacerán juntos, un chiquillo los podrá cuidar. La vaca y la osa pastarán en compañía, juntos reposarán sus cachorros, y el león como un buey comerá hierba. El niño de pecho jugará junto al agujero de la víbora; en la guarida del áspid meterá su mano el destetado" (Is 11,6-8). Este texto no ha de leerse en la perspectiva de una transformación física del mundo material, sino —a través de las imágenes poéticas— en el horizonte de un cosmos ordenado y pacífico, integrado en la existencia del hombre como ambiente benéfico.

7. Los sabios y el cosmos. Para los sabios, el mundo ha sido creado por Dios, que lo ha hecho todo siguiendo un orden fundamental. Es misión del sabio descubrir, reconocer y adecuarse al orden universal, encontrando así la presencia de Dios en el mundo. El cosmos está también lleno de "misterios", como lo muestra Job 38-40, pero en todo caso el sabio descubre allí la presencia del misterio de Dios. Para Israel, "las experiencias del mundo eran siempre experiencias de Dios y las experiencias de Dios eran experiencias del mundo" (G. von Rad). Nada más ajeno a los sabios que la concepción de un mundo como un todo existente por sí mismo y funcionando para sí. La / "sabiduría" viene de Dios, penetra todo el cosmos, es universal, porque es el mismo orden cósmico impuesto por el Creador: "Ella es la unidad de todas las manifestaciones divinas y no deja que se escape ninguna esfera de lo creado a la actuación de la propia simplicidad esencial, para que Dios sea conocido" (P. Beauchamp). En el origen y fundamento del mundo creado está la sabiduría (cf Prov 8,22-31; Job 28; Si 24). Por eso mismo deberíamos hablar de "ordenar" más que de "crear", en lo que se re-

fiere a la acción divina. En efecto, el concepto de "orden" está en el centro de la que se ha llamado la "teología de la creación" de los sabios.

Frente al caos, que se vuelve a presentar de manera proteiforme en el cosmos (catástrofes, enfermedades, desórdenes socio-políticos, injusticias, etc.), el sabio reafirma la justicia divina apelando a su actividad ordenadora-salvífica mediante la sabiduría. Así pues, la teodicea está en el centro de los intereses de los sabios, que intentan responder al siguiente desafío: si hay tantas estridencias, injusticias, deformidades, ¿cómo podemos afirmar la bondad y la presencia salvífica y benéfica de Dios en el mundo? El interés sapiencial por el mundo, consiguientemente, es de carácter teológico y no científico-experimental. Al sabio le interesa el "sentido" del cosmos, y no su "funcionamiento" mecanicista.

En Job 38-41 Yhwh se presenta como "el Dios del orden, del equilibrio y de la estabilidad cósmica" (J. Lévêque). Él es el que ata los lazos de las Pléyades (38,3), el que fija las leyes del cielo (38,33), el que da órdenes a las nubes (38,34), el que concede sabiduría al ibis e inteligencia al gallo (38,36), el que conoce y establece el "camino" de la luz y de la nube que truena (38,19.24.25). La extensión de la tierra, las fuentes del mar, el fondo del abismo, las puertas de la muerte: todo es conocido solamente por Dios (Job 38,16-18). El cosmos es una inmensidad desconocida para el hombre, un enigma; pero Dios lo conoce. Y Dios actúa con absoluta libertad respecto al cosmos: puede hacer llover sobre una tierra deshabitada, sobre un desierto en donde no hay hombre alguno, para saciar regiones desoladas e inhóspitas (38,26-27a). El hombre no comprende el sentido de esas acciones divinas. Dios creó también el avestruz, al que ha negado la sabiduría (39,17). Ha hecho a Behemot (el hipopótamo), "la obra maestra de Dios" (40,19), y a Leviatán (el cocodrilo), "el rey de todas las bestias feroces" (41,26). El cosmos habla de la sabiduría, del poder y libertad de Dios. Pero la serie de preguntas, como el "quién lo ha hecho" u otras por el estilo, hacen comprender también los límites del hombre. "El mundo es del hombre, pero otro actúa en él, otro reina en él" (J. Lévêque). Job le había reprochado a Dios que se servía del cosmos para castigarlo mortalmente: cf, por ejemplo, 12,15: "Si retiene las aguas, viene la sequía; si las suelta, arrasan la tierra"; 30,21: "Te has vuelto cruel para conmigo, con mano desplegada en mí te cebas. Me levantas a merced del viento, me desbaratas con la tempestad". En su respuesta a Job, Dios le hace comprender que el cosmos entero está gobernado por su misteriosa y libre sabiduría. Así pues, el cosmos es el lugar de encuentro con Dios, pero también un límite y un enigma para el hombre.

En Ben Sirá el cosmos se considera siempre en conexión con la esfera humana. Pero frente al cosmos, el hombre siente la tentación de ver en él un polo positivo y un polo negativo, unos elementos buenos y otros malos, según un determinismo dualista. La tentación es la de decir: en el mundo hay cosas buenas y cosas malas, cayendo así en un dualismo ontológico. Esto eliminaría la libertad y haría inevitable el mal, por lo que el hombre quedaría justificado y Dios sería el responsable del mal que hay en el mundo. La tesis de Ben Sirá es que la creación es buena, lo cual aparece con claridad a través de un "recuerdo de los orígenes", es decir, de la acción creadora de Dios: "Por eso desde el principio me convencí, reflexioné y puse por escrito. 'Todas las obras del Señor son buenas, y él a su tiempo atiende a cada necesidad. No sirve decir: Esto es peor que aquello, pues todo a su tiempo es reputado bueno'" (Si 39,32-34). La bondad de lo creado es comprensible si se descubre la "función" que tiene cada elemento "a su debido tiempo". La perspectiva no es la de una ontología estática, sino la del ser-para, es decir, la de una ontología que implica la "función": "Cuando al principio Dios creó sus obras, una vez hechas distribuyó sus partes. Ordenó para siempre sus obras, desde sus orígenes y por generaciones" (16,26-27). La polaridad de elementos positivos y negativos en el cosmos tiene que comprenderse a partir de la función que desarrolla cada elemento "a su tiempo", esto es, a partir de lo que cada elemento vale para el hombre: "No hay lugar a decir: '¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?', porque todo ha sido creado con su fin... No vale decir: '¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?', pues todas las cosas fueron creadas para un fin... Desde el principio creó Dios los bienes para los buenos y los males para los pecadores" (39,16.21.25). La atención del Sirácida se dirige a la responsabilidad del hombre, y por tanto al uso bueno o malo que hace de las cosas más que a la naturaleza de las cosas en sí. Con este tema concluye el estudio magistral de G.L. Prato: "El llamado problema del mal se convierte entonces en una cuestión puramente histórica y antropológica. Ben Sirá no dice nada en realidad sobre el origen del mal, limitándose tan sólo a afirmar la libertad y la responsabilidad humana. El mal que existe de hecho en el hombre revela, sin embargo, una aplicación específica de los elementos creados, y por tanto también, en cierto sentido, un orden original, del mismo modo que cualquier otra realidad revela una actitud divina respecto a Israel y los hombres".

En el libro de la / Sabiduría, el cosmos es un todo armonioso y unido, creado por Dios como realidad buena e impregnado del Espíritu y de la sabiduría divina: "El espíritu del Señor llena todo el orbe, y él, que todo lo abarca, todo lo conoce" (Sab 1,7). El cosmos es bueno: "Pues todo lo creó para que perdurase, y saludables son las criaturas del mundo; no hay en ellas veneno exterminador, ni el imperio del abismo reina sobre la tierra" (1,14).

El universo es comprendido a la luz del acto creador de Dios, que lo ha hecho todo mediante su sabiduría: "Si la inteligencia obra, ¿quién entre los seres es más artista *(technítēs)* que ella?" (8,6). La sabiduría "se extiende poderosa de uno a otro extremo y todo lo gobierna convenientemente" (8,1). Puesto que la sabiduría está en el origen del cosmos y "se difunde y penetra en todo por su pureza" (7,24), solamente el sabio que se desposa con la sabiduría conoce realmente el cosmos y puede gozar de él; sólo el justo-sabio vive en el cosmos descubriendo en él la presencia de Dios, que lo hace vivir todo.

En la reflexión midrásica sobre el éxodo, Sab 11-19 pone de relieve el papel y la función del cosmos en la historia del pueblo de Dios. Los elementos del cosmos se convierten en beneficio para unos, como el agua que calma la sed de los israelitas en el desierto, y castigo para los otros, como el agua del Nilo transformada en sangre, que es mortal para los egipcios (11,5-54). El cosmos puede ser un camino para llegar a Dios, como había intuido ya el joven Aristóteles; pero otros filósofos, a pesar de haber emprendido el camino justo, acabaron en el panteísmo: "Torpes por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios y por lo bienes visibles no lograron conocer al que existe, ni considerando sus obras reconocieron al artífice de ellas, sino que tuvieron por dioses rectores del mundo al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrella-

da, al agua impetuosa o a los luceros del cielo. Pues si, embelesados con su hermosura, los tuvieron por dioses, entiendan cuánto más hermoso es el Señor de todas estas cosas, pues el autor mismo de la belleza las creó" (13,1-3). Nótese que "el que existe" es el mismo Dios de Moisés (cf Éx 3, 14, LXX): el dios de los filósofos es el mismo Dios de Moisés.

Los elementos del cosmos luchan contra los enemigos de Dios y de su pueblo, pero son propicios para los justos (cf c. 5). El cosmos no es indiferente a Dios y al hombre: "Pues la naturaleza, sometida a ti, su Creador, despliega su energía para castigo de los injustos y se mitiga para bien de los que en ti confían" (16,24). Y a propósito del maná: "Por eso, también entonces, amoldándose a todas las formas (la creación) estaba al servicio de tu generosidad, que alimenta a todos a gusto de los necesitados" (16,25). En el juicio final, el cosmos luchará al lado de Dios contra los impíos (5,20), pero ya está obrando en la historia de la salvación (16,17).

8. Conclusión. Para el AT, el hombre es un "ser-en-el-mundo" y el cosmos se ve a partir del hombre y con vistas al hombre, como "mundo-del-hombre": "El cielo es el cielo del Señor, y la tierra se la ha dado a los hombres" (Sal 115,16). Los cielos y la tierra constituyen lo que nosotros llamamos "cosmos"; ¿quiere decir esto que el cosmos está dividido en dos reinos, uno de Dios y otro del hombre? El AT responde afirmando que la tierra, lo mismo que el cielo, está llena de la gloria de Dios (cf Is 6,3; 1Re 8,27). El cosmos es de Dios, que lo ha creado y está presente en él; pero él se lo ha dado al hombre. Dios está "dentro" del cosmos, pero es al mismo tiempo trascendente.

Como creación, el cosmos pertenece a Dios y recibe de él su sentido, pero no es divinizado. El cosmos no forma parte de Dios. Al afirmar que el cosmos es "creación", el AT libera al hombre del miedo a un mundo extraño y enemigo; más aún, le invita a acogerlo como don sin maniqueísmos. Dios no nos hace la competencia en la posesión del mundo y en el disfrute de él, sino que nos lo da con la mayor liberalidad.

En cuanto que no forma parte de Dios, sino que es criatura, el mundo nos pertenece íntegramente, es "nuestro" mundo. Por tanto, el cosmos nos pertenece; y nosotros, en cuanto seres corpóreos, somos "del" mundo. Nos realizamos a nosotros mismos en la libertad como seres corpóreos, integrados en el cosmos. El *homo faber* hace del cosmos-creación el "mundo de la civilización"; el mundo transformado, proyectado, explotado e incluso a veces desgarrado por la violencia humana, cifra de todos los pecados. El mundo entonces se ve amenazado en su equilibrio y en su estabilidad, se vuelve ambiguo y amenazador. Sin embargo, Dios sigue siendo el guardián y la garantía de la estabilidad y del orden del mundo y promete una novedad: "Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva" (Is 43,19). Efectivamente, Dios no ha fallado nunca en su compromiso con el mundo, estipulado desde el principio y expresado simbólicamente en el arco iris: "Yo pondré mi arco iris en las nubes y él será la señal de la alianza entre mí y la tierra" (Gén 9,13). La promesa divina se convierte en prenda de renovación cuando el mundo se ve sacudido por la violencia humana: "Porque yo voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra" (Is 65, 17; 66,22). El *homo sapiens et religiosus* aprende a reconocer la sabiduría o el orden cósmico-salvífico divino y a conformarse a él. De esta manera se afirma la esperanza en la / resurrección y en la transformación final del cosmos, junto con la humanidad (cf Sab; Dan 12,1-3; 2Mac 7).

III. NUEVO TESTAMENTO. Puesto que / Jesucristo es la Verdad, la revelación plena, el NT considera el cosmos en relación con Jesucristo y con el hombre frente a Cristo; así pues, la perspectiva es cristológica y antropológica. En cuanto al léxico, el NT utiliza el término griego *kósmos,* con el que se relaciona la idea de espacio, y *aiôn,* al que está más bien ligada la idea de tiempo. Pero *kósmos* se usa también para designar la humanidad. De todas formas, el NT no presenta una concepción cosmológica propia, que sea parte integrante del anuncio del mensaje evangélico. Las representaciones cosmológicas a las que recurre son las bíblicas o las helenistas, pero meramente instrumentales en orden al anuncio evangélico. En otras palabras, el NT no habla del mundo "en sí", como un todo de cosas solas, sino siempre del "mundo-del-hombre", en el que Dios actúa y en el que el hombre realiza su cometido con libertad inteligente y responsable. En el trasfondo hay siempre una concepción antropocéntrica del mundo; en cierto modo, el mundo "se hace" junto con la historia humana.

En el NT no hay una concepción unívoca y común de "mundo". En los diversos escritos se elaboran visiones diferenciadas, pero reducibles todas ellas a un solo denominador común: lo que es común es sólo la idea constante de una tensión entre el cristiano y el mundo. Aquí atenderemos especialmente a los escritos paulinos y al evangelio de Juan, en donde se muestra más elaborada una "teología del mundo".

1. Escritos paulinos. Para / Pablo, el *kósmos* es todo lo que no es Dios, el universo. El cosmos comprende "todas las cosas" *(tà pánta:* Rom 11,36); de él forma parte la humanidad entera, designada como "universo" *(tà pánta)* en Gál 3,22: "Según la Escritura, todo el mundo está bajo el pecado", y en Rom 11,32: "Dios encerró a todos (o bien: todo = *tà pánta)* en la desobediencia". El cosmos comprende "las falsas divinidades en el cielo y en la tierra", "los muchos dioses y los muchos señores" (1Cor 8,41). El cosmos es el espacio que comprende todo lo que existe fuera de Dios; pero en Pablo *kósmos* no tiene el sentido de "orden", ya que según él el mundo ha perdido su equilibrio y su armonía. Para designar al mundo en cuanto que está sometido al poder del pecado, Pablo utiliza la expresión "el mundo este" (1Cor 1,20-21; 3,19; 5,10; 7,31.33-34).

El cosmos, experimentado sobre todo en su dimensión temporal, es llamado "eón", equivalente a cosmos, por ejemplo, en 1Cor 1,20: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el maestro? ¿Dónde el estudioso de este mundo? ¡Dios ha convertido en tontería la sabiduría del mundo!" (cf 1Cor 3,18; 8,13). En plural, los eones son la forma actual con que el mundo se presenta, es decir, este mundo cuya "forma" es pasajera y caduca (cf 1Cor 7,31).

Otro término clave es el de "creación" *(ktísis),* cuyo sentido es muy discutido; probablemente Pablo se refiere a todo el "mundo creado", que comprende tanto el universo físico como a los hombres con su historia (cf Rom 8). "El mundo es la realidad creada manifestada en el hombre"; el hombre pertenece al mundo, pero el mundo pertenece al hombre, en cuanto que es "un mundo que ha surgido y que surge en la experiencia del hombre" (H. Schlier).

a) *El mundo como creación.* Pablo afirma con fuerza la unidad del plan divino, y consiguientemente no separa cosmos e historia, pero tampoco "historia profana" e "historia sagrada". El mundo y la historia están siempre bajo la poderosa acción

divina, creadora y salvadora; la naturaleza y la libertad humana, sin verse privadas de su propiedad, entran en el plan creador-salvífico divino.

En Atenas, en el famoso Areópago, Pablo anuncia al "Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él, siendo señor del cielo y de la tierra, que no habita en templos construidos por la mano del hombre" (He 17,24). La creación era un artículo de fe pacíficamente admitido por la primitiva comunidad cristiana, que oraba de este modo: "Soberano Señor, tú eres el Dios que has hecho el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos..." (He 4,24). En los evangelios sinópticos se menciona la "fundación del mundo" (Mt 25,34) o el "comienzo de la creación" (Mc 10,6). El mundo y la humanidad son criaturas de Dios, que él "llama a la existencia" (Rom 4,7), fundamentándolas como acontecimientos de salvación.

La creación es cristocéntrica. "Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en él" (Col 1,15-17). No existe en el mundo ningún elemento y ninguna fuerza que escape al señorío de Cristo. Dios ha creado el mundo (el cosmos y la humanidad) en Cristo, que es el "punto de consistencia", el fundamento primordial y perenne, el sentido y la razón omnicomprensiva, el alfa y la omega (Ap 1,8). Solamente Jesucristo es la verdadera "medida" del cosmos. No existe, por consiguiente, una posible "neutralidad" del mundo respecto a Jesucristo.

Del cristocentrismo de la teología paulina de la creación se sigue que el mundo que actualmente existe está hecho para la alianza con Dios en Jesucristo, es decir, para la realización del plan divino, según el cual Dios quiere hacernos hijos suyos. Así pues, el mundo, a pesar de su corrupción, es manifestación y fruto del poder y de la bondad de Dios; el mundo está continuamente atravesado e impregnado de la bondad divina siempre victoriosa. El mundo, finalmente, no tiene una consistencia propia, sino que está en continua y dinámica "relación de origen" con Dios. Por esto la creación no es solamente el "presupuesto" de la salvación, ya que tiene desde siempre una dimensión crística. El mundo ha sido puesto en la existencia, no para sí mismo ni solamente para el hombre, sino para Cristo; en cuanto creación, no tiene sentido más que en relación con Jesucristo, y por tanto con la alianza de Dios. De esta manera la creación y la salvación se comprenden dentro de una sola perspectiva y con vistas a un único fin ("con vistas a Cristo"). Esto aparece con toda claridad en Rom 11,33-36: "¡Qué profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia la de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!... Porque de él y por él y para él son todas las cosas. A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén". Aquí "todas las cosas" comprende no sólo la creación, sino la historia: las cosas y los hombres son una realidad dinámica que proviene del plan y de la voluntad de Dios, pero que además es puesta en obra momento a momento por Dios.

El cristocentrismo de la creación afirma cuál es la verdad absoluta del universo, su sentido último, y no se limita a definir sus "funciones", como hacen las ciencias. "Así es perfectamente posible considerar el mundo según su mecanismo inmanente y su historia externa, y en este sentido promover las ciencias humanas; Dios

obra en profundidad en las fuerzas naturales y está escondido en las decisiones de los hombres. Se puede hablar de una autonomía de la esfera terrena y mundana y de una autonomía del hombre en su obrar sin que por esto se le pueda discutir a Dios su autonomía. Dios está y actúa en todo, de manera que todo tiene en él consistencia y se deriva de él" (R. Schnackenburg).

b) *La redención del cosmos.* El mundo está necesitado de salvación, la cual se lleva a cabo mediante Cristo y en Cristo, ya que es voluntad de Dios "reconciliar consigo", por medio de él, a todos los hombres, a los seres de la tierra y del cielo, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz (Col 1,20). Dios quiere "recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10).

La / Iglesia es "su cuerpo (de Cristo), la plenitud de todo lo que existe" (Ef 1,23). A través de la Iglesia, Cristo quiere llegar a las esferas del cosmos creado. Cristo es ante todo "cabeza" de la Iglesia, pero mediante ella tiene que realizar su posición de "cabeza" sobre todo: "En él, cabeza de todo principado y potestad, habéis alcanzado la plenitud" (Col 2,10). La Iglesia y el cosmos están estrechamente unidos: la salvación de Cristo afecta al hombre íntegramente en su dimensión corporal y luego, a través de él, al cosmos entero. Efectivamente, Cristo no se "agota" en la Iglesia, sino que desborda la Iglesia; pero sólo el que está en la Iglesia reconoce plenamente su señorío cósmico: "En cuanto cuerpo, la Iglesia representa el frente visible y avanzado del señorío de Cristo sobre los hombres. Lo que está fuera de la Iglesia no es el infierno, ya que el dominio del Señor resucitado abarca también el espacio extraeclesial. Nada de cuanto hay de histórico y de "mundano" se sustrae a su soberanía; toda institución, todo individuo, toda criatura y también toda experiencia está secretamente orientada hacia él, que por eso mismo le da sentido a todo" (R. Penna).

Jesucristo es aquel a quien Dios sometió todas las cosas (1Cor 15,27). Él es el único Señor de todo. El don de su Espíritu lleva a la humanidad a la participación de la vida divina de Cristo, que ha comenzado ya en el presente y que se realizará con toda plenitud en el futuro escatológico. La salvación cristiana alcanza al hombre también en su dimensión corpórea (Rom 8,23: "esperando la redención filial, la redención de nuestro cuerpo"; cf Flp 3,21: "(Jesucristo) transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas"). La glorificación de Cristo en su cuerpo y la salvación del hombre en su / corporeidad dibujan el horizonte dentro del cual intenta Pablo situar la liberación futura del universo.

Efectivamente, en Rom 8,19-25 leemos: "Porque la creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente. No sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Porque en la esperanza fuimos salvados; pero la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo puede esperarlo? Si esperamos lo que no vemos, debemos esperarlo con paciencia".

Aquí Pablo utiliza un lenguaje

metafórico, atribuyendo al universo una esperanza y una aspiración, como si fuera un ser humano. Parece como si quisiera decir que la esperanza del cristiano arrastra consigo también al mundo, ya que el mundo quedará integrado en la gloria escatológica que los salvados vivirán con Cristo resucitado. Pero la solidaridad entre el hombre y el cosmos vale también para el presente: el hombre y el cosmos, en la situación presente, están unidos en la condición de caducidad, de corrupción, de sufrimiento y de espera. La creación es solidaria con el destino del hombre.

Es la fuerza del / Espíritu que actúa en el hombre redimido y en el universo para llevar a cabo "la redención de nuestro cuerpo" (v. 23) y con él la del mundo entero hasta lograr dar nacimiento a "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Is 65,17). Lo mismo que el cuerpo en la condición gloriosa sigue siendo "cuerpo", así también el mundo conservará su propia dimensión "material". Sin embargo, hemos de evitar toda representación fisicista, tanto respecto al cuerpo resucitado de Cristo como respecto a nuestro cuerpo y respecto al mundo glorificado.

El significado último del cosmos y de la humanidad está, para Pablo, en su ordenación en Cristo: "Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro, todo es vuestro; vosotros de Cristo, y Cristo, de Dios" (1Cor 3,22-23).

c) *El cristiano y el mundo.* ¿Cuál es la actitud cristiana con el mundo? Pablo mantiene juntas, en una tensión dialéctica continua, dos afirmaciones: el mundo ha sido creado por Dios, y por tanto es bueno; el mundo está actualmente sometido a la fuerza negativa del pecado. Por eso no hay ni exaltación incondicionada del "mundo" ni rechazo o fuga del mundo. El mundo no es simplemente divinizado o sacralizado ni demonizado.

Para Pablo vale el principio según el cual "todo lo que Dios ha creado es bueno y nada se debe rechazar, sino recibirlo con agradecimiento" (1Tim 4,4). Por consiguiente, "todo es limpio para los limpios; pero para los contaminados y los que no tienen fe nada es puro" (Tit 1,15). Si el mundo ha sido creado en Cristo y mediante Cristo, entonces "sabemos que los ídolos no son nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo" (1Cor 8,4), es decir, que no hay ningún poder ni divino ni demoníaco que se identifique con elementos del mundo. Jesucristo es el único Señor del mundo, el cual ha exorcizado el universo, liberándolo del dominio del "dios de este mundo" (2Cor 4,4). Coherentemente, no hay en el mundo cosas "puras" y cosas "impuras", sino simplemente criaturas mundanas: "Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis como si todavía fueseis del mundo a preceptos como: no tomes, no gustes, no toques?... Estas cosas pueden tener un aspecto de sabiduría, porque manifiestan cierta religiosidad, cierta humildad y un desprecio por el cuerpo; pero en realidad no tienen valor alguno, pues sólo tienden a satisfacer los apetitos carnales" (Col 2,20.21-23). Para el que está unido a Cristo no existe ninguna realidad y ninguna actividad "mundana" que sea mala o esté prohibida: "Ya comáis, ya bebáis, hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios" (1Cor 10,31).

Para Pablo, la medida crítica de cualquier valoración es Jesucristo y su evangelio, pero sabe también que el bien está difundido por todo el mundo. Por eso escribe a los filipenses: "Considerad lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de buena fama, de virtuoso, de laudable" (4,8). Pablo no predica

una *fuga mundi* de tipo maniqueo, pero tampoco quiere una aceptación incondicionada del mundo. El cristiano ha sido sacado ciertamente "de este mundo perverso" (Gál 1,4), pero está siempre tentado de nuevo a recaer en el uso perverso del mundo.

Como ya se ha dicho, "mundo", para Pablo, no tiene un significado unívoco; puede indicar el mundo físico o la humanidad; tanto el uno como la otra, como creación o como realidad histórica, entidad positiva o negativa. Estos diversos aspectos del concepto de "mundo" no se distinguen con claridad; por eso es el contexto el que ayuda a definir el sentido preciso del pensamiento paulino.

Es fundamental el texto de Rom 12,2: "No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto". Pablo le asigna al cristiano, no ya la tarea de "cambiar el mundo", sino más bien la de dejarse cambiar por Jesucristo; o, mejor dicho: para el apóstol el cambio del mundo se realiza a través de una profunda transformación de la "conciencia". La responsabilidad específica de los cristianos frente al mundo está ante todo en discernir "qué es lo que Dios quiere" de ellos; el bien, incluso para el mundo, es la voluntad de Dios, manifestada en Jesucristo. Está bien lo que ha dicho y hecho Jesús, ya que el bien sólo puede venir de Jesucristo. La tarea de los cristianos consiste en confrontar toda obra humana en el mundo con la voluntad de Dios, ver el mundo como lo ve Dios. Así los cristianos transforman el mundo "desde dentro", viviendo en todas las situaciones del mundo "según el Espíritu" de Jesús. Discernir y cumplir la voluntad de Dios es precisamente rechazar la lógica del mundo o la "sabiduría del mundo" (1Cor 3,19), pero teniendo "el pensamiento de Cristo" (1Cor 2,16), es decir, "la sabiduría de Dios" (1Cor 2,7). Para cambiar o liberar el mundo, el pueblo de Dios tiene que mostrar y llevar a cabo una profunda renovación del corazón y de la conducta según la voluntad de Dios. No se trata solamente de una renovación interior del individuo, sino de hacer nacer —en las condiciones ordinarias y comunes de la vida humana de cada día— una comunidad de "nuevas criaturas", es decir, el pueblo de Dios.

El "eón" malvado (Gál 1,4) no es el mundo entendido solamente como suma de individuos que obran mal, sino la potencia del mal que, a través de los pecados de cada uno, se ha depositado en las estructuras de la sociedad y ha pervertido el mundo, transformándolo en campo de acción y de potencia del mal.

Es célebre el pasaje paulino de 1Cor 7,29-31: se ha dado un cambio en la historia; en adelante, "los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que gozan del mundo, como si no disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar". Los cristianos, por consiguiente, tienen esposa, lloran, se alegran, compran, poseen, usan del mundo, como los demás hombres. Pero tienen que vivir "como si no"; esto no significa que haya que despreciar el mundo, como los gnósticos, ni mostrar ante él una impasibilidad interior *(ataraxía),* como los estoicos. Para los cristianos existen solamente las condiciones de vida de todos los demás hombres, pero ellos no divinizan el mundo: "Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un solo Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas y por el que también nosotros existimos" (1Cor 8,6). El

hombre pecador hace de este mundo un "dios", y Pablo habla en 2Cor 4,4 del "dios de este eón". "Al cometer el pecado, el hombre se rinde —por así decirlo— a este espíritu mundano abismal, que en múltiples cambios se afirma cada vez como espíritu del tiempo, y por tanto se entrega a este dios-mundo que domina desde su profundidad abismal" (H. Schlier). Sería una necedad divinizar y absolutizar un mundo pasajero y caduco, hacer de él el criterio último de la propia conducta, poner en él la propia esperanza. El cristiano tiene que comprometerse en el mundo, pero sabiendo además que él no es Dios y que debe ser de Dios. El "como si no" paulino expresa la libertad del cristiano tanto frente a las promesas como frente a las amenazas de este mundo: el cristiano no quiere hacer de dueño del mundo ni tampoco ser su esclavo; sabe amar el mundo, pero con un amor crítico, que rechaza las pretensiones totalizantes y autosuficientes del mundo.

2. Evangelio de Juan. También en los escritos joaneos el "mundo" *(kósmos)* asume significados distintos, indicando el mundo físico, el universo (Jn 17,5.24), la tierra (Jn 11,19; 21,25), la humanidad entera (p.ej., Jn 1,9.10.29; 3,16.17.19) o la humanidad que rechaza a Dios (cf, p.ej., Jn 7,4.7; 8,23.26). Es característica de Juan una expresa y fuerte "concentración" cristológica, según la cual todo es reconducido a la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios "encarnado", a partir del cual se comprende también el radicalismo antropológico de Juan.

a) *El cosmos y la creación/salvación.* Juan no utiliza el término "creación"; tan sólo una vez habla de la "fundación" del universo (17,24). Pero usa la forma *egéneto* para designar la "génesis", el "venir a la existencia". Así en 1,3: "Todo fue hecho por él, y sin él nada se hizo": "el mundo fue hecho por él" (1,10); en contra de la herejía gnóstica, que quería sustraer del dominio de Dios algunos de los elementos del mundo (cf las "potencias angélicas" de la carta a los / Colosenses), Juan insiste en el dominio universal de Dios creador. Se afirma que Dios es el único creador de todo, para hacer valer la perspectiva soteriológico/cristológica del único señorío de Jesucristo en el mundo. En el lenguaje del Apocalipsis, Dios es el alfa y la omega, el que es, el que era y el que viene, el dominador universal (1,8), y en este sentido "el principio y el fin" (21,6).

Jesús fue enviado al *kósmos,* como afirma repetidas veces el evangelista, o ha venido al cosmos (p.ej., 1,9; 3,17.19): el envío o la venida de Jesús al cosmos marca el horizonte soteriológico de la concepción joanea del mundo. Así en 3,17: "Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él". Prevalece aquí, y en general en todo el evangelio de Juan, la acepción antropológica de "cosmos", equivalente a humanidad. Esto se debe al interés soteriológico primordial del evangelista.

Pero la "predestinación de Jesús", "antes de la fundación del mundo" (17,5.24), establece un vínculo entre la creación y la salvación: al querer "salvar" mediante su Hijo a la humanidad entera, Dios creó el mundo (cosmos y humanidad). En otras palabras, para enviar a su Hijo a dar la "vida eterna", Dios creó al mundo. Y lo creó por medio del Hijo, a quien envió al mundo, como había pensado desde siempre, antes de la creación misma del mundo.

En consecuencia, Juan no muestra interés por el cosmos como universo físico separado de la humanidad. Ve el universo a través del hombre y de su historia: no existe un cosmos sin

la humanidad e independiente de la humanidad histórica. Las cosas y los hombres son una realidad dinámica e inseparable. Quizá sea ésta la razón por la que Juan utiliza el término *kósmos* en un horizonte antropológico: es la humanidad que arrastra consigo el destino del cosmos.

Dios ama al mundo (3,16) y envió a su Hijo a quitar el pecado del mundo (1,29), para salvarlo (3,17). El Hijo es "el pan de Dios que baja del cielo y da la vida al mundo" (6,33). Jesús es la luz del mundo (8,12), que comunica a los hombres la vida divina.

b) *La oposición del mundo a Jesús.* El mundo odia a Jesús (7,7), no lo acoge ni lo reconoce (1,10-11), lo persigue (15,20) y al final decide matarlo (5,16.18; 11,53). El mundo es lo opuesto a Jesús; en efecto, practica el pecado (8,21-23.34), la violencia y el homicidio (8,44). En consecuencia, la realeza de Jesús no es de este mundo (18,36); el mundo tiene su cabeza, denominada precisamente "príncipe de este mundo" (12,31). Jesús no reza por el mundo-enemigo de Dios (17,9), sino que saca de él a sus discípulos (15,19; 17,6) para salvarlos.

Pero Jesús juzga al mundo y lo condena: "Ahora es cuando va a ser juzgado este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera" (12,31). El Espíritu de Jesús hará comprender a los suyos que el mundo ha pecado (16,9-11). En efecto, Jesús "ha vencido al mundo" (16,33).

El mundo, en cuanto enemigo de Dios, es condenado por Jesús; es, por tanto, el adversario que el cristiano tiene que vencer, como lo hizo Jesús, con la "fe" en Jesús (cf 1Jn 5,4-5). Jesús ha introducido en el mundo la fuerza divina, la gloria de Dios (1,14; 2,11; 11,40; etc.), que aplasta al mundo, que pretende autodivinizarse y autosalvarse.

El mundo es como el hombre lo vive, lo comprende y lo usa. El mundo de las cosas existe verdaderamente en el hombre y mediante el hombre que comprende y que actúa, que desea y que quiere, que goza y que sufre. El cosmos es transparente u opaco, bueno o terrible, según el hombre sea luminoso o tenebroso, conozca la verdad que es Jesús o escoja las tinieblas del mal.

La mentira, la violencia, la incredulidad autosuficiente con la pretensión de la autosalvación, la corrupción de la existencia egoísta, la adoración del "príncipe de este mundo" divinizado: todo esto, para Juan, asume un alcance cósmico en el que son solidarios la humanidad y el universo.

"El mundo pasa, y con él sus deseos insaciables; pero el que hace la voluntad de Dios vive para siempre" (1Jn 2,17). Tanto los bienes de este mundo como el deseo de poseerlos son pasajeros, caducos, no dan la salvación. Solamente la voluntad de Dios puede hacer vivir para siempre.

3. Conclusión. En el NT hemos podido ver que el término/concepto de "cosmos" tiende a asumir una acepción eminentemente antropológica, por lo que el cosmos y la historia están inseparablemente unidos. El cosmos y la humanidad no son "datos", que puedan ser considerados y puedan "realizarse" en sí, separadamente el uno de la otra. El cosmos manifiesta el propio modo de ser en el hombre; sigue y es solidario con el destino del hombre.

Por eso no es extraño que el NT no manifieste especial interés por el universo en sí, sino que considere al mundo en la humanidad y con la humanidad. Es el hombre el que decide el destino del cosmos. Pero el hombre no puede comprenderse ni realizarse más que en Cristo y mediante Cristo. Por tanto, no existe

una visión cristiana del cosmos más que en clave antropológica y últimamente cristológica.

El hombre no es espectador del cosmos ni mero usuario del mismo. Recibe cada día el cosmos de las manos de Dios Padre, que alimenta a las aves del cielo (Mt 6,26) y viste los campos de flores (Mt 6,30). Dios es el donante: "Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces" (Sant 1,17). Dios, que es Padre de los hombres, es aquel del que viene el cosmos entero, como don para la humanidad.

BIBL.: AA.VV., *El cosmo nella Bibbia,* Dehoniane, Nápoles 1982; ALFARO J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre,* Herder, Barcelona 1972; BROX N., *Mondo,* en *Dizionario Teologico* II, Queriniana, Brescia 1967, 369-378; LYONNET S., *La rédemption de l'univers,* en "Lumière et Vie" 9 (1960) 43-62; ID, *Redemptio "cosmica" secundum Rm 8,19-22,* en "VD" 44 (1966) 225-242; PENNA R., *Essere cristiani secondo Paolo,* Marietti, Turín 1979; PRATO G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira,* Roma 1975; SASSE H., *kósmos,* en *GLNT* V, 877-958; SCHLIER H., *Linee fondamentali di una teologia paolina,* Queriniana, Brescia 1985, 46-53; ID, *La fine del tempo,* Paideia, Brescia 1974, 267-283; SCHNACKENBURG R., *Existencia cristiana según el N.T.,* 2 vols., Verbo Divino, Estella 1970; STADELMANN L.I.J., *The Hebrew Conception of the World,* Roma 1970; STUHLMUELLER C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah,* Roma 1970, 233-238; VOEGTLE A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1970; STECK O.H., *Welt und Umwelt,* Kohlhammer, Stuttgart 1978.

A. Bonora

CRÓNICAS (Libros de las)

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas.* II. *El plan de la narración:* 1. De Adán a David; 2. David y Salomón; 3. Esplendor, hundimiento y renacimiento de la teocracia. III. *La perspectiva teológica:* 1. Dios con nosotros; 2. El triunfo del culto; 3. La esperanza del cronista.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS. Nuestro término "Crónicas" intenta traducir de una forma sustancialmente correcta el hebreo "actas de los días". Por el contrario, es inadecuado el título de los LXX-Vg: "Paralipómenos", "omisiones", explicable sólo por el hecho de que aquellos traductores pensaban equivocadamente que 1-2Crón eran una obra complementaria de 1-2Sam y 1-2Re. En realidad, se trata de una obra historiográfica nueva y autónoma de estilo "sacerdotal", paralela pero independiente de la "deuteronomista". Aunque 1-2Crón en la Biblia hebrea están puestos detrás de Esd-Neh, su posición lógica es más bien la contraria, ya que son algo así como la premisa a la historia posexílica. Por eso mismo sus preocupaciones son más de orden hermenéutico y teológico que estrictamente histórico.

Sin embargo, su autor, que escribe quizá a finales del siglo IV a.C., se preocupa (a veces de un modo artificioso) de insistir en las fuentes que le sirven de inspiración: el libro de los reyes de Israel (1Crón 9,1; 2Crón 20,34), el libro de los reyes de Israel y de Judá (2Crón 27,7; 35,27; 36,8; cf 16,11; 25,26; 28,26; 32,32), el *midraš* del libro de los reyes (2Crón 24,27), los Hechos de los reyes de Israel (2Crón 33,18), las Crónicas del rey David (1Crón 27,24), los Hechos de Samuel el vidente (1Crón 29,29), los Hechos de Natán el profeta (1Crón 29,29; 2Crón 9,29), los Hechos de Gad el vidente (1Crón 29,29), la profecía de Ajías de Silo (2Crón 9,29), las visiones de Idó el vidente (2Crón 9,29), los Hechos del profeta Idó (2Crón 12,15), los Hechos del profeta Semayas (2Crón 12,15), el *midraš* del profeta Idó (2Crón 13,22), los Hechos de Jehú, hijo de Jananí (2Crón 20,34); el resto de los Hechos de Ozías escrito por Isaías (2Crón 26, 22), la visión de Isaías (2Crón 32,22), los Hechos de Jozay (2Crón 33,19), el canto fúnebre de Jeremías sobre Josías (2Crón 35,25). Además, el autor conoce la profecía bíblica: Isaías (7,9 en 2Crón 20,20) y Zacarías (4,10 en 2Crón 16,9); conoce los Salmos (132,8-11 en 2Crón 6,41-42 y 96; 105; 106 en 1Crón 16,8-36); conoce los libros de Samuel y de los Reyes, sobre los que traza el nuevo planteamiento teológico, sus modificaciones, sus omisiones, sus correcciones. En la larga lista de 1Crón 1, que traza la genealogía desde Adán hasta Israel, se acomoda también al Pentateuco, que ha alcanzado ya su forma definitiva.

Naturalmente, la forma teológica que rige la reconstrucción y que presentaremos posteriormente condiciona la elaboración histórica, que es más teológica que historiográfica, a pesar de que se basa en datos y documentos. Como escribía E. Osty, el cronista no desfigura por completo los sucesos, pero los transfigura y puede ser que en algunos casos conserve tradiciones históricas genuinas e inéditas respecto a 1-2Sam y 1-2Re (cf 2Crón 11,5-12; 14,5-7; 16,14; 17, 2.7-9.13; 19,4-5; 20,1-2; 21,2-4; 21, 16-28; 22,1; 26,6-15; 27,3-7; 28,9-19; 35,23-24). Por el contrario, en otros lugares es evidente la intervención de la tesis teológica, que hace históricamente sospechoso el relato. Así, por ejemplo, todo el proyecto de edificación del templo que se le atribuye a David (1Crón 22,2-29,20); el *midraš* de 2Crón 20,1-30; los discursos teológicos (2Crón 13,4-12); las cifras desorbitadas (2Crón 12,3; 13,3; 14,7; 17,14-15; 26,13; 28,6); el destierro de Manasés en Babilonia (2Crón 33,11-16), introducido para salvar la teoría de la retribución (el largo reinado de un rey impío iba contra el principio mismo del "delito-castigo").

II. EL PLAN DE LA NARRACIÓN. La articulación sustancial del hilo histórico trazado por el cronista presenta dos secciones: las listas de 1Crón 1-9 y la historia propia y verdadera de 1Crón 10-2Crón 36. Sin embargo, desde un punto de vista narrativo, vemos cómo se dibujan con bastante claridad tres áreas distintas: la que lleva desde Adán hasta David, la de David y Salomón y, finalmente, la historia de la teocracia hebrea en las etapas sucesivas.

1. DE ADÁN A DAVID. A través de una cadena genealógica muy compleja (1Crón 1-9) se intenta enlazar los dos polos de la creación (Adán) y de la elección (David). Como ya hemos dicho, no faltan las referencias concretas al texto bíblico, como en el caso de Núm 26 (el censo), enriquecido por Gén 46, por algunos otros pasajes histórico-topográficos de la tradición deuteronomista y por Rut, así como por otras fuentes que desconocemos. De esta manera se va configurando la comunidad de Israel con sus tribus, que tienen lógicamente en el centro a Leví, la tribu sacerdotal (1Crón 6), cuya genealogía queda "refinada" al enlazar con la genealogía purísima y altísima de Aarón-Sadoc (1Crón 6,38). El capítulo 9 es un añadido posterior, donde se registra la población repatriada del destierro (cf Neh 11).

Ciertamente, este interminable desfile de nombres y de listas que se detienen, vuelven a comenzar, se entrecruzan, se contradicen a veces y se repiten continuamente constituye para el lector de nuestros días un terreno árido, pero para el cronista y para sus contemporáneos se trataba más bien de un paisaje conocido y apreciado, destinado a orientarse hacia un centro y hacia una persona: el templo y David. En torno a este núcleo de la historia de las Crónicas gira no solamente todo Israel, sino

también toda la humanidad y toda la tierra, según una red sutilísima de conexiones "históricas" y espirituales.

2. DAVID Y SALOMÓN. El *David* de las Crónicas es muy distinto del de 1-2Sam, pasional, humano, pecador, guerrero, rodeado de tentaciones y de esplendores [*Samuel II, 2*]. Ahora el gran rey se presenta casi como envuelto en una aureola luminosa; su retrato oleográfico no conoce miserias, pasiones, intrigas. Se alza como el supremo arquitecto de aquel templo que habrá de construir su hijo, pero basándose en el proyecto minucioso y detallado que había hecho el padre. De todas formas, el verdadero soberano sigue siendo el Señor, del que David es sólo el lugarteniente (2Crón 9,8) e Israel el reino (1Crón 17,14). El trono de David es en realidad "el trono de Yhwh, el trono de la realeza de Yhwh sobre Israel" (1Crón 29,23; 28,5). Así pues, la formulación de la teocracia es clara y sin vacilaciones. La omisión del adulterio de David con Betsabé y del asesinato de Urías entra en este proceso de tipificación. Por el contrario, sigue figurando el acontecimiento del censo, ya que se abre a la adquisición del área destinada a la edificación del templo. Despojada de todas las maniobras por la sucesión, la narración de los últimos momentos de David y de la consagración de Salomón se convierte, como escribe E. Cortese, en una "página solemne e inmaculada, en la que ocupan un lugar de primer plano las recomendaciones relativas a la construcción del templo. David le entrega a su sucesor incluso el modelo del edificio (c. 28)".

Salomón, rey piadoso y justo, es digno de "construir una casa para el nombre del Señor" (2Crón 6,8-9.18). El relato de esta empresa ocupa 2Crón 2-8, prácticamente casi toda la relación dedicada al reinado de Salomón, inaugurado con el rito solemne de Gabaón y que culmina con la apoteosis de la teocracia en la exaltación hecha por la reina de Saba. Por otra parte, la promesa hecha por Dios a David según 1Crón 17 comprendía esta cláusula explícita en favor de Salomón: "Lo mantendré siempre en mi casa y en mi reino, y su trono será firme eternamente" (v. 14).

3. ESPLENDOR, HUNDIMIENTO Y RENACIMIENTO DE LA TEOCRACIA. Ignorando las vicisitudes del reino cismático septentrional de Samaría por razones obvias (la teocracia davídica, la polémica antisamaritana de los repatriados, que se encargan de recoger también Esd-Neh; el "cisma" samaritano del 332 a.C. según Flavio Josefo), las Crónicas se detienen en las historias de la casa de Judá, cuyos pecados están regulados por la ley rígida de la retribución (cf 1Crón 22,13; 28,9; 2Crón 13,18; 14,6; 15,2.15; 16,7-9; 21,10; 24,22-26; 25,14-22; 28,6; 32,30), a fin de permitir que el hilo de la historia de la salvación se desarrolle de forma intacta. En este sentido resultan especialmente significativas tres figuras: Roboán, Ozías y Josías (remitimos a los pasajes respectivos). Si ellos se conservan fieles, el éxito pueden tenerlo por seguro; la ruina y la calamidad caen sobre ellos si abandonan la fidelidad a Yhwh. Una colección de discursos proféticos sirve para introducir esta hermenéutica fundamental de la historia (2Crón 12,5-8; 15,1-7; 16,7-10; 19,1-3; 20,14-17.37; 21,12; 24,19-21; 25,7-9.15-16; 28,9-11; 33,10; 36,15-16).

Tres grandes reyes, Josafat, Ezequías y Josías, con sus respectivas reformas, exaltan la teocracia hebrea; pero los tres últimos reyes, Joaquín, Jeconías y Sedecías, no hacen más que acelerar la catástrofe por sus pecados: "Fueron tercos y obstinados y no quisieron convertirse al Señor, Dios de Israel. Igualmente, todos los jefes de los sacerdotes y del pueblo multiplicaron las infidelidades, siguiendo las prácticas abominables de las naciones y profanando el templo que el Señor se había consagrado en Jerusalén. El Señor, Dios de sus padres, les envió continuos mensajeros, porque quería salvar a su pueblo y a su templo. Pero ellos hacían escarnio de los enviados de Dios, despreciaban sus palabras, se burlaban de sus profetas, hasta el punto que la ira del Señor contra su pueblo se hizo irremediable" (2Crón 36,13-16).

Pero la destrucción de Jerusalén en el 586 a.C. por obra de Nabucodonosor no es la última palabra de Dios sobre su pueblo. En efecto, el libro de las Crónicas termina hablando del edicto de Ciro del año 538 a.C., con el que se abre igualmente el libro de Esdras (36,22-23). En el centro del mismo resuena la palabra tan preciosa, que constituye el auténtico corazón de la teología sacerdotal: el templo. Con la repatriación y con la reconstrucción del templo renace la esperanza; la teocracia, considerada como parte decisiva del proyecto divino, vuelve a brillar y se revela como indestructible y perenne.

III. LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA. El perfil que hemos dibujado hasta ahora de la historia según el libro de las Crónicas nos ha manifestado ya abundantemente cuál es el ángulo de visión fundamental. Los acontecimientos, los reyes, los profetas, están todos ellos orientados hacia el templo y la teocracia. La organización religioso-cultural de Judá y de Jerusalén constituye la piedra de toque por la que se miden las personas y los hechos. Entonces, en posición de prestigio, se van presentando en la escena David, Salomón, los sacerdotes y los levitas, con acentos muy distintos de los de la obra deuteronomista. Las etapas decisivas de la historia de la salvación son la genealogía levítica de 1Crón 6,33ss con sus ciudades, la construcción del templo y la institución del servicio litúrgico, las reformas descritas primordialmente en clave de culto (Josafat, Ezequías, Josías), el altar y el templo posteriores al destierro.

1. DIOS CON NOSOTROS. La teocracia tiene su fundamento en la conciencia de la presencia constante de Dios junto a su pueblo y en la ciudad santa. Él, como se ha dicho, es el verdadero rey de Israel, y su acción política, judicial y religiosa puede percibirse a través de sus lugartenientes y mensajeros (los reyes, los sacerdotes, los profetas). El lema "Dios-con-nosotros", con matices incluso marciales, dominaba ya en la obra deuteronomista (Dt 1,42; 2,7; 31,6.8.23; Jos 1,5.9.17; 3,7; 7,12; 22,31; Jue 1,29; 6,12-13.16; 1Sam 3,19; 16,18; 18,12.14.28; 20,13; 2Sam 5,10; 7,3.9; 14,17; 15,20; 1Re 8,57; 11,38; 2Re 18,7; etc.). Pero ahora se convierte en un auténtico emblema teológico.

Dios está con David (1Crón 11,9; 17,2.8; 22,11.16; 28,20), con Salomón (2Crón 1,1), con Josafat (2Crón 17,3) y con sus magistrados (19,6-7); está incluso con el faraón Necao cuando tiene una misión de juicio que cumplir (2Crón 35,21). Pero David está seguro de que "Dios está con nosotros" (1Crón 22,18), y por tanto en medio de todo Israel santo (cf 2Crón 8,18; 12,5; 13,10ss; 15,2.9; 20,17; 24,20.24; 25,7). Está con Israel de manera especial en el momento trágico del asedio de Senaquerib: "Sed fuertes —dice el rey Ezequías—, tened valor. No tengáis miedo ante el rey de Asiria y ante esa horda que le acompaña, porque el que está *con nosotros* es más poderoso que el que está con él. Con él no hay más que brazos de carne; *con nosotros* está el

Señor, nuestro Dios, pronto a socorrernos y combatir nuestros combates" (2Crón 32,7-8). Al pensamiento acude espontáneamente la profecía de Isaías, que había llamado a Ezequías "Emanuel, Dios-con-nosotros" (Is 7,14). Y en el edicto de Ciro, que cierra la obra, resuena este mismo grito: "Que el Señor, su Dios, esté con Israel" (2Crón 36,23). La acción con que Dios regula la historia es la de la / retribución, que con su rígido ritmo binario de delito-castigo/justicia-premio rige todo el curso humano según el proyecto divino.

2. EL TRIUNFO DEL CULTO. Como se ha visto, la preferencia, incluso cuantitativa (25 de los 65 capítulos), se le reserva al templo, cuya presencia se cierne sobre los reinados de David y de Salomón casi como si los agotase, pero cuya realidad sirve además de trasfondo a las demás fases de la historia bíblica (pensemos solamente en el reinado de Ezequías). Todo el libro está impregnado del gozo del culto, de la música, del aroma de los sacrificios. H. Cazelles ha escrito: "El gusto por el canto sagrado le da a toda la obra una atmósfera musical que no se encuentra en ninguna otra parte de la Biblia". Y W. Rudolph añadía: "La alabanza divina es el deber máximo del pueblo que se lo debe todo a Dios". Efectivamente, el relato está totalmente dominado por la música de los "instrumentos musicales del Señor" (2Crón 7,6).

Recogiendo una antigua y sólida tradición (1Sam 16,18.23; 18,10; 19,9; 2Sam 23,1; Am 6,5 y los 74 títulos "davídicos" de los Salmos), el cronista ve en David al progenitor de esta genealogía musical que llegaba hasta sus días; se le atribuyen no solamente la organización de la "schola cantorum" del templo, sino incluso la invención de muchos instrumentos musicales (1Crón 23,5; Neh 12,36). La música y las aclamaciones litúrgicas van señalando los momentos fundamentales de la historia, desde la consagración del templo hasta las batallas santas, como la de Josafat (1Crón 20,21-22.28); desde la coronación de los nuevos monarcas (2Crón 23,13.18) hasta las grandes reformas litúrgicas, como la de Ezequías (2Crón 29,25-28) y las celebraciones pascuales (2Crón 30,21; 35, 15). La música sirve de fondo a un entramado muy rico de oraciones públicas y privadas.

David invoca para Salomón inteligencia política y fidelidad religiosa a la ley del Señor (1Crón 22,12) y pide para el pueblo buena voluntad (1Crón 29,18). La oración es eficaz (2Crón 13,18; 14,10; 16,7-8; 20,1-2; 28,8; 32,1ss), puesto que Dios la escucha desde lo alto de su trascendencia omnipotente (2Crón 30,27), pero también desde su santa sede en la tierra, el templo (2Crón 6,20-21), concediendo a sus fieles —según la ley de la retribución de las obras— una larga vida (2Crón 24,15; 33, 1-12), una numerosa descendencia (2Crón 13,21; 24,3), un abundante botín de guerra (2Crón 20,25) y paz (1Crón 21,28). Redactadas muchas veces de forma rítmica, las oraciones (2Crón 13,18ss; 14,8ss; 32,20; etc.) no tienen, sin embargo, un efecto mágico, sino que suponen la conversión del corazón y la confianza en Dios (2Crón 12,7.12; 13,18; 14,10; 16,7ss; 20,1-30; 25,8; 28,18; 32,26; 33,11-12). El clima espiritual general que impregna la obra podría expresarse muy bien con las palabras de Nehemías en Neh 8,10: "¡No os pongáis tristes! ¡El gozo del Señor es vuestra fuerza!"

Merecen una alusión especial en este apartado del culto los levitas. "Desempeñan una función decisiva junto al arca de la alianza (1Crón 15-16); en el templo —donde se regulan detalladamente sus funciones incluso antes de que fuera erigido (1Crón 23-26)—; en las reformas de Ezequías (2Crón 29-31) y de Josías (2Crón 34-35); pero, incluso fuera de estos pasajes, los levitas intervienen casi continuamente" (R. de Vaux). Efectivamente, el cronista se muestra interesado en dejar bien sentada su genealogía y en definir sus nombres a través de listas numerosas y detalladas (1Crón 6,1-9.14-15; 2Crón 17,8; 29,12-13; 31,12-13; 34,12; 35,8-9); no deja de exaltar su celo (2Crón 35,10-15) y su competencia (2Crón 30,22); subraya oportunamente su misión catequética (2Crón 17,7-9; 35,5; cf Neh 8,7-9). A este propósito es interesante subrayar la primacía que en esta última función se les reserva a los levitas respecto a los sacerdotes, a diferencia de lo que ocurría en otros textos anteriores (cf Dt 17,9-10; 33,10; Ag 2,11-13; Zac 7,3; Mal 2,7). En este sentido es muy significativa la declaración de 2Crón 29,34: "Los levitas habían sido más diligentes que los sacerdotes en purificarse" [/ Sacerdocio].

3. LA ESPERANZA DEL CRONISTA. La promesa de Natán a la dinastía davídica es ciertamente también para el cronista uno de los puntos de referencia capitales: "Lo mantendré siempre en mi casa y en mi reino, y su trono será firme eternamente" (1Crón 17,14). Por eso mismo, el hilo de la esperanza davídica vuelve a reanudarse después de la tragedia del año 586 a.C., e incluso después de la práctica extinción de la dinastía y de la institución monárquica de Judá: "Señor Dios, no apartes tu mirada de tu ungido. Recuerda los favores que hiciste a tu siervo David" (2Crón 6,42). Sería de esperar entonces, dentro de la teología del libro de las Crónicas, el paso de una ideología monárquica a una perspectiva explícitamente mesiánica, donde el David perfecto mesiánico sustituyese al descendiente dinástico de David inexistente. Después de todo, esta idea había sido ya atisbada en Jer 23,5-6; 33,15-16; 30,9-21; en Ez 34,23-24; 37,24-25; en Zac 3 y 6 y en Ag 2,21-22. Sin embargo, en apariencia no hay nada que hable en este sentido; más aún, parece como si, para el cronista, la dinastía davídica tuviera solamente la misión de proyectar, de construir y de proteger el templo. Una vez cumplido este cometido, no tiene ya especial importancia el destino posterior de la dinastía (véase, por el contrario, el anhelo del salmo 89).

En realidad, la esperanza existe también en estas páginas, que son una nueva meditación de la historia bíblica; lo que ocurre es que, como ha observado E. Osty, estamos ahora en presencia de un "/ mesianismo *discreto, velado, silencioso, fuente de* resignación, de constancia y, en último análisis, de optimismo". La misma representación idealizada de David tiende a fijar en él los rasgos, no ya del rey que vivió en el siglo X a.C., sino más bien los trazos del David nuevo y perfecto. La santidad, la pureza, la integridad de la comunidad que se mueve en la obra del cronista es en cierto sentido la prefiguración de aquella comunidad esperada como el pueblo mesiánico. El espíritu de la teología de 1-2Crón puede por tanto definirse con aquella estupenda síntesis que hace Pablo en su discurso al rey Agripa II: se trata de "la esperanza de la promesa hecha por Dios a nuestros padres, a la que aspiran nuestras doce tribus, sirviendo a Dios asiduamente día y noche" (He 26,6-7).

BIBL.: AA.VV., *The world history of the Jewish people. The age of the monarchies*, Massada, Jerusalén 1969; BRIGHT J., *La Historia de Israel*, Bilbao 1970; BRAUN R.L., *Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and literary history*, en "VTS" 39 (1979) 52-64; CORTESE E., *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; HARAN M., *Temples and temple-service in An-*

cient Israel, Clarendon, Oxford 1979; HERRMANN, *Storia d'Israele,* Queriniana, Brescia 1979²; METTINGER T.D., *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite Kings,* Gleerup, Lund 1976; MYERS J.M., *I Chronicles. II Chronicles,* Doubleday, Garden City, Nueva York 1965 (2 vols.); PLÖGER O., *Theokratie und Eschatologie,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1959; ID, *Reden und Gebete im deuteronimistischen und chronistischen Geschichtswerk,* en *Fest. Dehn,* Neukirchen 1957, 34-50; RANDELLINI L., *Il libro delle Cronache,* Marietti, Turín 1966; ID, *Cronache,* en *Ultimi storici, Salmi, Sapienziali,* Dehoniane, Bolonia 1978, 63-94; SACCHI P., *Storia del mondo giudaico,* SEI, Turín 1976; SOGGIN J.A., *Storia d'Israele,* Paideia, Brescia 1984; VIRGULIN S., *Libri delle Cronache,* Ed. Paoline, Roma 1977²; WILLI Th., *Die Chronik als Auslegung,* Gotinga 1972; WILLIAMSON H.G.H., *Israel in the book of the Chronicles,* Cambridge 1977.

G. Ravasi

CULTURA/ACULTURACIÓN

SUMARIO: I. *Concepto de cultura y de aculturación.* II. *Biblia y culturas:* 1. Antiguo Testamento: *a)* Cultura nómada, *b)* Cultura feniciocananea, *c)* Culturas mesopotámicas, *d)* Cultura egipcia, *e)* Cultura hitita, *f)* Cultura persa, *g)* Cultura helenista. 2. Nuevo Testamento: *a)* Jesús de Nazaret y la cultura judía, *b)* La Iglesia primitiva frente al judaísmo (palestino y helenista), *c)* La Iglesia primitiva frente a la cultura grecorromana, *d)* Iglesia primitiva y gnosticismo. III. *Consideraciones finales.*

I. CONCEPTO DE CULTURA Y DE ACULTURACIÓN. Las modernas acepciones de cultura son sustancialmente tres: *a)* proceso objetivo de desarrollo de la producción (p.ej., "cultura del neolítico", "feudal", "industrial"); *b)* visión del mundo y sistema de valores propios de un pueblo, de un período o de un grupo (p.ej., "cultura francesa", "cultura del renacimiento", "cultura de los bantúes"); *c)* género y agrupación particular de actividades intelectuales y artísticas (p.ej., "cultura filosófica", "musical", "literaria", "histórica", "científica"). En cualquier caso, hay que tener presente la distinción elemental entre cultura en sentido subjetivo (como sinónimo de instrucción), equivalente a un bagaje más o menos grande y armónico de conocimientos variados, y cultura en sentido objetivo, como calificación de un conjunto estructurado de expresiones materiales y espirituales, que caracteriza la identidad de un pueblo o de un momento histórico. El significado subjetivo (no necesariamente sólo en sentido individual) fue propio de la antigüedad en general, tanto griega (cf la *paideía)* como romana (cf la *humanitas).* De hecho va unido siempre a una visión etnocéntrica, que llevaba a calificar a los demás pueblos como "bárbaros" (cf, p.ej., Tito Livio, *Hist.* 31,29: "Siempre hay y habrá guerra entre los bárbaros y todos los griegos") y todo lo más a organizar "colonias" en sus territorios con la intención de helenizar o de romanizar a las poblaciones.

El etnocentrismo cultural (a pesar de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XVI y XVII y de algunos intentos de inserción, como el de Mateo Ricci en China) fue el que dominó hasta el siglo XVIII, cuando en el ambiente alemán se formó la palabra *Cultur* (luego *Kultur),* para indicar la totalidad de las formas y de los procesos de la vida social y de los éxitos del trabajo tanto espiritual como material. Pensadores como Montesquieu, G.B. Vico, Voltaire, con sus teorías pioneras sobre los condicionamientos ambientales, sobre las evoluciones e involuciones de la historia y con el incipiente estudio comparativo de los pueblos, contribuyeron a la afirmación de una nueva aproximación al problema.

Fue J.G. Herder (1744-1803) el primero en proponer que se hablase de "culturas" en plural, abriendo el camino a una comprensión socio-antropológica, y por tanto diversificada, del fenómeno, que ha seguido prevaleciendo hasta hoy. Este camino fue recorrido y ampliado de diversas formas, no sólo por K. Marx (1844; para el que la cultura es "la naturaleza transformada en hombre"), sino sobre todo por E.B. Taylor (1871; la cultura es "aquel conjunto complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad"), por B. Malinowski (1944; respecto a la naturaleza, la cultura constituye el ambiente artificial del hombre, en cuanto creado por él en función del incremento del nivel de vida intelectual y colectivo), por A.L. Kroeber (1952; la cultura implica siempre solidaridad de rasgos, sincronicidad, interacciones indisolubles de las partes entre sí, hasta el punto de que el conjunto es superior a sus elementos y los condiciona), por C. Lévi-Strauss (la cultura se despliega en el ámbito del estructuralismo y significa una producción de símbolos, es decir, de realidades significantes, relativamente autónomas de la conciencia de los individuos, y que obedecen a una lógica profunda, guiada por categorías invariantes-inconscientes), hasta las más recientes aportaciones de la psiquiatría transcultural (que estudia el problema de las desviaciones individuales en relación con los modelos culturales).

Se fue dibujando de este modo la disciplina de la antropología cultural, que, a diferencia de la pura etnología, no se contenta con describir las costumbres de los diversos pueblos, sino que "pone el acento en las diferencias o semejanzas como problema para el conocimiento de sí mismo, y por tanto del hombre en cuanto universal" (I. Magli, *Introduzione,* 5); distingue, además, la cultura de la civilización, a la que atribuye un significado más amplio. En el centro de la moderna investigación antropológica sigue estando el problema de los contactos entre culturas diversas. El fenómeno puede asumir históricamente tanto un aspecto pacífico (como transmisión-recepción recíproca) como un aspecto conflictivo (bien como imposición desde fuera, bien como defensa de la propia identidad que se considera de algún modo amenazada); en todo caso requiere una capacidad de intercomunicación tal que no induzca ni a la abdicación de sí ni a la intolerancia del otro, sino que permita una ósmosis eventual que pueda desembocar en nuevas síntesis culturales.

Desgraciadamente, en este terreno parece ser que no se ha fijado aún un vocabulario unívoco, especialmente en lo que se refiere a los términos "aculturación" e "inculturación". Cada uno de estos dos términos, en la literatura específica, puede verse referido o bien a la adquisición subjetiva de una cultura personal o bien a la adaptación objetiva de un individuo o de un grupo a la cultura de otro ambiente o de otro pueblo (incluso la *Enciclopedia Europea* III, 956, entiende el primer término en el sentido negativo de una absorción cultural de cuño occidentalizante y destructivo de las diversas características étnico-culturales).

En el ámbito de los textos eclesiásticos conviene señalar que, mientras que el Vaticano II recurría solamente a los términos *adaptatio* y *accomodatio* (cf, p.ej., AG 22), la palabra "inculturación" se usó por primera vez en el *Mensaje al pueblo de Dios* (n. 5), del Sínodo de los obispos de 1977; pero ya en 1953 el misionólogo P. Charles había empleado la palabra "aculturación" incluso en el título de un estudio [/ Bibliografía]. Cada uno de los dos términos se utiliza en el actual lenguaje cristiano en relación

con la evangelización y en el contexto de la obra misionera. Se entiende entonces una praxis eclesial que, partiendo del conocimiento y de la aceptación de culturas diferenciadas, reconoce la posibilidad de injertar en ellas el germen del evangelio, de forma que, sobre la base de una fecundación mutua, se realice tanto una auténtica encarnación del evangelio como una fructuosa regeneración de la cultura respectiva.

Esto supone una concepción preliminar del evangelio (y de los conceptos correlativos de palabra de Dios y de fe) como una realidad no vinculada *a priori* a un determinado modelo cultural, sino hasta tal punto trascendente y formal que pueda conjugarse con las más variadas expresiones de la cultura humana. Al mismo tiempo, el mensaje cristiano es comprendido de antemano como destinado no ya a sobrevivir en una especie de limbo desencarnado o, peor aún, a oponerse o yuxtaponerse polémicamente a los diversos fenómenos culturales, sino a descender y a mezclarse con ellos lo mismo que la sal en la comida (cf Mt 5,13), como la levadura en la masa (cf Mt 13,33), como la semilla en la tierra (cf Jn 12,24). Juan Pablo II, durante su viaje a África en mayo de 1980, dijo al episcopado de Kenya: "La aculturación o inculturación que vosotros hacéis bien en promover será realmente un reflejo de la encarnación del Verbo cuando una cultura, transformada y regenerada por el evangelio, produzca desde su propia transición expresiones originales de vida, de celebración, de pensamiento cristiano". En efecto, la empresa no es de poca monta, y el interrogante en que se basa no es ciertamente académico. Están implicados en él ciertos aspectos que interesan tanto a la vida de la Iglesia en general como a la de cada bautizado. Si se piensa que el mensaje cristiano ha caído del cielo como un meteorito, ya definitivamente confeccionado incluso antes de tocar la historia, entonces las relaciones Iglesia-mundo sólo se considerarán en términos de diversidad inconciliable, si no de choque y de conflicto, y en definitiva de rechazo. Pero si se piensa que las mismas culturas humanas han contribuido históricamente de alguna manera a la formulación (formación) de este mensaje, entonces no sólo se descubre la dignidad nativa de las mismas culturas, sino sobre todo la necesidad imprescindible de una actitud dialógica, que no es táctica, sino que expresa una mutua disponibilidad requerida por la naturaleza de las cosas y que tiende a un enriquecimiento mutuo.

Es precisamente esta segunda posibilidad la que persigue la revelación divina, tal como vamos a verificar ahora en el nivel bíblico.

II. BIBLIA Y CULTURAS. Según el cristianismo, la Biblia no es un libro increado y celestial, dictado por un arcángel (cf la concepción musulmana del Corán), ni una *tôrah* en la que cada signo gráfico tiene un valor teológico, sino que es la transcripción de la revelación de Dios (y de la experiencia que se realizó de ella), la cual obró por medio de unos hombres escogidos, según las condiciones históricas y sociales de la vida humana (cf DV 12: "per homines more hominum"). El contexto inmediato en que se llevó a cabo esta revelación es el del pueblo de Israel y el de la primitiva comunidad cristiana. Pero el cuadro de conjunto es mucho más vasto. El mismo Yhwh es confesado como "Dios del cielo y de la tierra" (Gén 24,3), y por tanto no definible dentro de los límites de un solo pueblo (¡cf incluso Am 9,7!). Por lo demás, la categoría bíblica de "gentes" o "naciones", aunque usada ordinariamente en sentido polémico, califica el marco histórico-cultural dentro

del cual vivió siempre Israel codo con codo con otros pueblos, sin recorrer un propio pasadizo aséptico ni encerrándose en un gueto [/ Escritura; / Exégesis bíblica].

En el comienzo de la carta a los Hebreos leemos que Dios habló a los padres antiguos "muchas veces y en diversas formas" *(polymerôs kaì polytrópôs),* en donde los dos adverbios griegos aluden a una comunicación divina, realizada, respectivamente, de forma gradual (o sea, no toda de golpe, sino respetando los ritmos históricos del devenir humano) y en formas diversas (o sea, sin vincularse a un solo género de comunicación, sino con una versatilidad tal que no excluye ningún vínculo cultural). De este modo se combinan conjuntamente el autor divino de la "palabra" y el lenguaje humano que le da expresión. El libro del profeta Isaías, aunque en términos poéticos, captó muy bien la complejidad de este hecho, que no es unidimensional: "¡Derramad, cielos, el rocío, y lluevan las nubes la victoria! Ábrase la tierra y produzca la salvación; brote también la justicia: yo, el Señor, lo he creado" (Is 45,8). La revelación divina es precisamente el fruto de esta conjunción, de una cooperación entre el cielo y la tierra. Y cuando el cuarto evangelista proclame que "el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14), expresará ciertamente la típica fe cristiana en la encarnación del *Lógos* divino en Jesús de Nazaret; pero podrá también entenderse analógicamente en relación con la sucesión de variedades y de modos con que Dios se comunicaba desde hacía tiempo con los hombres. Hasta el punto de que san Justino, en el siglo II, podrá sorprendentemente escribir: "Él es el *Lógos* del que participó todo el género humano; y los que vivieron según el *Lógos* son cristianos, aunque fueran juzgados como ateos, como entre los griegos Sócrates y Heráclito y otros como ellos" (*I Apología* 46,2-3).

Pero, quedándonos estrictamente en el ámbito de la tradición bíblica, Juan Pablo II, dirigiéndose a la Pontificia Comisión Bíblica el 27 de abril de 1979, afirmaba que, aun antes de hacerse carne, "la misma palabra divina se había hecho lenguaje humano, asumiendo los modos de expresarse de las diversas culturas, que desde Abrahán hasta el vidente del Apocalipsis han ofrecido al misterio adorable del amor salvífico de Dios la posibilidad de hacerse accesible y comprensible a las diversas generaciones, a pesar de las múltiples diversidades de sus situaciones históricas". Esto es verdad incluso solamente a nivel lingüístico-léxico y literario, por lo que la palabra de Dios adoptó las lenguas humanas que ya existían, desde el hebreo hasta el arameo y el griego (comprendidas sus variaciones históricas) y los diversos géneros de hablar propios de los diferentes momentos y ambientes culturales (como la historiografía, la narración popular, la poesía, el género legislativo, el de los anales, sapiencial, epistolar, apocalíptico) para hacerse comprender adecuadamente del interlocutor humano. No es que las tres lenguas mencionadas o los géneros literarios citados sean de suyo realidades "divinas", ya que pertenecen por completo al genio de la expresividad humana, sino que frente a la utilización bíblica vale la constatación atónita del Deuteronomio: "En el desierto el Señor, tu Dios, te sostenía, como un padre sostiene a su hijo, durante todo el camino recorrido hasta llegar aquí" (Dt 1,31; cf Os 11,3-4).

Así, en la historia bíblica, las culturas sucesivamente nómada, fenicio-cananea, mesopotámica, egipcia, hitita, persa, helenista; y luego, para el NT, la cultura judía (tanto del judaísmo palestino como del de la diáspora helenista) y la grecorromana y

gnóstica fueron sirviendo en cada ocasión a la revelación de aquella verdad que Dios quiso que se consignara en los libros sagrados *nostrae salutis causa* (DV 11). Es toda una serie de modelos culturales, cada uno de los cuales dio su aportación a la formación del patrimonio ideal propio de la Biblia, aunque hay que decir que su fisonomía típica está aún más allá, no sólo de las aportaciones particulares, sino incluso de su suma [/ *infra*, III]. Presentamos ahora algunos ejemplos para ilustrar las conexiones que ha habido por una parte entre el pueblo de Israel y las primeras generaciones cristianas, y por otra los diversos ambientes culturales con que entraron en contacto en los sucesivos momentos históricos. Esta exposición seguirá el hilo de las diferentes culturas que fue encontrando la palabra de Dios en su camino.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. a) *Cultura nómada.* La cultura nómada representó la experiencia histórico-social más antigua de Israel (cf Dt 26,5) y dejó en su identidad, incluso religiosa, algunos elementos no ciertamente secundarios. Podríamos citar ya el mismo tema del camino, que sigue siendo fundamental a partir de / Abrahán (cf Gén 17,1: "Camina según mi voluntad y sé perfecto") hasta la antigua designación del cristianismo como *hodós* = "sendero, camino" (cf He 9,2; 19,9.23). Un dato específico y concreto es la costumbre de la circuncisión (propia todavía de algunos pueblos primitivos africanos, aparte de los árabes): entendida algún tiempo como rito prenupcial (de lo que quizá sea una supervivencia Éx 4,25-26), se transformó más tarde en rito de alianza con Dios mismo (cf Gén 17,10-14). Todavía es más importante el sacrificio del cordero pascual, que parece hundir sus raíces en una celebración de los pastores en primavera para proteger la trashumancia de los rebaños (cf Éx 12,1-14; quizá 5,1 [/ Pascua I-II]).

b) *Cultura fenicio-cananea.* Dejó numerosas huellas en la configuración del pueblo de Israel a partir de su sedentarización en la tierra de Canaán y de la asunción de su cultura urbana y agrícola. Precisamente la agricultura está en el origen de las tres grandes festividades litúrgicas, cuando todos los varones tenían que comparecer ante el Señor en su santuario: la fiesta de los "ácimos" o *massôt,* la fiesta de la "siega" o *qaṣîr* (llamada luego de las "semanas" o *šebuôt*, o también de pentecostés) y la fiesta de la "cosecha" o *'asif* (llamada luego de las "chozas" o *sukkôt):* correspondían en líneas generales al comienzo de la primavera, del verano y del otoño, y por eso estaban vinculadas al ciclo de las estaciones (cf Éx 23,15-16; Lev 23,4-22; sólo en un segundo tiempo y en momentos distintos se pusieron en relación con los sucesos históricos fundamentales del éxodo). También el "sábado" es ya un nombre que se le daba al descanso del séptimo día entre los semitas de Canaán septentrional (Ugarit), quizá como reinterpretación de los antiguos días nefastos que ponían ritmo al mes lunar (así H. Cazelles), aun cuando la interpretación israelita está inspirada en la fe yahvista (cf Gén 2,2-3; Éx 31,12-17).

Lo mismo hay que decir del nombre divino de *'El,* venerado como dios supremo del panteón cananeo-fenicio. En cuanto al nombre de Yhwh, si es gratuito (como alguien ha dicho) verlo atestiguado ya en el tercer milenio a.C. en Ebla, basándose en los recientes descubrimientos de las tablillas de Tell el-Mardik (Siria), en cambio se discute su eventual origen premosaico de las poblaciones de los kenitas o de los madianitas (entre Palestina del sur y Arabia del norte). También el nombre divino de Baal

pasó a formar algunos nombres de persona israelitas (cf 1Crón 8,33-34).

Probablemente, también la estructura arquitectónica del templo de Jerusalén está inspirada en los templos paganos cananeos o sirio-fenicios (documentada además por la presencia de obreros de Tiro, de Sidón y de Biblos durante su construcción: cf 1Re 5,15-32). Un elemento de especial importancia es la asunción de la lengua y de la escritura fenicias, de la que el hebreo no es más que una variante, que en Is 19,18 es llamada incluso "la lengua de Canaán", sometida posteriormente a su evolución autónoma. Como apéndice, hay que señalar que durante cierto período los hebreos dependieron por completo del progreso técnico-cultural de los filisteos, pueblo de importación en el suelo cananeo, vecinos y enemigos mortales de los israelitas: "En todo el territorio de Israel no había ni un herrero", y por eso "los israelitas tenían que ir a los filisteos para afilar cada uno su reja, su azadón, su sierra y su hoz" (1Sam 13,19-22) [/ Liturgia y culto I].

c) *Culturas mesopotámicas.* Las culturas sumerio y asirio-babilónica no fueron tampoco extrañas a la constitución del patrimonio teológico de Israel, teniendo además en cuenta el hecho de que el clan de Abrahán procedía de allí (cf Gén 11,27-12,1), y que más tarde, en la época de la monarquía, Palestina se vio sujeta a aquellos imperios. Aquí hay que tener en cuenta ciertas costumbres patriarcales, como la unión de Abrahán con la esclava Agar (cf Gén 16), que es conforme con el derecho establecido en la primera mitad del siglo XVIII a.C. por el código de Hammurabi (cf VIII, 40-59 = § 146; XII, 60-89 = § 171). Sobre todo hay que recordar los grandes poemas babilonios del *Enuma eliš,* de *Gilgameš* y de *Atraḥasis,* que han influido de varias maneras en la redacción de los primeros capítulos del Génesis, es decir, en el replanteamiento de los grandes temas de la cosmogonía, del hombre, del pecado, del diluvio, relativos al origen de la humanidad, aunque su patrimonio mitológico pasó a través del filtro purificador de la fe monoteísta típica de Israel. Además, no es improbable que en el fondo del célebre capítulo 53 del libro de Isaías esté la fiesta babilonia del *akitu,* o sea, del comienzo de año, cuando el rey era humillado para verse luego integrado en sus funciones, con la consiguiente influencia en la descripción de la figura del siervo doliente de Yhwh. También se puede aludir, aunque sea como elemento secundario, a los monstruos asirios alados, medio hombres y medio animales, llamados *karibu* = "querubines", colocados incluso en el *sancta sanctorum* del templo de Salomón (cf 1Re 6,23-29), a pesar de la fuerte prohibición del decálogo de hacer imagen alguna de seres creados (cf Éx 20,4s). Finalmente, no hay que olvidar la presencia en el texto bíblico (cf Tob 1,21s; 2,10; 11,8; 14,10) del sabio Ajicar, ministro de los reyes Senaquerib y Asaradón, al que se le atribuye una colección sapiencial *(Máximas de Ajicar),* célebre en la antigüedad y afín a algunas partes de los libros bíblicos de los / Proverbios y del / Sirácida. Habría que recordar igualmente los diversos descubrimientos arqueológicos que atestiguan los sucesos acaecidos entre los hebreos y los asirios (cf el obelisco negro de Salmanasar III, que reproduce el homenaje prestado por Jehú, rey de Israel; el prisma hexagonal de Senaquerib, que atestigua el asedio de Jerusalén el 701 a.C.; las tablillas cuneiformes babilonias, que mencionan la conquista de Jerusalén y la presencia del rey Joaquín en Babilonia).

d) *Cultura egipcia.* Ofreció una

aportación de especial importancia a la historia sagrada, bien porque Israel sufrió su influencia durante su servidumbre en Egipto, bien porque hasta David todo Canaán pertenecía a la esfera de influencia de los faraones, y también porque se trataba de una cultura tan rica y espléndida que irradiaba inevitablemente y con fuerza sobre las poblaciones de la cuenca oriental del Mediterráneo. Según muchos autores, el mismo nombre de / Moisés (en contra de la etimología popular propuesta en / Éx 2,10) es de origen egipcio y significa "hijo de", con supresión de un nombre divino del que inicialmente podía ser portador (cf Tut-moses, Ra-moses). También es interesante que sea precisamente el Egipto de la XIX Dinastía el que ofrece el testimonio más antiguo de nombre de *Israel,* obviamente en jeroglífico, que puede fecharse por el año 1230 a.C. (en la estela del faraón Merneptah, encontrada en Tebas en 1897), aunque no es fácil precisar en qué consistió su destrucción, de la que nos habla el texto. Hay que recordar además la praxis de la "unción" del rey (que está incluso en el origen de la formulación de la esperanza mesiánica); significaba ya en la época pre-israelítica la sumisión y la representación de los diversos reyes cananeos ante el faraón (cf las cartas de El-Amarna, del siglo XIV a.C.). También la administración del nuevo reino constituido por David y Salomón parece reflejar las estructuras de un modelo egipcio, particularmente en lo que se refiere a la figura de los escribas de la corte (cf 2Sam 8,15-18; 1Re 3,1; 4). No hay que olvidar tampoco que un salmo entero (el 104) es un eco del célebre *Himno al Sol* del faraón Amenofis IV Akenaton (siglo XIV a.C.), que había intentado una reforma religiosa en sentido henoteísta, atacada y luego aplastada por sus sucesores. Parcialmente comparable con la personificación bíblica de la sabiduría es la diosa *Maat,* que personifica la justicia-verdad y el orden universal, es decir, la ley divina que gobierna el mundo. Por tanto, no hay que asombrarse de que, además de los numerosos contactos de estilo y de contenido de la literatura sapiencial bíblica con una producción análoga del país de los faraones, haya incluso una sección entera del libro de los Proverbios (22,17-24,22) que hace eco a una composición egipcia llamada Sabiduría de *Amenemope* (de los siglos IX-VIII a.C.), que instruye en términos paralelos sobre diversos aspectos de la vida concreta (relaciones con los poderosos, la corrección de los jóvenes, las relaciones con la mujer, el uso del vino, el trato con los malvados).

e) *Cultura hitita.* Tampoco la antigua, y en parte misteriosa, cultura hitita fue extraña a la tradición bíblica. Ligada al imperio homónimo (con Hattusas por capital en el centro-norte de Anatolia), que desapareció prácticamente sin ninguna explicación aparente por el 1200 a.C., parece ser (según algunos autores, como Mendenhall, K. Baltzer, D.J. McCarthy) que dejó algunas huellas muy interesantes en la misma formulación de la / alianza entre Dios e Israel. Las páginas en cuestión son esencialmente el / decálogo (cf Éx 20,1-17; Dt 5,6-22) y algunos textos de renovación o de ratificación del pacto (como Jos 24,1-28). El punto de comparación son los llamados tratados hititas de vasallaje (que, por otra parte, deben insertarse en el marco más amplio de la realidad jurídica del antiguo Oriente, incluso del período poshitita), donde es posible encontrar elementos estructurales análogos del formulario, sobre todo el prólogo histórico, la declaración fundamental, las determinaciones particulares. Esto no significa establecer necesariamente una vinculación genética entre los dos ámbitos: "Los científicos no usarán fácilmente formas literarias como argumentos para señalar fechas... Con ello, sin embargo, no hay que negar ni mucho menos que el formulario del tratado haya influido en el AT" (D.J. McCarthy, *Per una teologia del Patto nell'AT,* Turín 1972, 48). De todas formas, la comparación pone de relieve que la exigencia preceptiva de determinados comportamientos morales se explica solamente a partir de intervenciones precedentes, puramente gratuitas, por parte del soberano-Dios en favor de su pueblo.

f) *Cultura persa.* También hemos de tomar en consideración la cultura persa, con la que entró en contacto Israel a partir de la conquista de Babilonia por parte de Ciro (en el 539 a.C.) hasta la sumisión del país por parte de Alejandro Magno (332 a.C.). Se trata de un período histórico que, a pesar de los libros bíblicos de / Esdras y Nehemías, no es muy conocido; tampoco es muy fácil señalar qué tipo de ósmosis cultural se verificó en sus contactos respectivos. Por ejemplo, es posible observar que durante la época persa aparece en la Biblia un nuevo título dado a Yhwh: "Dios del cielo" (Esd 1,2; 5,11; 6,9; Neh 1,4-5; 2,20; cf simplemente "Cielo" en 1Mac 3,18.19.22.60; 4,24.55); pero es difícil decir si este título tiene alguna conexión con el zoroastrismo. De mayor importancia, pero objeto de discusión, es la hipótesis de algunos autores, según la cual la fe bíblica en la resurrección de los muertos tendría igualmente raíces persas. Realmente, en las fuentes iranias hay que distinguir entre los "Himnos" *(Gathas)* de Zaratustra, en donde está ausente la fe en la resurrección, y las partes más recientes del *Avesta,* en donde se habla de ella (cf *Yast* 19,11.89). La noticia sobre este artículo de fe nos la dan sobre todo las fuentes griegas (cf Herodoto, 3,62; Plutarco, *De Is. et Osir.* 47; Diógenes Laercio, 1,9), que se lo atribuyen al patrimonio ideal de la tribu de los magos; también el culto a Mitra, difundido por el imperio romano y de origen iranio, parece ser que comprendía esta misma fe (cf Tertuliano, *De praescr. haer.* 40). Pero resulta difícil afirmar una derivación de esta fe bíblica de Persia (bien sea de los aqueménides o bien de los partos). Sin embargo, es posible notar una coincidencia: en Israel esta fe es más tardía, es decir, toma forma en el período posterior al destierro.

g) *Cultura helenista.* Representa al último interlocutor con el que el AT entró históricamente en contacto. Después de las fulgurantes empresas de Alejandro Magno (muerto en Babilonia el 323 a.C.), la espléndida cultura griega se propagó y se implantó por toda el área del próximo Oriente. Fueron dos las áreas geo-culturales en donde Israel tuvo que enfrentarse con ella: Palestina y Egipto; y en cada uno de los dos casos las actitudes fueron distintas y hasta opuestas: respectivamente, de rechazo y de asimilación. En Palestina, como reacción frente a los intentos de colonización cultural-religiosa del seléucida Antíoco IV Epífanes, tomó cuerpo la gloriosa resistencia de los / Macabeos (cf 1-2Mac), que llevó a la recuperación de la independencia del país. No obstante, el hecho no fue tal que impidiera la infiltración del helenismo en la tierra de Israel (aunque con la oposición de los fariseos), como resulta de la difusión de la lengua griega (cf ya los *óstraka* de Khirbet el Kôm, al oeste de Hebrón, del siglo III a.C.) y de nombres griegos (p.ej., Jasón, Alejandro, Andrés, Felipe...); de la declaración de un presunto parentesco entre los judíos y los espartanos

(cf 1Mac 12,6-23); de la influencia del griego en los mismos libros sapienciales bíblicos de / Qohélet y del Sirácida (cf M. Hengel, *Judentum,* 199-275), y de las actitudes filohelénicas de los asmoneos.

Pero la simbiosis cultural se verificó como fenómeno realmente llamativo en Egipto, y especialmente en Alejandría. Aquí el / judaísmo, que se había implantado ya bajo los primeros Tolomeos, llevó a cabo una verdadera ósmosis con el ambiente circundante. Prueba de ello es ya la traducción de los textos bíblicos hebreos y arameos a la lengua griega (cf los LXX), de manera que el idioma de Homero y de Platón se utilizó para reproponer (y parcialmente reinterpretar) los grandes conceptos propios de la fe israelita. Por su parte, el segundo libro de los Macabeos ofrece una configuración literaria de cuño helenista (cf 2,23-32; 15,38-39): es él el primero que acuña el término *ioudaïsmós* de evidente talante léxico griego (ib, 2,21), usando además por primera vez el raro sustantivo *ellēnismós* en el sentido amplio de vida y cultura griega (ib, 4,13). En el libro de la / Sabiduría aparece igualmente con toda claridad la idea típicamente griega de la inmortalidad individual "post mortem" (cf Sab 2,23; 3,4), que anteriormente en la Biblia estaba solamente sobreentendida y bastante confusa. Con el mismo libro (cf 8,7) entran en el lenguaje bíblico (-cristiano) las llamadas cuatro virtudes cardinales de la "templanza, prudencia, justicia y fortaleza", de origen platónico (cf Platón, *República* IV, 427e-433e). Y no tomamos aquí en consideración la enorme producción literaria extrabíblica del judaísmo alejandrino, que va al menos desde Aristóbulo (comienzos del siglo II a.C.) hasta la novela de *José y Aseneth* (finales del siglo I d.C.), pasando por las grandes obras de Filón el judío.

2. Nuevo Testamento. No menos que en el AT encontramos también aquí este mismo fenómeno del encuentro cultural entre Jesús y las primeras generaciones cristianas, por un lado, y el ambiente circundante, por otro. Pero, por motivos histórico-ideales, es obligado establecer una cuádruple distinción de momentos.

a) *Jesús de Nazaret y la cultura judía.* Jesús de Nazaret vivió plenamente inserto en la cultura judía de su época. En este lugar no tomamos tanto en consideración los factores de superación y de innovación de la tradición religiosa del judaísmo, a pesar de que son fuertes e innegables, como más bien los elementos de asunción y de simpatía con los mismos. Por lo demás, entre estas dos actitudes se da una relación dialéctica bien expresada en Mt 5,17: "No he venido a derogar la ley, sino a perfeccionarla". En efecto, se da una continuidad entre Jesús y su ambiente inmediato (= judaísmo palestino del siglo I), como lo demuestran muy bien las célebres antítesis de Mt 5,21-48, en donde se ve claramente cómo él injerta la novedad de su mensaje en el tronco antiguo y robusto de la *tôrah* de Israel. Impresiona además el hecho de que, cuando se le pregunta cuál era el primero y el mayor mandamiento, Jesús contestó citando simplemente y al pie de la letra un pasaje del AT, sin formular nada nuevo: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con *todas tus fuerzas*" (Lc 10,27 = Dt 6,5: el *šema'*); y añadió como segundo mandamiento el amor al prójimo, citando una vez más un texto del AT: Lev 19,18. Al obrar de este modo (y podríamos aducir otros muchos casos), Jesús manifiesta que considera igualmente válidas para sí mismo, e indirectamente para sus discípulos, las Escrituras sagradas del pueblo judío; véase también la fórmula tan

frecuente "como está escrito" (cf Mc 7,6; 9,13; 11,17; etc.), que no remite a ninguna otra literatura que no sea la de los libros santos de Israel.

Podrían continuar los ejemplos en relación con el judaísmo contemporáneo: a partir de la inserción en el marco litúrgico judío (cf la celebración de las fiestas judías; la asistencia tanto a la sinagoga como al templo; el conocimiento de la plegaria del *Qaddîš,* que se refleja parcialmente en el *Padrenuestro;* la vinculación de la última cena con la cena pascual judía), y desde la praxis de su manera de enseñar (que hay que comparar en cada caso con la enseñanza rabínica de su tiempo), hasta llegar al núcleo de su típica predicación (como el concepto de "reino de Dios", el título de "Hijo del hombre", la polémica sobre lo puro y lo impuro, la técnica de las parábolas, cierto material del discurso / apocalíptico y varios *loghia* paralelos con la tradición ambiental). Pero también ciertas tomas de postura originales por parte de Jesús de Nazaret se comprenden mejor sobre el trasfondo del ambiente, con el que pueden estar en franco contraste (cf, p.ej., el mandamiento del amor a los enemigos en Mt 5,44, frente al odio vigente en Qumrán, 1QS 1,9-10), pero que sigue constituyendo su horizonte semántico; al contrario, puede verse la frase sobre la pertenencia irreversible del sábado al hombre en Mc 2,27, que tiene un claro paralelismo en el antiguo *midraš* rabino *Mekilta Ex 23,13.* De forma que no sería ninguna enormidad releer la afirmación de Jn 1,14 ("El Verbo se hizo carne") con estos términos: "El Verbo se hizo judío", sin que esto signifique una absolutización de esta cultura (que de hecho no se realizó: cf *infra).* Tanto en un caso como en el otro, la fe cristiana permanece intacta; pero la segunda formulación especifica y concreta más aún la primera, dado el hecho indiscutible de que Jesús no nació ni vivió en Grecia ni en la India ni en otra parte, sino que se ligó a una cultura determinada, muchos de cuyos elementos —ciertamente no secundarios— han pasado a ser patrimonio estable e irrevocable de su movimiento (cf Jn 4,22).

b) *La Iglesia primitiva frente al judaísmo (palestino y helenista).* También la primitiva comunidad cristiana se vio confrontada por no poco tiempo con el judaísmo. Como el mismo Jesús, así también todos los cristianos de la primera hora fueron de origen judío, y cada uno de ellos habría podido decir junto con Pablo de Tarso a propósito de los judíos: "Mis hermanos, los de mi propia raza" (Rom 9,3). Pero el judaísmo de las primeras generaciones cristianas se extendía en dos direcciones: palestina y helenista (que conviene mantener distintas, aun cuando el primero no se vio ni mucho menos inmune de la irradiación del helenismo: cf *supra).* El primero está caracterizado, aparte de la lengua hebrea o aramea, por la creciente influencia del fariseísmo rabínico, tendencialmente hostil a la cultura grecorromana; efectivamente, mientras que una sentencia rabínica posterior admitirá que "por lo que se refiere a los libros de Homero..., quien los lee es como si leyera una carta" (*Talmud* palest., *Sanhedrin* 10,28a; cf *Talmud* babil., *Meghillah* 9b: comentando Gén 9,27 se dice que "la cosa más bella que tiene Jafet [es decir, la lengua griega] tiene que entrar en las tiendas de Sem"), en el siglo I se justificaba el conocimiento del griego por parte de los familiares de R. Gamaliel tan sólo "porque mantenían relaciones con el gobierno romano" (*Tosephta Sota* 15,8), y en el siglo II el célebre R. Aqiba puso entre quienes no habrían de tomar parte en el mundo futuro "también a los que leen libros extranjeros"

(*Mišnah Sanhedrin* 10,1; cf *Sota* 9, 14). El segundo, sin embargo, el judaísmo helenista, por su misma colocación en la diáspora (occidental), además de emplear habitualmente la lengua griega, sufrió conscientemente en sus más ilustres representantes la influencia de la cultura helenista, mostrándose ecuménicamente abierto, hasta el punto de que Filón de Alejandría hablará un tanto atípicamente del "santísimo Platón" (*Quod omnis probus liber sit* 13); pero desaparecerá definitivamente con los primeros decenios del siglo II, totalmente suplantado por el primero.

La Iglesia de los orígenes estuvo en contacto con estos dos ámbitos del judaísmo de la época y se vio condicionada por ellos. Sobre todo por las relaciones de simbiosis con el judaísmo *palestino* llegó a formarse aquel fenómeno que se llama "judeo-cristianismo". Éste siguió siendo fiel a la *tôrah* de Israel, hasta el punto de que incluso algunos fariseos se adhirieron al movimiento cristiano permaneciendo tales (cf He 5,33-39; 15,5; 21,20), por lo que resulta explicable el *shock* experimentado en la conversión del centurión Cornelio, que prescindía de las leyes rituales (cf ib, 10,14.45; 11,2ss); permaneció fiel al templo y a las oraciones que allí se hacían (cf He 2,46; 3,1; 5,12; 5,20s.25.42); su fe en el inminente retorno de Jesús, Hijo del hombre, mesías y Señor (cf los títulos arcaicos cristológicos en He 3,13-15, que no aparecerán ya a continuación en el NT), parece insertarse en el marco de la esperanza escatológica judía (cf la invocación aramea *Maranathà* en 1Cor 16,22); en él no aparece para nada el interés por una misión entre los paganos. De manera que la primitiva comunidad cristiana de Palestina "no se percibió ni mucho menos como una nueva religión distinta del judaísmo" (J.D.G. Dunn, *Unity,* 239). Elementos de esta actitud es posible observar en la redacción de Mt 5,18-19 sobre el valor insuperable de la "ley"; en la escasa dimensión cristiana de la carta de Santiago y sobre todo en la difamación del apóstol Pablo (cf 2Cor 10-13; Gál 2s), a quien la secta judeocristiana de los ebionitas rechazó como "rebelde contra la ley" (en Ireneo, *Adv. haer.* I, 26,2). Uno de los aspectos que merecerían una atención particularmente profunda es la influencia del judaísmo apocalíptico, en especial sobre / Pablo, tal como podría deducirse de una confrontación entre los conceptos paulinos de "justificación por medio de la fe" y de "misterio" con los textos de Qumrán.

Por lo que se refiere a la corriente *helenista,* cuando el cristianismo salió de las tierras de Palestina, su primer interlocutor siguió siendo el judaísmo; pero esta vez el de la diáspora, cuyas sinagogas visitaban normalmente los misioneros cristianos (cf He 9,20; 13,5; 14,1; 17,1.10; etc.). Realmente, ya en Jerusalén la comunidad cristiana de los comienzos experimentó la presencia de un grupo de convertidos del judaísmo helenista, cuyo mayor exponente fue Esteban (cf He 6,1), acusado de proferir "palabras ofensivas" contra el templo y contra la ley (cf He 6,13-14). Pero será sobre todo en los grandes centros de Antioquía, Corinto y Éfeso donde el mensaje cristiano sufrirá la influencia del judaísmo extrapalestino, cuya sede de mayor prestigio era Alejandría. Pensemos solamente en la indudable influencia de las especulaciones judeo-helenistas sobre la *Sophía* y el *Lógos* de Dios en la formulación de la fe cristológica, especialmente en Pablo y en Juan. Los temas correlativos de la preexistencia y de la misión de Cristo, presentes en estos dos escritores neotestamentarios (cf Rom 1,3; 8,3; Gál 4,4; Jn 1,1.14; etc.), encuentran su preparación más adecuada precisamente en las elaboraciones del judaísmo alejandrino sobre los conceptos de sabiduría y de palabra como hipóstasis divinas (cf Si 24; Sab 9; Filón Alejandrino, *De opificio mundi* 139; *De confusione linguarum* 146).

En conclusión, el cristianismo naciente reprodujo dentro de sí la misma complejidad del judaísmo de la época; con la diferencia de que, mientras en el campo judío se disolvió el elemento helenista, en el campo cristiano el que llegó a sucumbir, aunque de forma gradual, fue más bien el judeo-cristiano (cf, ya en plan polémico, Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios* 10,3: "Es absurdo tener a Jesucristo en los labios y vivir al estilo de los judíos; en efecto, no ha sido el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo el que creyó en el cristianismo"; véase, por el contrario, el tono más conciliador de Clemente Romano, *Ad Corinthios,* passim; pero ya en los años 80 del siglo I el sínodo judío de Yamnia insertó una invocación "contra los nazarenos y los herejes" en la Plegaria de las 18 Bendiciones: cf *Talmud* babil., *Berakôt* 28b-29a). Por eso el cristianismo se desgajará, no sin traumas, de su innegable tronco judío; y no resulta fácil emitir un juicio de valor sobre este hecho, que, desgraciadamente, estuvo en el origen de no pocas incomprensiones y oposiciones, incluso violentas, en los siglos posconstantinianos.

c) *La Iglesia primitiva frente a la cultura grecorromana.* El encuentro con el ambiente pagano grecorromano se reveló históricamente sumamente fecundo. Ya en los escritos del NT, además de las innumerables citas de las Escrituras bíblicas, se encuentran también tres referencias, todas ellas atribuidas a Pablo, a otros tantos escritores griegos: Arato de Soles, *Fenómenos* 5 (siglo III a.C.; en He 17,28: "Porque somos de su linaje"); Menandro, *Taide* fr. 218 (siglo IV a.C.; en 1Cor 15,33: "Las malas compañías corrompen las buenas costumbres"), y Epiménides de Creta, fr.1 (siglo VI a.C.; en Tit 1,12: "Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones y gandules"). Pero la presencia de la cultura helenista en el NT ha de medirse no tanto por las citas explícitas de los autores griegos como más bien por las conexiones objetivas que se encuentran en sus páginas. El problema, en definitiva, se plantea de manera especial para el epistolario paulino (y para todo lo que en Hechos se refiere a Pablo, como el discurso en el Areópago: He 17,22-31); por lo que atañe al cuarto evangelio, el tema del *Lógos* hay que confrontarlo con Heráclito y con el estoicismo. Dejando bien sentado de antemano que se ha de evitar un malentendido bastante difuso, consistente en confundir la influencia del judaísmo helenista con la del helenismo pagano (por lo que algunos desarrollos cristológicos se atribuyen erróneamente al segundo en lugar de al primero), es preciso reconocer que los contactos con la cultura del mundo grecorromano se reducen sustancialmente a tres sectores principales.

En primer lugar, se advierten ciertas afinidades con la filosofía entonces dominante, que era el estoicismo; todos los más ilustres filósofos de la Nueva Stoa (L.A. Séneca, Musonio Rufo, Epicteto, Marco Aurelio) presentan relaciones con algunas ideas del NT, como, por ejemplo, los conceptos de bastarse a sí mismo, que ya habían defendido los cínicos (cf Flp 4,11); de la dignidad humana, inherente también a los esclavos y a las mujeres (cf Gál 3,28); de la relación con las cosas eternas (cf 2Cor 4,17-18); del celibato por una causa superior (cf 1Cor 7,35); del amplio contexto unitario y cósmico en que vive el hombre (cf Ef 4,4-6), y hasta del perdón de las ofensas (cf Lc 23,44).

En segundo lugar, la praxis de los

cultos mistéricos plantea el problema de un influjo eventual sobre el mensaje de la muerte-resurrección de Jesús. Pero en esta materia es preciso ser muy cautos; efectivamente, mientras que el tema de la muerte del dios es bastante marcado (cf Perséfone, Osiris, Adonis, Atis), el de su renacimiento parece bastante problemático (bien sea porque falta un vocabulario específico de resurrección, bien porque las fuentes son bastante tardías y escasas, bien, finalmente, porque en gran medida proceden de la parte cristiana). Es distinto el tema de una participación por parte de los fieles en el destino de la divinidad que se venera; y el lenguaje paulino del morir y resucitar con Cristo podría ser un eco de este trasfondo de las religiones mistéricas, al menos en su nivel expresivo (cf Rom 6,1-5; Col 2, 18), dado que los contenidos son muy divergentes; en particular, el concepto paulino de la comunión sacramental con Cristo (cf 1Cor 10,14-22) solamente puede cotejarse con el dato helenista de la *koinōnía* con el dios cultual en el banquete sagrado (cf especialmente Dionisos), estando este tema totalmente ausente de la tradición bíblica.

En tercer lugar, el culto helenista a los soberanos (que en el siglo I confluía en el culto al emperador) pudo haber influido en cierta terminología cristológica sobre todo en los títulos más honoríficos de "Señor", "Dios", "Salvador" (p.ej., la locución "Dios de Dios", que se encontrará luego en el símbolo niceno-constantinopolitano, está ya presente en la conocida Piedra de Roseta del 196 a.C. en relación con Tolomeo V Epífanes: *OGIS* 90,10). El problema de la llamada helenización del cristianismo interesa sobre todo a los siglos siguientes de la época patrística (cf J. Daniélou, *Message),* pero desborda el marco de nuestra exposición.

d) *Iglesia primitiva y gnosticismo.* Es un capítulo aparte el que se refiere al gnosticismo; puesto que el gnosticismo no se considera actualmente como un fenómeno interno de la Iglesia de los comienzos, sino más bien de origen y de composición bastante diversificados, se plantea también la cuestión de las relaciones que pueden existir entre sus doctrinas y el cristianismo primitivo. No se puede negar racionalmente que se comprueban ciertas afinidades, por ejemplo con el *Corpus Hermeticum* y con los manuscritos coptos de Nag Hammadi. Por poner un ejemplo, podemos citar: la idea del mundo dominado por potencias enemigas (cf 2Cor 4,4; Ef 6,12; Jn 14,30); el vocabulario dualista "luz-tinieblas", "arriba-abajo", "verdad-mentira" (característico de Juan); el concepto de una "venida de Jesús a este mundo" (Juan); la terminología "psíquico-pneumático" para definir dos categorías diversas de personas (cf 1Cor 2,12-15); ciertas tendencias ascético-encratistas (combatidas en 1Tim 4,3); la idea de la resurrección ya realizada (cf 2Tim 2,18); la mención explícita de los "nicolaítas" en Ap 2,6.16. Pero este hecho tiene que considerarse no tanto como expresión de un proto-gnosticismo, sino más bien como manifestación de un pregnosticismo (pueden verse también estos elementos gnostizantes tanto en Qumrán como en Filón de Alejandría), dado que este movimiento, aunque con matices muy diversos, sólo se impondrá de forma muy llamativa y sistemática en los siguientes siglos II y III. De todas formas, se percibe que el NT tampoco es extraño a todo este complejo fenómeno cultural de la antigüedad tardía (aunque de hecho se ponga en alternativa contra él).

III. CONSIDERACIONES FINALES. Así pues, la revelación bíblica no solamente es progresiva, sino que sobre todo no se lleva a cabo en una tierra de nadie, no se realiza en un mundo etéreo, no recorre un camino aséptico y aislado. Al contrario, "encuentra sus delicias con los hijos de los hombres" (Prov 8,31), manifestando así aquella "incalculable sabiduría de Dios" (Ef 3,10) que el Señor "derramó sobre todas sus obras, sobre toda carne con generosidad" (Si 1,7s). La ley bíblica es que Dios, precisamente para manifestar su *philanthrōpía* (Tit 3,4), interviene "continuamente para reedificar humanamente al hombre" (G. Ungaretti, *Mio fiume anche tu* 3,9-10). Hay, por consiguiente, mil hilos que atan la palabra de Dios a las palabras de los hombres dentro de una mutua compenetración, de tal manera que no siempre resulta fácil desligar la una de las otras con una indiscutible precisión.

Por eso mismo se comprende que sea sumamente difícil, aunque ineludible y precioso, el trabajo de la / hermenéutica bíblica. Efectivamente, está en juego la distinción entre la variable de las culturas y la constante del mensaje divino. Por ejemplo, cabe muy bien preguntarse: ¿Hasta qué punto el fuego inextinguible de la gehenna (cf Mc 9,48) o la imposición del velo o las mujeres (cf 1Cor 11,2-16) pertenecen al patrimonio irrenunciable de la revelación, y no más bien a sus condicionamientos culturales? En el campo católico, incluso el magisterio eclesiástico es consciente de la complejidad del fenómeno, dado que sus pronunciamientos autoritativos sobre determinados textos bíblicos se cuentan con los dedos de la mano.

En cualquier caso es preciso dar razón de una paradoja típica, según la cual las personas-acontecimientos-lenguajes históricamente contingentes son portadores de un mensaje trascendente y absoluto. Lo cierto es que las culturas pasan (Isaías 40,8 diría que "la hierba se seca, la flor se marchita"; y Pablo en 2Cor 4,7 habla de "vasijas de barro", que no son ciertamente irrompibles), "pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre" (Is 40,8); sin embargo, esta palabra sigue estando indeleblemente caracterizada por sus repetidas inculturaciones. Hablando en lenguaje escolástico, hemos de decir que, si las culturas son sólo un *quo,* lo cierto es que el *quod* de la revelación llega hasta el hombre siempre y solamente pasando por su mediación; y la cultura no está con la palabra de Dios en una relación de mera extrinsecidad, sino de mutua contaminación. De aquí a hablar de sincretismo en sentido nivelador hay mucho que recorrer; hoy vemos perfectamente que no tienen nada que hacer las posturas de comienzo de siglo, las llamadas del movimiento *Bibel und Babel* (que querían explicar todo el AT sobre la base de una comparación con las culturas mesopotámicas) y de la *Religionsgeschichtliche Schule* (que pretendía resolver el NT en una óptica totalmente helenista). En efecto, en este punto habría que recordar la constante preocupación interna de la misma Biblia por salvaguardar en todas las ocasiones su propia identidad original; pensemos, por ejemplo, en la insistente y hasta violenta predicación de los profetas en contra de la idolatría, o en las advertencias paulinas de no conformarse con los esquemas de este mundo (aun cuando, de todas formas, estas mismas intervenciones están condicionadas por los lenguajes de la época, respectivamente deuteronomista y apocalíptico).

Pero es posible deducir con claridad dos consecuencias, al mismo tiempo diversas y complementarias. En primer lugar, resultan evidentes en la Biblia el valor y la dignidad de las culturas humanas, puesto que ellas han sido de hecho capaces de

servir de sostén y de vehículo a la palabra de Dios. Esto significa que hay en ellas algo altamente positivo y noble ya a nivel nativo; según la ley del injerto, tiene que haber cierta homogeneidad entre una planta y la otra para que la una pueda influir en la otra sin recurrir en un rechazo. Por eso mismo el Vaticano II proclama que los cristianos "se alegran de descubrir y están dispuestos a respetar aquellos gérmenes del Verbo que se esconden en las tradiciones nacionales y religiosas de los otros" (AG 11). En segundo lugar, es inevitable reconocer la relatividad histórica de las culturas, sometidas como están a evolución y a cambios intensos, según lo demuestra su misma pluralidad. En este sentido son espejo del hombre, al que Dios ha creado no monocorde, sino sumamente variado, a imagen de su propia plenitud de posibilidades. Por eso, parafraseando un texto paulino, es posible decir que "la palabra de Dios no está encadenada" (2Tim 2,9) a una sola cultura, sino que corre libremente (cf 2Tes 3,1), realizando siempre aquello para lo que ha sido mandada (cf Is 55,11).

BIBL.: AA.VV., *Inculturazione della fede*, Dehoniane, Nápoles 1981; BAGATTI B., *Alle origini della Chiesa* I. *Le comunità giudeocristiane*, Libr. Editr. Vatic., Ciudad del Vaticano 1981; BOMAN T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1965⁴; BRYCE G.E., *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Bucknel University Press, Lewisburg-Londres 1979; BUZZETTI C., *La Biblia y sus transformaciones*, Verbo Divino, Estella 1986; CHARLES P., *Missiologie et acculturation*, en "NRT" 75 (1953) 15-32; DANIÉLOU J., *Message évangelique et culture hellénistique*, Desclée, París 1958; ID, *Théologie du Judéo-Christianisme*, ib, 1958; DUNN J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of earliest Christianity*, SCM Press, Londres 1977, 235-366; Editorial, *Il problema dell'inculturazione oggi*, en "Civiltà Cattolica" (1978/IV) 313-322; FESTUGIÈRE A.J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Gabalda, París 1982²; GALEOTA G., *Chiesa e inculturazione*, en *Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici*, Herder, Roma 1979, 99-120; GORDON C.H., *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, The Norton Library, Nueva York 1965; HEIDEL A., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, The University of Chicago Press, Chicago 1949²; HENGEL M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr.*, JCB Mohr, Tubinga 1973²; ID, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Paideia, Brescia 1981; HENNINGER J., *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite*, Gabalda, París 1975; HESSEN J., *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, E. Reinhardt Verlag, Munich 1962²; HOLZNER J., *San Paolo e la storia delle religioni*, Ed. Paoline, Roma 1983²; HUGEDÉ N., *Saint Paul et la culture grecque*, Labor et Fides, Ginebra-París 1966; KINET D., *Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umvelt des Alten Testamentes*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981; KÖNIG F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964; KLUCKHOHN C., KROEBER A.L., *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bolonia 1972; KROEBER A.L., *La natura della cultura*, Il Mulino, Bolonia 1974; MAGLI I., *Introduzione all'antropologia culturale. Storia, aspetti e problemi della teoria della cultura*, Laterza, Bari 1984²; MCCARTHY D., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Biblical Institute Press, Roma 1978 (edición renovada); MCNAMARA M., *Palestinian Judaism and the New Testament*, Michael Grazier, Wilmington 1983; PENNA R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Dehoniane, Bolonia 1986²; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979*, LDC, Turín 1981 (=dieciséis contribuciones de otros tantos biblistas sobre diversos aspectos del problema, en varias lenguas); ROEST CROLLINS A.A., *What is so New about Inculturation? A Concept and its Implications*, en "Greg" 59 (1978) 721-737; SHADEK Sh., *Iranian Influence on Judaism: first century B.C.E. to second century C.E.*, en DAVIES W.D., FINKELSTEIN L., *The Cambridge History of Judaism* I. *Introduction; The Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 308-325; STRACK H.L., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* I-VI, C.H. Beck, Munich 1924-1928, 1965⁴; *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* I-VI, E.J. Brill, Leiden 1970-1980 (a cargo de H.D. Betz, G. Delling, W.C. van Unnik); TRÖGER K.W., *Gnosis und Neues Testament*, Gerd Mohn, Berlín, RDA, 1973; TULLIO-ALTAN C., *Cultura*, en *Enciclopedia Europea* III, Garzanti, Milán 1977, 954-957; TYLOR E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, Londres 1871; VERMÈS G., *Jesús, el judío*, Barcelona 1984³; WEDDERBURN A.J.M., LOGAN A.H.B. (eds.), *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Prof. Robert McL. Wilson*, T. and T. Clark, Edimburgo 1983; XELLA P., *Gli antenati di Dio: miti e riti di Canaan*, Essedue, Verona 1982.

R. Penna

D

DANIEL

SUMARIO: I. *El libro.* II. *Primera parte: Episodios de la vida de Daniel:* 1. Daniel y sus compañeros; 2. Daniel y la estatua con pies de barro; 3. Daniel no adora la estatua de oro; 4. El gran árbol cortado; 5. "Mené, Teqel, Parsín"; 6. Daniel en el foso de los leones. III. *Segunda parte: Las visiones de Daniel:* 1. Las cuatro bestias que suben del mar; 2. El carnero y el macho cabrío; 3. Las setenta semanas y la nueva era; 4. La resurrección. IV. *El apéndice.* V. *El autor.* VI. *El mensaje del libro.* VII. *El "Hijo de hombre".*

I. EL LIBRO. Daniel (en hebreo *Daniyy'el*, "Dios juzga" o bien "Dios es mi juez") es un nombre que llevan varias personas, entre las cuales la más conocida es el protagonista del libro profético homónimo. El libro consta de doce capítulos: los seis primeros representan la sección narrativa, y cuentan algunos episodios de la vida de Daniel y de sus compañeros. Como el libro de Esdras, también éste está escrito en dos lenguas: en hebreo están los trozos 1,1-2,4 y 8,1-12,13; en arameo están 2,4b-7,28; pero nuestro texto tiene además un apéndice en griego (cc. 13-14).

II. PRIMERA PARTE: EPISODIOS DE LA VIDA DE DANIEL (cc. 1-6). 1. DANIEL Y SUS COMPAÑEROS. En el tercer año del reinado de Joaquín, rey de Judá, es decir, en el 605 a.C., Nabucodonosor llegó a Jerusalén, la conquistó y se llevó a varios jóvenes hebreos para que se instruyeran en las letras y en la lengua de los caldeos, con la intención de tenerlos luego a su servicio, después de tres años de preparación. Pero cuatro de estos jóvenes, es decir, Daniel, Ananías, Misael y Azarías, se negaron a comer de los alimentos enviados del palacio real y pidieron al jefe de los eunucos que les diera de comer sólo agua y legumbres. Aun temiendo que esa alimentación no fuera suficiente para su desarrollo armónico, se les concedió el favor que habían solicitado, y después de diez días su aspecto resultó que era mejor que el de los otros jóvenes. Hasta aquí el capítulo 1.

La obra se presenta como un escrito sobre Daniel y sus compañeros deportados a Babilonia por Nabucodonosor en el año 605, pero ya en la época de Orígenes se dieron cuenta de que la narración no tenía que entenderse tan llanamente. Son muchas las dificultades históricas: las fechas del libro no concuerdan entre sí, ni tampoco con aquella parte de la historia que conocemos. Se tiene la franca impresión de que incluso el comienzo del libro no siente ninguna preocupación por la historia: Baltasar (c. 4) no fue hijo de Nabucodonosor, sino de Nabónides, y no tuvo nunca el título de "rey"; Darío de Media es desconocido en toda la historia.

Así pues, el autor escribió en un período relativamente reciente respecto a la época en la que quiso en-

marcar sus propios personajes y no tiene ninguna intención histórica; no pretendía transmitir sucesos del pasado, a pesar del aparente esmero que pone en algunos datos cronológicos. Por eso, la distinción entre los datos históricos (que en realidad son siempre discutibles y dejan mucho lugar a dudas) y los ficticios no aporta ninguna ayuda a la interpretación de cada uno de los relatos, que, por el contrario, tienen que ser valorados dentro del marco querido por el autor, sin apartar la mirada del objetivo de la obra y del período concreto de su composición. Los cuatro jóvenes, una vez pasado el período de preparación, son introducidos en la corte y forman parte de la categoría de "sabios", que son interrogados en cada una de las cuestiones relativas a la sabiduría y a la doctrina. Y Daniel destacaba sobre todos los demás.

2. DANIEL Y LA ESTATUA CON PIES DE BARRO. En el capítulo 2 se habla de la ocasión que se le ofreció a Daniel de mostrar la sabiduría que le había dado Dios. El rey Nabucodonosor tiene un sueño, del que recuerda sólo su aspecto enigmático, pero sin detalle alguno, y les pide a sus sabios que le refieran tanto el sueño como su interpretación, so pena de muerte. Daniel obtiene de Dios todo lo que exige el rey: el sueño tenía por objeto una estatua colosal, con cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro, los pies parte de hierro y parte de arcilla; una piedra alcanzó a la estatua en los pies de hierro y arcilla y los pulverizó, la estatua entera se hizo pedazos y quedó convertida en un polvo finísimo que se llevó el viento; a su vez, la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una montaña enorme, que llenó toda la tierra. Después de recordar el sueño, el rey escuchó con atención a Daniel, que le dio la explicación del mismo, trazando proféticamente la línea de todo lo que habría de ocurrir después de Nabucodonosor. En cuanto a la piedra que había golpeado la estatua, su significado es claro: "El Dios del cielo hará surgir un imperio que jamás será destruido y cuya soberanía no pasará a otro pueblo" (2,44).

El rey recompensa a Daniel, poniéndole al frente de todos sus sabios. En la Biblia los sueños han sido siempre canales de comunicaciones divinas: así ocurrió con / Abrahán (Gén 15,12). con Abimélek (Gén 20,2), con / Jacob (Gén 28,10), con José (Gén 37,5), con los compañeros de la cárcel de José (Gén 40,5), con el faraón (Gén 41,1), con / Samuel (1Sam 3,2), con Salomón (1Re 3,5), etc., y de nuevo con Daniel en los capítulos 4 y 7.

En la interpretación del sueño de la estatua derribada por una piedra se presenta la sucesión de los reinos neobabilonio, meda, persa y grecorromano. La piedra representa el reino celestial suscitado por Dios, es decir, el reino mesiánico.

3. DANIEL NO ADORA LA ESTATUA DE ORO. Dan 3,1-33 adquiere un desarrollo dramático. Nabucodonosor hizo erigir una gran estatua de oro, envió a sus emisarios a todas las provincias para que las autoridades acudieran a la inauguración y a la adoración de la misma en medio de una gran fiesta del pueblo. Estaban presentes Daniel y sus compañeros, pero no se postraron ni adoraron la estatua. Denunciados, fueron encerrados por orden del rey en un horno encendido: "Si nuestro Dios, a quien nosotros veneramos, quiere librarnos del ardiente horno de fuego y de tus manos, oh rey, nos librará. Pero si no nos librase, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu dios ni adoraremos la estatua de oro que has levantado" (3,17). El fuego no les hizo daño alguno, sino que "andaban entre las llamas alabando a Dios" (3,24).

En este punto el texto griego introduce una larga inserción deuterocanónica que no tiene correspondencia en el texto hebreo: primero el cántico de Azarías (3,25-45), luego el de los otros tres (3,51-99). El rey, después de haber comprobado el milagro, los manda sacar, bendice a su Dios y aumenta su prestigio en la corte. Estos dos himnos, que no tienen ninguna inspiración especial, sino que son una repetición monótona de motivos idénticos, demuestran la fe inquebrantable de estos jóvenes (que es lo que le interesaba al autor). El añadido deuterocanónico aporta muy poco o casi nada a la sustancia del texto hebreo, a pesar de la longitud de los dos cánticos.

4. EL GRAN ÁRBOL CORTADO. En Dan 4,1-34 (correspondiente en el texto hebreo a 3,31-4,34) encontramos una de las narraciones más singulares. El rey Nabucodonosor sueña con un árbol de tamaño extraordinario y sumamente hermoso en el centro de la tierra; pero mientras está contemplando el árbol, un ángel ordena cortarlo, dejar el tronco con las raíces, atarlo con cadenas y transformarlo en animal. Los demás sabios intentaron inútilmente descifrar el sentido del sueño. Finalmente, Daniel dio la interpretación: el árbol grande y poderoso es el mismo rey Nabucodonosor; el corte significa que se verá echado de en medio de los hombres; el tronco, las raíces y el animal significan que él tendrá que vivir con los animales, comerá hierba y habitará con las bestias del campo hasta que reconozca que el Altísimo es el soberano de todos los reinos: "A ti te hablo, Nabucodonosor..." (4,28). Así sucedió, y duró hasta que el rey alabó y glorificó al "rey del cielo, que vive eternamente".

Este capítulo tiene un paralelo singular independiente en un manuscrito de Qumrán, llamado *Oración de Nabónides* (o *Nabunai):* 4Q Pr Nab. Este texto de Qumrán ofrece noticias más concretas sobre la enfermedad y la curación; es probable que el escritor de Qumrán haya bebido en la misma fuente, oral o escrita, que el autor de nuestro libro. Atacado por una enfermedad, el rey tuvo que alejarse durante siete años de sus súbditos, hasta que, curado milagrosamente, proclamó por escrito la gloria del Dios altísimo y los prodigios que se habían realizado en él; así el texto sagrado. Y el texto de Qumrán: el rey, atacado por "una inflamación maligna, se vio relegado lejos, en Teima (oasis de la Arabia, en la ruta de las caravanas), en donde rezó insistentemente a los dioses; pero luego fue curado por el Dios altísimo por intercesión de un exorcista hebreo", uno de los desterrados de Babilonia. Este hecho de la vida de Nabónides es narrado también sustancialmente por una inscripción y una estela. El cambio, por parte de Daniel, de Nabunai en Nabucodonosor es intencional y corresponde al género literario del libro. Es históricamente cierto que Nabunai vivió varios años en el oasis de Teima, lejos de la capital; que fue considerado como loco —quizá lo era de verdad—, y fue sustituido por el príncipe heredero Baltasar (555-539).

5. "MENÉ, TEQEL, PARSÍN". El capítulo 5 narra otra visión extraordinaria, esta vez no ya de Nabucodonosor, sino del lugarteniente de Nabunai, es decir, su hijo Baltasar (o Belsahzar, según las tradiciones). Éste organizó un banquete, al que hizo llevar los vasos sagrados traídos por Nabucodonosor del templo de Jerusalén. Durante el banquete apareció una mano, que trazó sobre la pared un escrito misterioso: "Mené,

Teqel, Parsín", que nadie logró interpretar. Se acordaron entonces de Daniel, que lo leyó y dio su significado. El rey ordenó que le dieran la tercera parte del reino, pero aquella misma noche el rey fue depuesto y ocupó su trono Darío de Media. Las tres palabras misteriosas no son más que los nombres de tres medidas o monedas comunes en el antiguo medio Oriente: la mina, el siclo, la media mina. Pero este significado obvio escondía el significado misterioso que había captado el profeta y que el lector moderno sólo puede comprender mirando el original arameo; así *mené* esconde la expresión aramea *meneh elaha:* "Dios ha medido"; *teqel* esconde *tekilta*, "has sido pesado"; *parsín* esconde *perîsat*, "ha sido dividido". El significado profundo lo da, naturalmente, el profeta y el contexto.

6. DANIEL EN EL FOSO DE LOS LEONES. El último capítulo de la primera parte del libro (6,1-29) nos presenta a Daniel en el foso de los leones. Darío dividió el reino en 120 satrapías, confiándole una a Daniel, que se destacaba sobre todos "por estar dotado de un espíritu superior" (6,4). Los demás sátrapas conspiraron contra él, y no hallaron mejor medio que convencer al rey para que ordenase que durante treinta días ningún súbdito dirigiese plegarias y adorase a otros dioses más que a él, el soberano, y que cualquiera que desobedeciese dicha orden fuera arrojado al foso de los leones. Daniel, que tenía las ventanas de su cuarto superior en dirección a Jerusalén, se arrodillaba tres veces al día y desde allí rezaba "a su Dios". Así pues, lo acusaron ante el rey (debidamente advertido de que las costumbres de la corte no le permitían cambiar un decreto ya firmado). Daniel fue encerrado en un foso de leones, con gran pena del rey. Pero después de comprobar que las fieras no atacaban al profeta, ordenó que fueran encerrados en el foso sus detractores con sus familias, decretando finalmente que por todo el reino se temiese al "Dios de Daniel". De este modo, la absoluta fidelidad religiosa de Daniel indujo al propio soberano a una gran profesión de fe.

III. SEGUNDA PARTE: LAS VISIONES DE DANIEL (cc. 7-12). Esta parte consta de cuatro visiones; exceptuando la primera y la cuarta (introducidas en tercera persona), las otras dos se narran en primera persona.

1. LAS CUATRO BESTIAS QUE SUBEN DEL MAR. La primera visión se narra en 7,1-38. Daniel ve subir desde el mar cuatro bestias: la primera es semejante a un león con alas de águila; la segunda es como un oso; la tercera tiene cuatro alas y cuatro cabezas; la cuarta es un ser espantoso, distinto de las anteriores y dotado de diez cuernos. Pero he aquí que se reúne la asamblea celestial, presidida por el "anciano" (lit., "antiguo de días"), o sea, Dios. Es matada la cuarta bestia, y el reino se le da a "uno como un hijo de hombre", que ha venido de las nubes del cielo. Daniel pregunta el significado de la visión al ángel Gabriel: las cuatro bestias representan cuatro reinos; los diez cuernos representan diez reyes; el cuerno más pequeño surgirá y oprimirá a los "santos del Altísimo"; finalmente llegará el juicio y los "santos del Altísimo" recibirán el reino.

2. EL CARNERO Y EL MACHO CABRÍO. En la segunda visión (8,1-27) el profeta es trasladado en visión cerca de la ciudad de Susa, a orillas del río Ulay, y ve un carnero con dos cuernos, que se pone a luchar contra un macho cabrío, que tiene un solo cuerno, que ha llegado corriendo de Occidente; la victoria sonríe al macho

cabrío. Pero pronto su cuerno se rompe y en su lugar surgen otros cuatro. De uno de ellos surge otro "cuerno pequeño", que se subleva contra Dios y contra sus fieles, aboliendo el culto; Daniel oye a un "santo" hablando con otro "santo", asegurándole que la acción del cuerno pequeño no durará más de dos mil trescientas tardes-mañanas (mil ciento cincuenta días: Dan 8,14). El ángel Gabriel explica la visión: el carnero con dos cuernos es el imperio de los medos y los persas; el macho cabrío es el imperio macedónico; el cuerno único es Alejandro Magno; los cuatro cuernos que brotaron luego son sus sucesores (los diadocos); el "cuerno pequeño", descendiente de uno de ellos, representa a los seléucidas (que prosperan durante cierto tiempo, pero que luego son exterminados).

3. LAS SETENTA SEMANAS Y LA NUEVA ERA. La tercera visión es escasa en elementos visuales, pero muy rica en contenido profético (9,1-27). Daniel estaba reflexionando sobre la duración de las ruinas de Jerusalén y se preguntaba cuándo habría de cumplirse el tiempo anunciado por el profeta Jeremías con las palabras: "Al cabo de estos setenta años yo castigaré al rey de Babilonia y a aquella nación... Cuando terminen los setenta años concedidos a Babilonia, yo me ocuparé de vosotros y cumpliré en vosotros mi promesa" (Jer 25,12; 29,10), desahogando sus penas con una fervorosa oración. Entonces un ángel le reveló que se trataba de setenta semanas de años (cuatrocientos noventa años); luego despuntará la nueva era para Israel. El ángel le da a conocer además otros acontecimientos: después de las setenta semanas "matarán a un ungido inocente. La ciudad y el santuario serán destruidos por un príncipe que ha de venir... Hará un pacto firme con mucha gente... Pondrá fin a los sacrificios y a las ofrendas..." (9,26-27).

4. LA RESURRECCIÓN. En la cuarta y última visión (cc. 10-11), por medio de un ángel que vence la oposición de otro ángel, el profeta recibe la revelación de los acontecimientos más importantes sucedidos entre el reinado de Ciro y la llegada de la nueva era: después de Ciro de Persia habrá todavía tres reyes; el último de ellos será vencido por un poderoso rey griego (Alejandro Magno), cuyo reino será dividido a continuación en cuatro partes; seguirán los problemas entre los Tolomeos y los seléucidas, con la maldad y la impiedad de Antíoco IV y su fin. Esta parte extraordinaria termina con expectativas nuevas en relación con el estilo de los profetas, y nuevas además en sus contenidos: por primera vez en el AT se anuncia claramente la resurrección para algunos ("Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán... Los sabios brillarán entonces... como las estrellas por toda la eternidad": 12,2-3). De esta manera el autor de tantas visiones abre una puerta a la última esperanza de los buenos que perseveren hasta el fin: "Muchos serán acrisolados, purificados y blanqueados; los criminales continuarán cometiendo crímenes; ninguno de ellos comprenderá nada; los sabios, en cambio, comprenderán... Y tú, vete a descansar; te levantarás para recibir tu suerte al final de los días" (21,10-13).

IV. EL APÉNDICE. El libro termina con un célebre apéndice en lengua griega, que es por tanto deuterocanónico (es decir, no se lee en la Biblia hebrea), como los himnos con los que ya nos encontramos en el capítulo 3. Se trata de dos narraciones, en las que el profeta Daniel figura como protagonista.

La primera narración (13,1-64) es

la historia de Susana. Mujer agraciada y rica, esposa de un tal Joaquín, estaba un día bañándose en la piscina de su jardín. La espiaban dos ancianos enamorados de ella. Entretanto, ella envió a casa a las criadas que la acompañaban para que le trajeran perfumes, y se quedó sola; se aprovecharon entonces los dos mirones diciéndole: "Consiente y acuéstate con nosotros; si no lo haces..." La denunciaron diciendo que era una mujer infiel y la acusaron de haberse entregado a un jovenzuelo en ausencia de las criadas. Se celebró entonces el proceso: por una parte la acusada, Susana, que se proclamaba inocente; por otra, los dos ancianos que atestiguaban contra ella... Pero en medio se puso Daniel. Interrogados por separado, los dos ancianos cayeron en contradicciones. De este modo la asamblea del pueblo hizo con ellos lo que intentaban hacer con la mujer, esto es, los apedrearon.

La segunda narración es la historia del dios Bel, adorado por los babilonios (14,1-22). Durante el reinado de "Ciro el Persa", Daniel quiso probar al rey y al pueblo que aquella estatua tan venerada y que se decía que devoraba las ofrendas que le presentaban era en realidad un engaño. Una tarde hizo sellar las puertas, y por la mañana fue con el rey a ver lo que había sucedido. Descubrieron que los sellos estaban intactos; las ofrendas habían desaparecido, pero siguiendo las huellas que habían quedado sobre la ceniza que Daniel había hecho esparcir por el suelo, se dieron cuenta de que habían pasado los sacerdotes y otras personas. El rey los hizo matar y, por orden suya, Daniel destruyó la estatua del dios Bel y su templo. En este mismo contexto leemos también otra narración. Los babilonios adoraban a un gran dragón vivo, y el rey invitó a Daniel a adorarlo igualmente; pero el profeta preparó unas bolas cocidas de pez, grasa y pelos, se las arrojó a las fauces hambrientas del dragón y éste reventó. El rey tuvo que ceder a las quejas indignadas del pueblo: Daniel fue arrojado a un foso de leones voraces. El Señor le envió al profeta / Habacuc con la comida que había preparado para los segadores, mientras que los leones se acostaban a su alrededor sin tocarlo. Al día siguiente el rey liberó a Daniel e hizo una solemne profesión de fe en su Dios.

V. EL AUTOR. La obra se presenta como escrita por un tal Daniel deportado a Babilonia, pero ya en la antigüedad se le asignaba una fecha de composición en torno al siglo II a.C. La crítica moderna y contemporánea no está de acuerdo sobre la fecha de composición y sobre la unidad o pluralidad de autores. Cada vez encuentra más seguidores la opinión según la cual, aunque haya que poner la fecha de composición a comienzos del período de los Macabeos, es muy probable que el material sea bastante más antiguo. La génesis del libro se puede hoy configurar con mucha probabilidad de este modo. Un hebreo, que es para nosotros totalmente anónimo, tenía dos grupos principales de material, con los que formó nuestro libro poco después del año 167. Una parte de este material hablaba de las peripecias de Daniel y de sus tres compañeros en las cortes de Babilonia, de Media y de Persia, así como del don de interpretación de sueños que tenía Daniel, en relación todos ellos con el fin de la cautividad y del mundo pagano. Una parte de este material contenía informes que tenían el aspecto de anticipación de acontecimientos futuros, que luego resultaron ser verdaderas profecías, para las que el autor se sirvió de elementos mitológicos, así como de expresiones y reformulaciones históricas veterotestamentarias. De allí se derivaron dos series paralelas: en la primera el autor-recopilador narra las aventuras de Daniel y de sus compañeros en tiempos de Nabucodonosor, Baltasar, Darío y Ciro; en la segunda (con la cual se une el sueño de Nabucodonosor, c. 2) narra las visiones que tuvo Daniel bajo Baltasar, Darío y Ciro. En estas dos partes el objetivo principal del autor es consolarse y confortarse a sí mismo y a sus contemporáneos en medio del peligro tan grave que corrían su fe y todo el judaísmo bajo la persecución de Antíoco IV Epífanes (175-163). En los capítulos 1-6 se subraya cómo la adhesión a la fe de los padres es recompensada por Dios con la salvación; en estos primeros capítulos no se percibe ninguna alusión directa al peligro concreto de la época, mientras que en los capítulos 7-12 son explícitas las referencias y se indica con claridad el fin inminente.

Si son justas las líneas fundamentales de esta reconstrucción, los capítulos 1-12 constituirían una obra unitaria, recopilada según un plan establecido de antemano por un solo autor a partir de un material muy antiguo. Los procedimientos literarios y el pensamiento son iguales en ambas partes y no hay ningún argumento válido que vaya en contra de la composición del libro en la época de Antíoco IV Epífanes.

VI. EL MENSAJE DEL LIBRO. El autor no fue promotor de la sublevación de los Macabeos, y si le aportó algo, fue en contra de su voluntad. La actitud que mantuvo Daniel no fue la lucha armada, sino la esperanza llena de confianza, la paciencia llevada hasta el martirio. Es a los mártires, "testigos" de su dominio soberano sobre la historia, a quienes Dios reserva la resurrección. La sublevación de los Macabeos fue solamente un momento transitorio (11,33-34). La eliminación del opresor y del mal sólo ha de esperarse para el autor de un milagro de Dios, sin ninguna intervención humana (2,44-45; 8,25). Por eso no hay que buscar a su autor entre los héroes de la independencia, sino entre los piadosos *(ḥasîdîm)* que sostuvieron el movimiento macabeo hasta la paz de Lisias (en el año 153) y dejaron luego que los asmoneos conquistasen, sin su participación, la independencia de la nación.

El libro de Daniel, tal como nos ha llegado, tiene detalles muy singulares que lo diferencian de todos los demás libros proféticos. La exposición literaria tiene el mérito de la claridad y de la sencillez que encontramos en las mejores páginas narrativas de la Biblia. Pero hay algo mucho más importante: Daniel marca el final del profetismo y el acta de nacimiento de la apocalíptica. En efecto, su libro expresa el cambio realizado en el pensamiento israelita como consecuencia del cambio de los tiempos: la / apocalíptica es un género al que pertenecen numerosas obras judías no inspiradas, compuestas entre el siglo III a.C. y el siglo II d.C., con la finalidad de preparar desde cerca la renovación del mundo cuya espera habían difundido las antiguas profecías y las tradiciones populares. Por consiguiente, presentan un cuadro del pasado en donde la historia se muestra como el desarrollo de un designio divino, y un cuadro del futuro en donde se afirma sobre todo la intervención de Dios para establecer la justicia. Estos libros debieron estar reservados a círculos de iniciados: también Daniel, como por otra parte Ez, pertenecen en cierta medida a este género de libros. Daniel ve desarrollarse todas las cosas de la tierra dirigidas por hilos que bajan de arriba: la salvación que anuncia tiene que realizarse en la tierra entre los hombres renovados en la fe.

En este anuncio de renovación de la humanidad se sitúa el centro del

pensamiento y del significado religioso de Daniel. En Daniel se convierten en medio ordinario de revelación las actitudes escatológicas que se perciben ya en Is (7,16; cc. 24-27), en Jer (28,16s) y especialmente en Ez, y también de vez en cuando en Jl y Zac. Por eso en él se alimentan la escatología judía posterior, las cartas de san Pablo a los / Tesalonicenses, el / Apocalipsis de san Juan y a continuación toda la escatología cristiana.

Las preocupaciones ideológicas y culturales que determinaron semejante interés aparecen en Oriente en los últimos siglos precristianos desde Persia hasta Egipto; pero realmente en el libro de Daniel estas preocupaciones pueden explicarse como un desarrollo interno de la anterior cultura judeo-bíblica, estimulada por la evolución de la historia; en Dan todo sigue siendo judío. He aquí algunos ejemplos que representan la documentación más antigua (o una de las más antiguas) de prácticas judías; la escrupulosa observancia de las leyes alimenticias (1,8ss), el valor de la / oración (en contraste con las artes mágicas: 2,17ss), las limosnas y las buenas obras (4,24), los tres tiempos de la oración diaria en dirección a Jerusalén (6,11), la oración junto a una corriente de agua (8,2), la preparación para una revelación divina por medio de la mortificación (10,3), los tipos de "bendiciones" que fueron luego tan comunes en la piedad judía (2,20ss; 3,33ss; 4,31ss; 6,27s), la oración larga por el estilo de la que caracterizará luego a las oraciones sinagogales (c. 9), la sucesión continua —en la segunda parte— entre la oración y la revelación, y, finalmente, la intervención continuada de un ángel "intérprete", que pasó a ser luego un personaje ordinario en la apocalíptica.

Dan es además el resultado de las especulaciones y de la pasión religiosa en busca de una explicación de la vida, que parte de los presupuestos de la revelación anterior. En esta línea es precioso el texto que revela el esfuerzo en este sentido: "Yo, Daniel, me puse a estudiar en los libros..." (9,2); de aquí el rasgo característico de la apocalíptica, que centra su atención en el empeño por comprender el mundo escondido del más allá y del futuro, y la distinción entre este mundo y el otro, dos nociones que establecen los conceptos de "reino del mundo" y de "reino de Dios" en mutua oposición. De estas reflexiones, Dan saca la convicción de que la salvación es imposible de alcanzar; ni siquiera el "pueblo de Dios" puede alcanzarla con la fe ni aun con el martirio; solamente Dios puede darla. He aquí entonces el contexto de su pensamiento profundo: el campo de acción de Dios está más allá de los confines de este mundo, más allá de los confines de la vida del individuo, en las generaciones y en los siglos futuros.

La espera del fin está presente en todo el libro; pero el cumplimiento se realizará en un lapso de tiempo que abarca toda la duración de la humanidad, de forma que los momentos de la historia humana se convierten en momentos de un proyecto divino en el plano de la eternidad; pasado, presente y futuro se convierten en una profecía, ya que Dan lo ve todo a la luz de Dios. En esta visión temporal y extratemporal el autor manifiesta el sentido profundo que tiene de la historia, y de este contexto concreto se derivan los dos versículos sobre la resurrección de los muertos (12,2-3).

VII. EL "HIJO DE HOMBRE". Hay una expresión de Dan especialmente vinculada al NT: "hijo de hombre" [/ Apocalíptica IV, 4]. Se lee también en otro lugar del AT (cf Sal 8,5), y muy frecuentemente en Ez, en donde equivale simplemente a "hombre". En Dan el sentido es distinto. Para presentar en concreto la sucesión de los reinos terrenos que habrán de derrumbarse cediendo su sitio al reino de Dios, el profeta describe las cuatro bestias que surgen del mar y que se ven privadas de su poder apenas comparecen ante el tribunal de Dios (representado como un anciano, "un antiguo de días"); llega entonces, sobre las nubes del cielo, como un "hijo de hombre" (7,13), que avanza hasta el tribunal de Dios, del que recibe la realeza universal. Puesto que son "los santos del Altísimo" los que reciben el reino (7,18. 22.27), es probable que el "hijo de hombre" represente precisamente a este pueblo de los santos. Como ocurre con los jefes de los demás pueblos, así también este "hijo de hombre" puede ser que represente, como cabeza, al pueblo santo, al que se dará el reino eterno, participación del reino de Dios. Las cualidades que se le atribuyen al "hijo de hombre" superan a las del mesías, hijo de David, ya que todo el contexto lo sitúa en relación con lo divino y acentúa su trascendencia. La tradición apocalíptica judía y cristiana tomó esta figura (no la de Ez) del hijo de hombre y la interpretó de forma estrictamente individual. Así, por ejemplo, en el *Libro de Henoc* (en las llamadas "Parábolas") y en el *IV Libro de Esdras* (y aquí los textos revelan sin duda una mano judeo-cristiana); también en la literatura rabínica se observan huellas de esta tradición. Con esta figura se relaciona igualmente la expresión, aparentemente singular, con que Jesús solía designarse a sí mismo, sobre todo en contextos de la pasión y con ella se identificó en el momento solemne en que respondió al sumo sacerdote que, apelando a Dios, lo conjuró a responder si era el Mesías: "Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre..." (Mt 26,64).

BIBL.: Alonso Schökel L., Sicre Díaz J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1223-1308; Bernini G., *Daniele*, Ed. Paoline, Roma 1984³; Coppens J., *Le livre de Daniel et ses problèmes*, en "ETL" 56 (1980) 1-9; Delcor, *Le livre de Daniel*, París 1971; Ginsberg H.L., *Studies in the book of Daniel*, Nueva York 1984; Hartman L.F., Di Lella A.A., *The Book of Daniel*, Nueva York 1978; Koch K., *Das Buch Daniel (Erträge der Forschung)*, Darmstadt 1980; Moraldi L., *I manoscritti di Qumrân*, Turín 1986², 671-676 (sobre la "Oración de Nabunai"); Rinaldi G., *Daniele*, Marietti, Turín 1952³.

L. Moraldi

DAVID

SUMARIO: I. *Las fuentes:* 1. La historia deuteronomista; 2. La historia de la sucesión; 3. Las Crónicas. II. *Notas biográficas:* 1. Nombre; 2. En la corte de Saúl; 3. El aventurero; 4. Rey de Judá y de Israel; 5. Conquistas militares; 6. Gobierno; 7. Reveses familiares; 8. El hombre. III. *La alianza davídica.* 1. Texto; 2. Contexto de alianza; 3. Profundización.

Hijo de Jesé, de la tribu de Judá, David es el fundador del más vasto imperio israelita y de la dinastía que durante cuatro siglos reinó en Jerusalén. A su persona está vinculada la promesa de un reino mesiánico.

I. LAS FUENTES. 1. LA HISTORIA DEUTERONOMISTA. Los informes sobre el rey David son abundantes y diversificados. A este rey se le dedican 42 capítulos de la historia deuteronomista de los libros de / Samuel y de los / Reyes (1Sam 16-1Re 2). Hay que señalar que el texto egipcio de los LXX presenta a veces lecturas mejores que las del texto masorético. La historia de la ascensión de David al trono (1Sam 16-2Sam 5,8) contiene relatos originales bien marcados, surgidos de la corte o de la tradición popular. Después de la

división del reino se introdujeron en este material algunos complementos, que reflejan la influencia de los círculos proféticos, como, por ejemplo, la unción de David (1Sam 16,1-13), que subraya el repudio del rey Saúl. Poco antes del destierro a Babilonia o durante el mismo destierro los libros de Samuel fueron sometidos a una revisión deuteronomista e insertados en el gran conjunto histórico literario que abarca los libros desde el Dt hasta los Reyes. Se añadieron algunas indicaciones cronológicas (2Sam 2,10s; 5,4s) y algunos compendios históricos (2Sam 7,18-29). Probablemente se elaboró también entonces la profecía de Natán (2Sam 7,1-24). Dada la compleja formación de los libros de Sam y Re, no hay que extrañarse de encontrar en ellos numerosas repeticiones, interrupciones, relatos que se entrecruzan. Se asiste a una idealización de la figura de David, sobre todo en la narración de sus comienzos; se ponen de relieve sus éxitos, sus virtudes, como la modestia, el afecto, la magnanimidad.

Se leen dos narraciones sobre la entrada de David en la corte de Saúl: una vez se introduce en ella como músico para aplacar el espíritu atormentado del rey (1Sam 16,4-23; 17,1-11), mientras que otra entra en ella como joven pastor que ha derrotado a Goliat (1Sam 17,12-31.40-58; 18,1-5). Es doble el atentado proyectado contra la vida de David (1Sam 18,10s; 19,9s), así como el relato de su éxito y de su popularidad (1Sam 18,12-16; 25-30). Se lee dos veces la promesa de dar como esposa a David una hija de Saúl (1Sam 19,1-7; 20,1-10.18-39). Se narra en dos ocasiones la huida de David (1Sam 19,10-17; 20,1-21,1) y la traición por parte de sus protegidos (1Sam 23,1-13.19-28). David respeta dos veces la vida de Saúl (1Sam 24; 26).

El redactor deuteronomista filodavídico recogió todo este material con la intención de probar que David era el sucesor legítimo de Saúl, ya que había sido elegido por Dios (1Sam 16,1-13), y además porque tenía derecho a la sucesión real en virtud del matrimonio contraído con la hija del primer rey, y teniendo también en cuenta sus proezas y la voluntad del pueblo.

2. La historia de la sucesión. La historia de la sucesión al trono (2Sam 7; 9-20, y 1Re 1-2) presenta una admirable unidad y perfección literaria. Es el monumento histórico más notable de la prosa narrativa de Israel. La descripción es vivaz, objetiva, parca en elementos maravillosos; pero no por ello menos profundamente religiosa. El autor es probablemente un escriba de la corte de Salomón, encargado de redactar aquella historia con la finalidad de mostrar que el hijo más joven de David, Salomón, era su legítimo sucesor. El autor tuvo a su disposición fuentes de primera mano. No se advierten preocupaciones cronológicas ni se citan las fuentes de información. Se describe a David de forma realista, en un contexto que pone de relieve sus dotes excepcionales tanto como sus errores y sus desgracias.

3. Las Crónicas. En el primer libro de las / Crónicas (11-29) se dedican 18 capítulos —una cuarta parte de toda la obra del cronista— al rey David. El objetivo de este libro tardío es más teológico que histórico. El autor hace un uso particular de los libros de Sam-Re, idealizando la figura del rey y omitiendo todo lo que pudiera deslucir su gloria. Las noticias propicias del cronista que se refieren a David deben utilizarse con cautela. Los títulos de los salmos atribuidos al rey son tardíos y los breves comentarios históricos que preceden a 11 salmos en el texto masorético no son más que citas de pasajes que aparecen en los libros de Samuel y Reyes. Por eso mismo, los títulos de los salmos no representan una fuente fidedigna de noticias relativas al rey David.

II. NOTAS BIOGRÁFICAS.

1. Nombre. El sustantivo *dawîd* parece derivarse de la raíz *ydd* y del nombre *dôd,* que tiene el significado de "amado", "predilecto". Parece tratarse del nombre que asumió David al hacerse rey. Antes de entonces llevaba probablemente el nombre de Eljanán (derivado de Baaljanán), a quien un texto de 2Sam atribuye la muerte del gigante Goliat (2Sam 21,19; 23,24). El nombre *da-u-dum,* que se ha encontrado en los textos de Ebla, parece confirmar la interpretación dada del nombre de David.

2. En la corte de Saúl. David nació en la segunda mitad del siglo XI a.C. en Belén, capital de la tribu de Judá. Su padre, Jesé, estaba emparentado con el clan de Efratá, que dominaba en Belén. Aunque la tribu de Judá no se encontraba bajo la autoridad del rey Saúl, David, "de buen aspecto y de buena presencia" (1Sam 16,12), entró al servicio del rey. Cuando Saúl se propuso crear un ejército de profesión, David se convirtió en portador de las armas del rey (1Sam 16,21) y más tarde en comandante de la tropas. Los éxitos militares lo hicieron famoso y pudo entrar en estrechas relaciones con la familia de Saúl (Jonatán, Mical). Este hecho le auguraba un magnífico futuro político. Se había conquistado además el afecto de Saúl; pero muy pronto llegó la ruptura. El rey sospechaba que David pudiera sustituir a Jonatán en la sucesión y que incluso, después de quitarle la simpatía del pueblo, pudiera destronarlo antes de morir. Si David no sucumbió a la envidia y al odio de Saúl, se lo debió a los muchos amigos que tenía en la corte y que posibilitaron su huida.

3. El aventurero. Reprobado por el rey, David se rodeó de un grupo de mercenarios ligados con él por vínculos de fidelidad. Convertido en un guerrillero independiente, encontró empleo en las colinas de Judea sometidas a los filisteos. Luego se trasladó más al sur, a la región del Negueb, donde defendió el territorio de las incursiones de los amalecitas y de otros nómadas, que estaban fuera de toda dependencia estatal. Como recompensa por la protección recibía un tributo, probablemente en géneros alimenticios. En esta circunstancia estableció buenas relaciones con las tribus del sur, que más tarde habrían de serle de gran utilidad. Se casó con Abigaíl, natural de Maón (1Sam 25,42), y con Ajinoán, de Yezrael (1Sam 25,42), y ofreció su ayuda militar a los habitantes de Queilá (1Sam 23,1-5), sitiados por los filisteos.

Para librarse de las maniobras de Saúl, que intentaba de todas formas detenerlo y matarlo, David prestó sus servicios al jefe filisteo Aquís, de Gat, que le dio en alquiler la ciudad de Sicelag (1Sam 27,5ss). Como vasallo de los filisteos, tuvo la misión de defender la parte sur del país filisteo contra las incursiones de los nómadas. Pero fue capaz, respaldado por su señor, de conservar buenas relaciones con las tribus meridionales de Judea (1Sam 27,8-12; 30,26-31).

4. Rey de Judá y de Israel. Después de la trágica muerte de Saúl (1Sam 29,31), David se dirigió con sus tropas a Hebrón, donde fue proclamado rey de Judá no sólo por parte de los que pertenecían a la tribu de este nombre, sino también por los grupos no israelitas que habitaban en el sur, con los que había mantenido relaciones amistosas. El motivo

inmediato que favoreció la constitución del reino de Judá fue la aspiración de las tribus meridionales a crearse un sistema político y militar más seguro que el que había representado el Estado de Saúl. El presupuesto moral era la antigua situación particular que ligaba entre sí a las tribus meridionales, pero el factor decisivo fue sin duda la personalidad misma de David.

En Israel, Abner, comandante de las tropas de Saúl, había proclamado rey a Isbaal, hijo del difunto rey (2Sam 2,8s); sin embargo, la sucesión dinástica de Saúl no resultaba muy simpática a las tribus. David esperó con paciencia la evolución de los acontecimientos. Abner rompió con Isbaal y se pasó al lado de David. Mientras se dirigía a Hebrón para consultar con el rey, Abner fue matado por venganza de Joab, comandante del ejército de David. Podemos preguntarnos si no estaría implicado David en aquel homicidio. Isbaal fue asesinado después de dos años de reinado por dos comandantes de su ejército, que querían congraciarse con David (2Sam 2,10). David ordenó ejecutarlos, quizá también porque estaban al corriente de ciertas maquinaciones del rey de Judá. Tras la muerte de Abner y de Isbaal, los representantes de las tribus del norte decidieron reconocer como rey a David (2Sam 5,1ss). Judá e Israel siguieron siendo dos entidades distintas, pero unidas en la persona del rey David. Él estaba en medio y por encima de los dos reinos.

5. CONQUISTAS MILITARES. David atacó en primer lugar a los filisteos (2Sam 5,17). No se sabe qué batallas libró contra ellos; de todas formas, después de David los filisteos no tuvieron ya ningún papel político y su territorio quedó sometido a Israel. Además, el rey se apoderó de las ciudades-estado cananeas, convirtiéndose en soberano de un Estado territorial palestino. Con gran habilidad política escogió como residencia la ciudad-estado jebusea de Jerusalén, punto de conjunción entre el norte y el sur del país. La ocupó mediante una estratagema y la convirtió en propiedad personal suya, cambiando además su nombre (Ciudad de David). Hizo trasladar a Jerusalén el arca de la alianza, pasando a ser así la Ciudad de David el centro religioso del reino unido (2Sam 5,6; 1Crón 11,4). Peleó también contra los pueblos de Trasjordania, sometiéndolos a su poder (2Sam 8,10ss; 1Re 11,15-25). El territorio de los edomitas pasó a ser posesión personal del rey y fue gobernado por un gobernador militar. Moab se vio reducido a Estado-vasallo después de que murieron las dos terceras partes de sus guerreros y fueron heridos sus caballos. Derrotó a los ammonitas, de los que se nombró rey a título personal. David dirigió además campañas contra los Estados arameos del norte: Bet-Recob, Tob, Guesur, Maaca. El reino de Damasco, tras la victoria sobre el rey Adad-Ezer, quedó incorporado al reino de Israel, mientras que los demás reinos pasaron a ser vasallos. Estableció relaciones diplomáticas con las cortes extranjeras, casándose de este modo con la hija del rey de Guesur (2Sam 3,3; 1Crón 3,2) y dándole a Salomón por esposa a la princesa ammonita Naama.

La actividad militar de David tuvo también una influencia provechosa para los fenicios, que pudieron desarrollar libremente su comercio marítimo. David mantenía con ellos buenas relaciones (2Sam 5,11; 1Crón 14,1).

6. GOBIERNO. El Estado davídico era una entidad muy compleja y heterogénea, que sólo mantenía unida la persona del rey y su ejército permanente. Se leen dos listas de funcionarios del reino de David (2Sam 8,15-18; 1Crón 18,14-17 y 2Sam 20,23-26). En la institución de los cargos, el rey se inspiró en el modelo de Egipto. Entre los funcionarios más importantes estaban el heraldo *(mazkir)* y el secretario o ministro de asuntos exteriores, que atendía a la correspondencia *(sôfer)*. También adquirió importancia el sacerdocio palatino (Sadoc y Ebiatar). El territorio de Palestina se dividió probablemente en provincias. El ejército, que tenía un comandante supremo, estaba formado por varios grupos mercenarios: la guardia personal del rey estaba constituida por extranjeros: cretenses y filisteos; igualmente el grupo selecto de los "valientes de David". Por el contrario, la milicia regular estaba compuesta por los hombres idóneos de Judá y de Israel, llamados a las armas con ocasión de las campañas militares. Las finanzas del Estado se alimentaban del botín de guerra, de los tributos de los pueblos vasallos y de las contribuciones de los ciudadanos. El censo tenía que servir para objetivos concretos militares y fiscales (2Sam 24). La peste que estalló durante esta iniciativa, inaudita en Israel, fue considerada como un castigo por parte de Dios.

David instituyó las ciudades de asilo con la finalidad de limitar la venganza de sangre (Jos 20) y les asignó a los levitas ciertas ciudades particulares como residencia (Jos 21). El rey se mostró celoso por promover la fe de los padres, que representaba un elemento unificador de los diversos grupos que componían el Estado. No hay que excluir que respetase también la religión cananea. No llegó a construir el templo, pero comenzó el culto en torno al arca de la alianza trasladada a Jerusalén. En el terreno cultural, David favoreció también la poesía y la música.

7. REVESES FAMILIARES. Después de haber cometido el rey adulterio con Betsabé y de haber tramado la muerte de su esposo Urías (2Sam 11,2-16.26s), la fortuna dejó de sonreír al gran soberano de Israel. Tuvo ocho mujeres, que conocemos de nombre (1Sam 18,27; 25,42s; 1Crón 3,2ss), las cuales le dieron seis hijos en Hebrón (2Sam 3,2ss; 1Crón 3,1-9) y trece en Jerusalén (2Sam 5,14; 1Crón 3,5-9; 14,4-7), más una hija, Tamar (1Crón 3,9). Tuvo además otros hijos de las concubinas (2Sam 5,13). El número de sus hijos y la complicada situación del Estado explican las frecuentes rivalidades y las graves crisis que atormentaron los últimos años de la vida de David. Amnón se enamoró de Tamar, hermana de Absalón, que fue seducida y violentada (2Sam 13,1-22). Para vengarse, Absalón tramó la muerte de Amnón y emprendió la huida (2Sam 13,23-29). Gracias a la intervención de Joab, Absalón volvió y se reconcilió con su padre (2Sam 14,21-33). Durante otra rebelión, Absalón se proclamó rey, y David tuvo que huir de Jerusalén con su ejército permanente (2Sam 15). En la sublevación de Absalón estaban también comprometidas las tribus del norte. Pero las tropas de Absalón fueron derrotadas, él mismo fue asesinado y David pudo entrar de nuevo en la capital. El rey lloró amargamente la muerte de su hijo rebelde (2Sam 19). Una nueva rebelión, capitaneada esta vez por el benjaminita Seba, opuso a las tribus del norte contra la de Judá. En la disputa entre Adonías y Salomón por la sucesión del trono, Salomón logró imponerse gracias al apoyo del profeta Natán y con la ayuda de los mercenarios de su padre y de su guardia personal. Al final de la vida de David, el reino empezó a bambolearse y después de la muerte de Salomón quedó dividido en dos.

8. EL HOMBRE. Desde muchos

puntos de vista, David fue una personalidad excepcional. Fue en primer lugar un valiente e indómito guerrero, un conquistador afortunado, un astuto político que supo aprovecharse en cada momento de la situación, un prudente organizador del Estado, sobre todo en los primeros tiempos de su reinado, y un sabio administrador de la justicia. De ánimo generoso, se mostró siempre fiel con los amigos hasta ser realmente cariñoso con ellos, como demuestra su actitud con el hijo de Jonatán y con el propio Jonatán cuando murió. Se mostró condescendiente con sus hijos hasta la debilidad; no supo castigar debidamente a Amnón, perdonó el fratricidio a Absalón, sin tomar con él las debidas precauciones. Por el contrario, David fue cruel con sus opositores, haciendo que desapareciera la descendencia de Saúl, diezmando a los moabitas y provocando la muerte de Urías. Fue un hombre religioso según el modelo de la época: de piedad sincera, recurría a la oración y a los consejos de los hombres de Dios, como Gad y Natán. Llegó incluso a aceptar verse expulsado del trono por temor a oponerse a la voluntad de Dios (2Sam 15,25s). Hizo penitencia por sus pecados aceptando las sugerencias del profeta Natán (2Sam 12,15-25). Mostró también una actitud penitente con ocasión del censo (2Sam 24,17). No hemos de excluir que compusiera él mismo salmos en honor del Señor.

Con el correr de los tiempos se fueron olvidando los defectos de David y este rey se convirtió en el rey ideal de Israel, profundamente humano y totalmente entregado al servicio de Dios. Así nos presentan su figura el libro de las Crónicas y el Sirácida (Si 47,1-11).

III. LA ALIANZA DAVÍDICA. El punto culminante de toda la tradición relativa a David es la promesa divina que se le hizo a él y a sus sucesores sobre el gobierno del pueblo de Israel. Podemos leerla en 2Sam 7,1-17 como coronación de las victorias obtenidas por el gran rey; además esta promesa se recoge también en 1Crón 17,1-15 y en el Sal 89,20-38.

1. TEXTO. Los textos de las Crónicas y del Salmo parecen ser relecturas más recientes del texto de 2Sam. Pero incluso este último pasaje contiene diversos indicios de elaboración redaccional, sobre todo deuteronomista. No obstante, es opinión general entre los autores que esta perícopa contiene un núcleo esencial que se remonta a la época de David y que fue pronunciado cuando el rey estaba pensando en erigir un templo al Señor. En aquella ocasión el profeta Natán tomó postura frente a la iniciativa del rey en nombre de Dios. Después de una primera respuesta positiva, el profeta le informó al rey que la construcción del templo no habría sido del gusto de un Dios que durante siglos había estado habitando en una tienda, sin haber pedido nunca la construcción de una residencia permanente (2Sam 7,1-7). Sin embargo, lo mismo que había hecho hasta ahora, también en el futuro el Señor recompensaría a su siervo David, concediéndole la victoria sobre sus enemigos y haciendo famoso su nombre. El pueblo de Israel gozaría de paz, de estabilidad y de libertad frente a sus enemigos. Después de la muerte de David, el trono permanecería estable, ya que quedaría asegurada la sucesión continua de la descendencia real davídica (2Sam 7,8-15). El Señor miraría con especial benevolencia a la casa de David, portándose con ella como un padre. Si los descendientes llegasen a fallar, serían castigados como los demás hombres, pero con moderación; sin embargo, este castigo no llegaría nunca

a privar de la dignidad real a la descendencia davídica, haciéndola pasar a otra dinastía. Puesto que "tu casa y tu reino subsistirán por siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre" (2Sam 7,16).

2. CONTEXTO DE /ALIANZA. Aunque en el oráculo de Natán no aparece el término de alianza, sin embargo están presentes en él algunos detalles que confieren a la promesa divina la forma de un pacto. En dos ocasiones se le otorga a David el título de "siervo" (2Sam 7,5.8), que significa vasallo, sometido al soberano. El rey y la dinastía son objeto de la benevolencia *(ḥesed)* divina, término técnico de la alianza (2Sam 7,15). La promesa se presenta de una forma que corresponde a las cláusulas de un tratado de alianza: recuerdo del pasado, estipulación relativa al porvenir, cláusulas anejas. Al recibir el rito de la unción real (1Sam 2,4; 5,3; 2Re 23,30), David se convierte en vasallo de Yhwh, es decir, en su lugarteniente, encargado de establecer el reino de Israel, de mantener al pueblo en la condición de aliado del Señor y de obtener el favor de su Dios.

La promesa hecha a David no abroga la alianza del Sinaí, sino que la precisa y la completa, centrándola en la dinastía davídica. Como vasallo del Señor, el rey asegura al pueblo el derecho y la justicia de su Dios, le procura estabilidad y bienestar. La casa davídica recibe una misión, en la que se realizan los bienes mesiánicos. En este sentido la dinastía se convierte en la portadora de la esperanza mesiánica. La institución monárquica pasa a ser un organismo de gracia, un canal de salvación. Por medio de ella Dios lleva a su cumplimiento el destino de Israel, puesto que la feliz subsistencia del pueblo está ligada a la permanencia de la monarquía. La idea mesiánica llega de este modo a asumir la forma de un reino presidido por un rey establecido por Dios.

3. PROFUNDIZACIÓN. El oráculo de Natán fue releído y profundizado en el mismo libro de Samuel (2Sam 23,5) y en el de los Reyes (1Re 2,12.45.46; 8,22ss; 9,5; 11,36; 15,4; 2Re 8,19). Fue igualmente comentado en los salmos 89 y 132: la promesa queda colocada expresamente dentro del marco de las antiguas tradiciones anfictiónicas de Israel. Los salmos reales, en los que se exalta la figura del rey davídico, su papel de garantía de la justicia (Sal 45; 72), su filiación divina (Sal 2; 110), se inspiraron en el texto de 2Sam 7.

La idealización del monarca, ya en acto en el Salterio, es recogida y ampliada por los profetas sucesivos. Su mirada se dirigirá no tanto a la sucesión de cada uno de los reyes davídicos, sino más bien a la de un descendiente extraordinario, a la de un rey único y definitivo, que llevará a cumplimiento de forma eminente la función de la dinastía davídica, dentro de un contexto escatológico (Is 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-5; Jer 23,5s; Zac 9,9s) [/ Mesianismo III].

BIBL.: AMSLER S., *David, Roi et Messie*, Delachaux, Neuchâtel 1963; BOTTERWECK G.J., *Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte*, en "Theologische Quartalschrift" 136 (1956) 402-435; BRUEGGERMANN W., *David and his Theologian*, en "CBQ" 30 (1968) 156-181; CALDERONE P.J., *Dynasty Oracle and Suzerainty Treaty, 2Sam 7,8-16*, Loyola House of Studies, Manila 1966; CARLSON R.A., *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Almqvist, Upsala 1964; GESE H., *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, en "ZTK" 61 (1964) 10-26; NOTH M., *David and Israel in II Samuel 7, Mélanges Bibliques A. Robert*, Bloud et Gay, París 1957, 188-229; ROST L., *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Beihefte zur Wissenschaft vom A. und N.T. 3/42, Kohlhammer, Stuttgart 1926; SOGGIN A., *Das Königtum in Israel*, Beihefte zur *ZAW* 104, Töpelmann, Berlín 1967; ID, *The Reign of David: Israelite and Judean History* (ed. J.H.

Harvey-J.M. Miller), Fortress Press, Filadelfia 1977, 343-363; WHYBRAY R.N., *The Succession Narrative. A study of II Samuel 9-20 and I kings 1 and 2*, SCM Press, Londres 1968; WÜRTHWEIN E., *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids*, Theologischer Verlag, Zurich 1974.

S. Virgulin

DECÁLOGO

SUMARIO: I. *El decálogo hoy.* II. *Antiguo Testamento:* 1. Dos formas del decálogo; 2. Las diez palabras; 3. Origen del decálogo; 4. Los destinatarios; 5. Liberados para ser libres (prólogo); 6. "No tendrás otro Dios fuera de mí"; 7. "No te harás escultura ni imagen"; 8. "No tomarás el nombre del Señor para la mentira"; 9. El sábado; 10. "Honra a tu padre y a tu madre"; 11. "No matarás"; 12. "No cometerás adulterio"; 13. "No robarás"; 14. "No darás testimonio falso contra tu prójimo"; 15. "No desearás la casa de tu prójimo"; 16. Reflexión sobre el sentido del decálogo. III. *Nuevo Testamento:* 1. En los evangelios; 2. En san Pablo.

I. EL DECÁLOGO HOY. En 1981 apareció la traducción francesa de un librito de Jan Milic Lochman, teólogo checoslovaco protestante que huyó a Suiza después de los sucesos de 1968, titulado *¿Hemos de seguir hablando aún de los mandamientos?* Es la pregunta que surge de la confrontación entre el evangelio y la ley del AT: ¿los mandamientos son realmente un mensaje de liberación?; ¿nos guían de verdad hacia la libertad, como lo hace el evangelio de Jesucristo?

Pero la cultura moderna pone aún más radicalmente en cuestión el sentido de los mandamientos o, más en general, de una ley moral objetiva, no construida por nuestra conciencia. ¿Los mandamientos corresponden a una concepción legalista de la moral? ¿Puede existir una norma moral universal que se identifique con el código legislativo de un pueblo particular, muy alejado de nosotros en el tiempo y en la cultura? ¿No están las normas éticas en continua y radical evolución? No intentamos recoger aquí los graves problemas que hoy se discuten tanto por parte de la ética filosófica como por parte de la teología moral. Nos basta haber aludido a ellos para traer a nuestra memoria toda una serie de interrogantes que justifican un estudio siempre renovado del sentido de los diez mandamientos bíblicos. No podemos contentarnos con aquella erudición elemental que nos dieron en nuestra infancia. Por eso examinaremos primero el decálogo en el contexto del AT, deteniéndonos en los pasajes clásicos del / Éxodo y del / Deuteronomio. Luego veremos cómo el NT recoge e interpreta el decálogo.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. DOS FORMAS DEL DECÁLOGO. El decálogo se presenta bajo dos formulaciones diferentes, en Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21. Una lectura sinóptica hace resaltar algunos añadidos de Dt respecto a Éx:

— "como te lo ha ordenado el Señor, tu Dios", en el precepto sobre los padres y sobre el sábado;

— "ni tu buey, ni tu asno..., de esta manera podrán descansar tu siervo y tu sierva lo mismo que tú", en el mandamiento sobre el sábado;

— motivaciones del precepto sabático con la referencia al descanso de Dios después de la creación (tradición P) en Éx y a la liberación de Egipto en Dt;

— "no desearás a la mujer de tu prójimo" se distingue en Dt de la prohibición de desear la casa, el campo, etc., mientras que en Éx "la mujer" forma parte de los bienes del prójimo que no hay que desear;

— hay además algunas otras diferencias menores, pero muy significativas, que señalaremos en el comentario.

Partiendo de la observación atenta de estas dos redacciones del decálogo, algunos autores han intentado reconstruir hipotéticamente, sobre la base de lo que es común y teniendo en cuenta la formulación apodíctica prohibitiva, un posible decálogo original *(Urdekalog)*, que se remontaría a una época muy antigua, e incluso a Moisés. Pero semejante empresa se ha revelado privada de justificaciones reales y no ha llevado a ninguna conclusión. Un "decálogo original" ideal es para nosotros inalcanzable.

Por otra parte, algunos antiguos testimonios, como Os 4,2 y Sal 81, 10-11, no nos llevan más allá del siglo VIII a.C. No existe ningún paralelismo verdadero extrabíblico del decálogo que permita una comparación útil, al menos para las fechas. Ni el contenido de cada mandamiento ni la estructura de los diez preceptos ofrecen argumentos convincentes para señalar una fecha concreta.

Así pues, la exégesis del decálogo no puede basarse en un hipotético "decálogo original", sino que ha de partir de las dos redacciones de Éx y de Dt, que presentan una formulación cronológicamente posterior —tal como la leemos hoy nosotros— al siglo VIII a.C.

2. LAS DIEZ PALABRAS. Decálogo significa "diez palabras"; pero el texto bíblico no presenta ninguna enumeración. El término "decálogo" se deriva del griego, pero tiene su correspondiente hebreo en *'aseret haddebarîm* de Dt 4,13; 10,4 (la versión de los LXX en Dt 10,4 tiene *oi déka lógoi);* Éx 34,28. De las dos tablas solamente se habla en Dt 5,22. Los preceptos no se dividen parte en una tabla y parte en otra (cf Dt 9,10-11,15.17); las dos tablas se refieren al contexto de la alianza-contrato, que se escribía en una doble copia para los dos contrayentes, cada uno de los cuales depositaba una copia del pacto en el santuario. La alianza se presentaba como forma de contrato, y el decálogo es expresión de las obligaciones de la alianza. Así pues, fue la escuela deuteronómica la que canonizó el número 10 con la fórmula "diez palabras".

Algunos han intentado reconstruir un "dodecálogo", es decir, una serie de doce mandamientos, ya que la cifra 12 es símbolo de las tribus de Israel. Pero se trata de una hipótesis poco probable.

En la tradición posbíblica la enumeración de los mandamientos no es igual para todos. La tradición judía considera como primer mandamiento Éx 20,2: "Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud". Luego, el segundo está constituido por Éx 20,3-6; el tercero, por Éx 20,7, y así sucesivamente. La tradición católica y luterana consideran como primer mandamiento Éx 20,3-6 ("No tendrás otro Dios fuera de mí"), mientras que las tradiciones ortodoxa y reformada parten estos versículos en dos mandamientos ("No tendrás otros dioses" - "No te harás ídolos"). Los católicos y los luteranos parten en dos el último mandamiento ("No desear la mujer del prójimo" - "No codiciar la casa del prójimo"), mientras que los otros lo consideran como un solo precepto; esta división es posible solamente siguiendo a Dt 5,21, mientras que es imposible para Éx 20,17.

Los "mandamientos" son "palabras", no "decretos", ni "leyes consuetudinarias", ni "prescripciones", ni "estipulaciones de alianza", ni "sentencias oraculares de los sacerdotes" *(tôrôt):* el decálogo no es una "ley" propia y verdadera en sentido jurídico. La terminología empleada se orienta hacia las "palabras" proféticas. Deberíamos entonces entender el decálogo como una proclamación profética de la voluntad de Dios, como una enseñanza parecida a la

que el padre da a sus hijos. La formulación es negativa, excepto para el sábado y para el honor que hay que rendir a los padres; pero no es la de las prohibiciones jurídicas, a las que está vinculada la amenaza de un castigo. En efecto, la partícula negativa no es la de una prohibición *('al),* sino la de una negación ordinaria *(lo').* No se trata de prohibiciones a las que sigue inmediatamente la sanción penal en caso de que no sean respetadas. Se trata más bien de una especie de constatación: "Dios os ha liberado; por tanto, entre vosotros ya no se da esto ni esto". También la fórmula "Yo soy Yhwh...", con que se introduce el decálogo, es característica de la enseñanza del sacerdote. El decálogo parece provenir del ambiente profético-sacerdotal. No es ciertamente un derecho emanado del Estado. La asunción del decálogo dentro de la *tôrah,* es decir, del / Pentateuco, pone de manifiesto que no se le entiende como una ley natural universal ni como un derecho estatal, sino que es precisamente la ordenación del pueblo de la / alianza con Yhwh. Solamente dentro de la comunidad de la alianza es comprensible y practicable el decálogo.

3. ORIGEN DEL DECÁLOGO. No es posible escribir una "biografía" del decálogo. Podemos, sin embargo, intentar una hipótesis de trabajo sobre él.

El decálogo está constituido por preceptos apodícticos, es decir, expresados en la forma: "Tú debes - tú no debes", que tomados uno a uno, prescindiendo de la forma actual, podrían remontarse a la antigua existencia tribal de los israelitas (forma de vivir que no desapareció por completo ni siquiera en la época monárquica). El cabeza de familia daba a los hijos ciertas normas de comportamiento, transmitidas luego de padres a hijos. Estas normas de vida no eran producto de una institución religiosa o política, sino emanaciones de la autoridad paterna. La vida de las tribus tenía necesidad de algunas reglas elementales de conducta. Los miembros de la tribu se consideran "hermanos"; el "prójimo", término que aparece también en el decálogo, sería en este caso equivalente a "hermano": el que vive dentro de la misma comunidad. Dada la experiencia secular de Israel como sociedad acéfala en el período anterior a la monarquía, no es improbable que ese tipo de vida clánica esté en el origen de una serie de evidencias morales, de preceptos que constituyeron un patrimonio del que nunca se renegó. Sobre todo, la adoración exclusiva de Yhwh (monolatría: Éx 20,3) y la prohibición de imágenes en el culto (Éx 20,4) podrían remontarse a la experiencia más antigua de Israel. Pero ciertamente no es posible demostrar que el decálogo, como serie fija de diez preceptos, se haya formado en una época tan antigua. Algunos de los preceptos particulares podrían arraigarse en la antigua ética clánica, pero la "serie" del decálogo es reciente.

Comparando la redacción de Éx y de Dt —excepto el añadido tardío de Dt 5,11-16 sobre el uso del nombre de Yhwh, sobre el sábado y sobre el honor que ha de rendirse a los padres, y la reelaboración tardía de Dt 5,8 sobre la prohibición de imágenes (cf Dt 4,12b.15-18, de la época del destierro)—, parece ser que el texto más antiguo es el que se conserva en Dt. Así pues, en Dt 5,6-10.17-21 tendríamos siete preceptos que podemos considerar como la redacción más antigua de los mandamientos, de época preexílica. El Dt contenía, ya en su redacción más antigua, el nexo entre el decálogo y la alianza divina en el Horeb; es decir, el decálogo formaba parte de la alianza-tratado del Sinaí. Durante el destierro se añadieron los preceptos sobre el sábado y sobre el honor debido a los padres. El precepto del sábado, por su posición central y por su amplitud, se convirtió en el mandamiento principal, cuya observancia a partir del destierro tuvo que caracterizar y distinguir al judío piadoso. El honor de los padres se motiva de la siguiente manera: "(Así) vivirás largos años y serás feliz en la tierra que te da el Señor, tu Dios" (Dt 5,16). La promesa de una vida larga está separada de la promesa de la tierra porque el pueblo se encontraba en el destierro. También la prohibición de hacer figuras esculpidas (Dt 5,8) se formula en los mismos términos de Dt 4, que es muy probablemente de la época del destierro. Si antes de Dt pudieron existir algunas pequeñas series de prohibiciones, solamente con Dt nació la primera redacción del decálogo.

El redactor del Pentateuco insertó Éx 20,2-17 en el contexto de la teofanía sinaítica, recurriendo a Dt, pero también a la tradición sacerdotal (P), para el precepto sobre el sábado, adaptando el decálogo a su teología. En el conjunto de Éx 19-24, el decálogo es una inserción tardía.

Así pues, el decálogo no es el simple registro de una revelación comunicada por Dios en el Sinaí a Moisés, sino una elaboración que se fue haciendo lentamente en diversas fases. Ha dicho muy bien N. Lohfink: "Para el historiador es mucha la niebla que rodea al monte Sinaí, y no consigue ya distinguir exactamente entre lo que se verificó allí un día y lo que sólo más tarde se insertó en aquel contexto para subrayar la importancia de aquel acontecimiento decisivo. Por eso la historia del decálogo le parece mucho más compleja y más rica de lo que pensaron las generaciones de otros tiempos. Fue sólo en un momento determinado de esta historia cuando aquel texto pasó a ser un elemento central del pacto estipulado en el Sinaí. Desde aquel momento el decálogo creció realmente en ese contexto; y sería una necedad sustraerle algo de la autoridad que se le atribuía en el pasado, cuando se creía que había sido dictado por el cielo, en un acontecimiento místico y colectivo, por parte de todas las doce tribus de Israel".

La reconstrucción, siempre hipotética, del origen del decálogo no le quita nada al carácter inspirado de su texto, pero deja lugar a lo humano, ya que Dios habló por medio de los hombres y a la manera humana. La atribución a Moisés, y por tanto a Dios, de las leyes del Pentateuco es la manera como expresó Israel la convicción de fe de que aquellos preceptos eran manifestación de la voluntad salvífica de Dios.

El decálogo, tal como se encuentra actualmente en la Biblia, se formó alrededor de la época que va de la caída del reino de Israel (722 a.C.) a la reforma de Josías (622 a.C.), como exigencia fundamental para superar la crisis religioso-político-social que afligía a Israel. Tanto la versión deuteronómica como la del Éxodo remiten al ambiente deuteronómico como lugar de origen de la colección del decálogo en cuanto tal. También la tendencia a las generalizaciones, evidente, por ejemplo, en el uso de "prójimo" en vez del término "hermano" (aunque uno puede servir como sinónimo del otro: cf Dt 15,2), hace pensar en una época tardía [/ Cultura/ Aculturación].

4. LOS DESTINATARIOS. El decálogo va dirigido a personas que tienen padres (Éx 20,12), pero también hijos (Éx 20,5.10) y que pueden sentir la tentación de desear la mujer ajena (Éx 20,14.17). Los destinatarios tienen esclavos y esclavas (Éx 20,10), poseen un campo (Éx 20,12; Dt 5,14) y animales (Éx 20,10; Dt 5,14). Viven

entre hombres y mujeres que tienen casas, campos y ganados (Éx 20,17; Dt 5,21); pueden verse tentados a adorar otros dioses (Éx 20,3.5) y a construir imágenes idolátricas (Éx 20,4-5). Los destinatarios pueden ser llamados a ser testigos en los procesos (Éx 20,16) y corren el riesgo de hacer juramentos falsos invocando el nombre de Yhwh (Éx 20,7).

El ambiente de vida de los destinatarios es el propio de los campesinos: son campesinos que tienen recursos, que son libres, que tienen esclavos y esclavas. Así pues, los destinatarios directos no son los niños, ni las mujeres, ni los esclavos.

Ello está en perfecta coherencia con el libro del Dt, cuyo "derecho" se formula con vistas a los propietarios campesinos y a los que tienen una responsabilidad en un sector determinado de la sociedad (en la aldea, en la puerta de la ciudad o en el tribunal, en la administración). El estilo o manera de pensar de Dt es probablemente el de la clase dirigente de Jerusalén, que se dirige a los campesinos propietarios que constituyen la mayor parte de la población.

Entre estos campesinos propietarios había graves injusticias, como lo atestigua la predicación de Amós, de Miqueas y de Isaías: había ricos y pobres, opresores y oprimidos. A cada uno de esos campesinos se dirige el decálogo, que intenta establecer un orden religioso y social justo dentro de la comunidad del pueblo de Dios. La ética del decálogo se comprende solamente a partir de la imagen de Dios que allí se propone, el Dios de la libertad; se dibuja de este modo un proyecto de sociedad religioso-estatal, que se contrapone tanto al de las ciudades-estado cananeas como a la colonialista de Egipto. Pero el decálogo no se refiere al derecho estatal de la monarquía israelita, sino a la ética familiar y clánica de la época anterior. La reforma deuteronómica de Josías, en cuyo ámbito hemos colocado el decálogo [*/ supra,* 3], se proponía precisamente reconstruir el "Estado" sobre la base del "derecho de fraternidad" dado por Yhwh, pero no obtuvo ningún éxito. El intento de Josías, reflejado también en el Dt, fue el de conciliar el "Estado" y el "ideal clánico"; pero se reveló como una empresa imposible.

Así pues, originalmente el decálogo no nació como ley universalmente válida, como norma ética atemporal y abstracta dirigida a cualquier hombre de cualquier época y lugar; tampoco quiere ser una síntesis o una suma de toda la ética veterotestamentaria. En el decálogo se enuncian las exigencias fundamentales que hay que respetar si se quiere garantizar a la comunidad de los creyentes el mínimo vital de la libertad fraterna dada por el Dios liberador. El decálogo no es toda la ética bíblica, sino solamente la delimitación de los confines, por encima de los cuales la comunidad del pueblo de Dios pondría en peligro su identidad y su misma existencia.

Entendido de este modo, el decálogo se prestó a un "uso" más amplio y general, fuera del contexto histórico preciso en que nació. Sirvió de base, tanto al judaísmo tras el destierro como al cristianismo, para una fórmula sintética, de tipo catequístico, de las exigencias éticas mínimas e insoslayables, con vistas a la subsistencia misma del pueblo de Dios.

5. LIBERADOS PARA SER LIBRES (PRÓLOGO). El prólogo del decálogo traza el horizonte dentro del cual hay que leer todas las diez palabras: no ya como preceptos aislados, sino como desarrollo del tema enunciado al principio. En Dt 5,6 se lee: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud" (cf Éx 20,2). Dios se define a sí mismo

mediante la mención de su acción liberadora respecto a Israel, o sea, mediante la historia libre y misteriosamente puesta en movimiento por él mismo. El decálogo no es expresión de una ley natural universal elaborada filosóficamene, aun cuando su origen en relación con cada precepto tenga que colocarse en el ámbito de la "moral natural", insertada ya desde siempre en el plan salvífico de Dios. El decálogo se arraiga en la historia salvífica del pueblo de Dios, liberado de la esclavitud de Egipto por gracia divina. Para el pueblo israelita que habitaba en Canaán, y directamente para los campesinos israelitas, el recuerdo del artículo de fe fundamental equivalía a una invitación a considerar su condición socioeconómica como un don del Dios liberador, que los había sacado de la esclavitud: "Cuando el Señor, tu Dios, te haya conducido a la tierra que juró dar a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob, y te haya entregado en propiedad las grandes y prósperas ciudades que tú no levantaste, las casas llenas de toda suerte de bienes que tú no llenaste, las cisternas que tú no excavaste, las viñas y olivares que tú no plantaste; cuando hayas comido hasta saciarte, no te olvides del Señor que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud" (Dt 6,10-12).

Dios liberó de la esclavitud y concedió a su pueblo el don de la tierra; esto constituye la premisa, puesta libre y gratuitamente por Dios, para la ley de libertad que viene a continuación. El decálogo, por consiguiente, no es la imposición de un "deber" de obediencia, sino la concesión de un "poder" de obediencia agradecida al don salvífico de la tierra.

El prólogo hace valer el decálogo para todo el pueblo de Dios que habita en la tierra prometida y fundamenta el compromiso de la adoración exclusiva a Yhwh, ya que sólo él ha sido el que lo liberó y lo introdujo en aquella tierra. Habitar en la tierra equivale a morar en la libertad dada por Dios. Pero esta libertad está siempre amenazada y en peligro si no se convierte en libertad comunicativa y constructiva. Como si se dijera: esa libertad que te ha dado el Dios del Éxodo se la debes dar tú a tu prójimo (mediante la observancia de los mandamientos), y de este modo tú mismo garantizarás tu permanencia en la libertad.

El campesino israelita, que presenta en el templo las primicias de los frutos de la tierra, tiene que profesar su fe: "Yo declaro hoy en presencia del Señor, mi Dios, haber entrado ya en la tierra que el Señor había jurado a nuestros padres que nos daría... Y ahora aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que el Señor me ha dado" (Dt 26,3.10). La libertad dada por Dios no es solamente para el alma, sino también para el cuerpo; no sólo para el individuo, sino para todo el pueblo; hay que entenderla no sólo como espiritual, sino como socio-económica.

El decálogo es la condición para permanecer en la libertad: "El Señor nos ha ordenado poner en práctica todas estas leyes y temer al Señor, nuestro Dios, para que seamos dichosos y vivamos, como nos ha concedido hasta ahora" (Dt 6,24). El Señor ha liberado a Israel de la esclavitud, y por tanto ha adquirido frente a Israel el derecho de imponerle sus exigencias; si las obedece, Israel podrá obtener la "vida" [*/* Liberación/ Libertad].

6. "NO TENDRÁS OTRO DIOS FUERA DE MÍ" (Dt 5,7; Éx 20,3). "Fuera de mí" (o, según otras versiones, "delante de mí") es quizá una expresión que remite al ambiente del culto, para decir que el piadoso israelita debe tener ante los ojos en el santuario solamente a Yhwh. Esta expresión podría también aludir a la esfera po-

lítica y militar, en la que "no tener a otros delante de mí" significa elegir un jefe y seguirle sólo a él con resolución. También podría significar "en oposición a mí", o bien "con desventaja para mí" (cf Gén 16,12; 25,18). En todo caso está claro que el Señor no quiere que Israel siga a los dioses de los pueblos extranjeros, sino que le adore sólo a él. Este mandamiento excluye toda posibilidad de tener "otros" dioses, es decir, toda relación con cualquier otra divinidad.

¿Se trata del monoteísmo? Hoy es opinión común entre los exegetas que sólo a partir del destierro, sobre todo con el Déutero-Isaías, comienza a afirmarse con claridad la convicción de que existe un solo Dios (monoteísmo teórico), mientras que ya antes del destierro adoraba a un solo Dios (monoteísmo práctico), aun admitiendo teóricamente la existencia de muchos dioses. Con un lenguaje politeísta, el mandamiento exige que la única relación de Israel con lo divino sea la relación con Yhwh. En la mentalidad politeísta se le daba un rostro, un nombre, una figura a toda experiencia religiosa de lo trascendente. Puesto que se dan muchas experiencias religiosas, hay muchas "figuras" divinas, que no hay que entender como seres consistentes en sí mismos, sino como otras tantas posibilidades de encontrar lo divino trascendente. Con el *primer mandamiento* se le prohíbe a Israel buscar otros caminos de encuentro con lo divino fuera del que indica Yhwh. Ese único camino es aquel por el que Yhwh salió al encuentro de su pueblo, liberándolo de la esclavitud de Egipto. Al lado, en contra o fuera de esta experiencia de liberación no hay otros caminos de acceso a lo divino.

Ya Éx 22,19 prohibía sacrificar a otros dioses fuera de Yhwh; Éx 34,14 prohibía postrarse ante otros dioses, ya que Yhwh es un Dios celoso; Os 3,1 recuerda que los israelitas son hijos del Dios vivo, y en 13,4 dice: "Yo, el Señor, soy tu Dios desde el país de Egipto; no conoces otro Dios más que yo, no hay salvador fuera de mí". Por consiguiente, es probable que ya en el siglo VIII a.C. Israel estuviese seguro de que había de adorar exclusivamente a Yhwh. Quizá incluso antes.

7. "NO TE HARÁS ESCULTURA NI IMAGEN". Dt 5,8-10: "No harás ídolos ni imagen tallada alguna de cuanto hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas subterráneas. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, pues yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo las faltas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos" (cf Éx 20,4-6).

Ni el cielo, ni la tierra, ni los abismos subterráneos pueden contribuir a hacer una imagen de Dios. La prohibición se refería a representaciones de divinidades extranjeras, como aparece también en el versículo 9: "No te postrarás ante ellas ni les darás culto". Para los israelitas era obvio que Yhwh no podía representarse, ni sintieron nunca la tentación de hacer de él imágenes talladas o fundidas. Dt 4,16-19 aclara la prohibición de las imágenes en el sentido explicado, haciendo un comentario al primer mandamiento.

Puesto que el culto a los dioses extranjeros ya está prohibido en el versículo 7, algunos autores entienden la prohibición de las imágenes, al menos en su formulación primitiva, en relación con Yhwh. Como hemos dicho en el prólogo [*/ supra,* 5], Yhwh es el Dios liberador, que fue experimentado concreta e históricamente por Israel como el que le concedió la libertad; pues bien, este Dios no es manipulable por el hombre. La

imagen de la divinidad se concebía como una especie de "encarnación" de la divinidad, que de esta forma caía en cierto modo bajo el poder del hombre. Pero Yhwh no soporta ninguna delimitación de libertad y de soberanía; por tanto, no admite ninguna posible representación de sí.

El texto actual se inclina claramente hacia la prohibición de las imágenes de divinidades extranjeras, como hizo el rey Ezequías (por el 700 a.C.), que suprimió las colinas, hizo pedazos las estelas, arrancó los cipos sagrados e hizo añicos la serpiente de bronce que Moisés había hecho, pues hasta entonces los israelitas le quemaban incienso y la llamaban Nejustán (2Re 18,4).

También la fórmula "Yo soy un Dios celoso" expresa el amor vehemente que siente Dios por Israel, del que exige una adoración exclusiva, que no tolera el culto a los otros dioses. El amor de Dios es absoluto y exigente. "Celoso" no tiene en hebreo ninguna connotación negativa, como en español; podríamos traducirlo por "enamorado". Y en presencia de la infidelidad de Israel, que se entrega al culto de dioses extranjeros, explotan los "celos" de Dios. Se intenta expresar, como cuando se recurre al término */* "ira", la incompatibilidad de esa conducta con el amor de Dios.

El amor de Yhwh es tan grande, que no tolera el mal; si lo odian, castiga hasta la cuarta generación, es decir, hasta una entera gran familia patriarcal, compuesta de padres, hijos, nietos y bisnietos. Pero si lo aman y guardan sus mandamientos, Dios tiene con ellos una misericordia sin límites, aunque se trate de una familia compuesta de mil generaciones. Su capacidad de perdonar es infinitamente superior a la de castigar; mientras que su misericordia se extiende durante mil generaciones, el castigo llega solamente hasta la cuarta generación. Este pasaje, así como el de Éx 34,6-7, no tiene que entenderse en el sentido de que Dios castigue arbitrariamente a los hijos inocentes por el pecado de los padres. Lo que aquí importa es el contraste entre mil y cuatro, entre la capacidad infinita de perdonar y las capacidades limitadas de castigar. Efectivamente, en Dt 7,9-10 leemos: "Reconoce, por tanto, que el Señor, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que lo aman y cumplen sus mandamientos, y que castiga en su propia persona a los que lo odian. Hace perecer sin tardanza a quien le odia, y lo hiere con castigo personal".

8. "NO TOMARÁS EL NOMBRE DEL SEÑOR PARA LA MENTIRA". Dt 5,11: "No pronunciarás el nombre del Señor en falso, pues el Señor no perdona al que pronuncia su nombre en falso" (cf Éx 20,7).

Aquí se usa la tercera persona. Es algo que suena bastante extraño en boca de Dios mismo; pero tratándose de relaciones del hombre con los demás hombres, parece plausible.

La expresión "para la mentira" *(laššaw')* es genérica; el hebreo puede traducirse: "en vano", "en falso", "por una finalidad sin sentido". Según algunos críticos, el *segundo mandamiento* no se referiría a la blasfemia, ni a los falsos juramentos, ni a las maldiciones, sino al uso del nombre de Yhwh con fines mágicos. Me parece que la formulación no se refiere tan sólo a un crimen determinado, sino que excluye cualquier mal uso, falso, mágico o engañoso, del nombre de Yhwh. Este mandamiento prohíbe que el uso del nombre de Yhwh sirva para esconder alguna malicia humana. Queda excluido cualquier uso de la fuerza de ese nombre para perjudicar al prójimo o para fomentar una relación equívoca con Dios.

9. EL SÁBADO. Las redacciones de Éx y Dt son muy diferentes; por eso las consideraremos por separado.

a) Dt 5,12-15: "Guarda y santifica el día del sábado, como te ha mandado el Señor, tu Dios. Seis días trabajarás y harás tus obras. Pero el séptimo es descanso para el Señor, tu Dios; no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero residente; de esta manera podrán descansar tu siervo y tu sierva lo mismo que tú. Acuérdate de que tú fuiste siervo también en Egipto y de que el Señor, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. Por eso el Señor, tu Dios, te manda guardar el sábado".

No sabemos nada cierto sobre el origen del sábado. El antiguo Egipto conocía un ritmo del tiempo en períodos de diez días, pero esto no influyó en los israelitas. En Babilonia, *shappatu* era el día decimoquinto del mes lunar, es decir, el día de la luna llena, que se celebraba como día nefasto o tabú, en el que era peligroso hacer cualquier trabajo. Es posible que los israelitas lo convirtieran en día no nefasto, festivo; pero no se puede demostrar. El "sábado", como día de descanso semanal, entra a formar parte regularmente de la religión israelita sobre todo a partir de la época del destierro, cuando se convirtió en un distintivo religioso de Israel. Sin embargo, en Éx 23,12 y 34,21, pasajes fechados antes que el decálogo, aparece el precepto del descanso "el día séptimo", pero sin la mención del término "sábado". Así pues, ya antes del destierro existía un descanso periódico el séptimo día.

En el decálogo de Dt el precepto sobre el sábado, tanto por su amplitud y su colocación estructural como por su significado, tiene la función de "mandamiento principal". Lo mismo que el primero, también el *tercer mandamiento* remite a la liberación de Egipto, formulada literalmente de manera idéntica. Evidentemente, sólo durante el destierro o después de él adquirió tanto relieve el mandamiento sobre el sábado.

Tanto en Dt 5,12 como en Dt 5,16 aparece la fórmula "como te ha mandado el Señor, tu Dios", que no se encuentra en el texto paralelo de Éx 20,8.12. De este hecho deducen algunos autores que el decálogo del Éx es anterior al del Dt, el cual remite a una formulación primitiva (no necesariamente la actual de Éx). El decálogo de Dt aparece como una cita de un discurso de Yhwh, que, por otra parte, no parece haber hablado antes. Probablemente el texto actual del mandamiento sobre el sábado es en el Dt una variante tardía, justificada por el redactor del Pentateuco con la fórmula de referencia.

Este precepto inculca "guardar" (Éx 20,8 dice "Acuérdate") y "santificar" el sábado. El verbo "guardar" es característico del Dt, así como el "guardar" (= "celebrar") del versículo 15 (literalmente "hacer", en hebreo *'asah).* Se percibe aquí la preocupación práctica del Dt, es decir, el interés por el "hacer" concreto, por el vivir en la praxis la ley de Dios. La "santificación" del sábado consiste en reconocer con la conducta que el día séptimo está consagrado a Dios, que "el sábado es para el Señor" (la expresión "y santifica" quizá fuera mejor traducirla por "santificando" y decir: "guarda el día del sábado santificándolo"). Pues bien, ningún precepto del decálogo prescribe la observancia de ritos o de fiestas cultuales, ni tampoco el del sábado prevé que haya que cumplir ciertos actos cultuales para santificar dicho día séptimo. Se insiste más bien en el aspecto social del mandamiento, o sea en el descanso para toda la gran familia patriarcal (incluidos los esclavos):

esto era una auténtica revolución para la sociedad antigua. Pero no por eso se olvida la dimensión religiosa: se trata del "sábado para el Señor", del día que pertenece solamente a Yhwh. El "descanso", como expresión de liberación de la esclavitud económica y social, proviene del Dios liberador. El día del sábado vuelve a situar a toda la creación, incluidos los animales, ante el Dios liberador: el sábado tiene que restablecer para todos la libertad que la organización humana de la sociedad tiende a suprimir. El "descanso" sabático es lo contrario de la "esclavitud" creada por la sociedad; es, por tanto, un mensaje de protesta.

Así pues, el sábado es el memorial semanal de la liberación de Egipto (v. 15; cf Dt 15,15; 16,22; 24,18.22). La libertad dada por Dios con su poder ("con mano fuerte y brazo poderoso") tiene que ser comunicada a toda la familia patriarcal, hasta llegar al forastero o refugiado político, al esclavo y al jornalero emigrado, es decir, a los más pobres. Así se hace nacer la sociedad de Dios.

¿Para qué liberó Dios a Israel de Egipto? Para hacer de Israel una sociedad nueva, libre. El descanso sabático es el memorial del éxodo como fundamento de una sociedad nueva, que no nace de la organización humana, sino de la celebración de la fiesta de Yhwh. La "sociedad justa" nace realmente como don de Dios donde el hombre no se preocupa solamente de sí, mediante el trabajo, sino que se abre a Dios, en la celebración de la fiesta. Una sociedad del trabajo, basada en el trabajo y no en la fiesta por Yhwh, es una sociedad que crea la esclavitud.

b) Éx 20,8-11: "Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás en ellos todas tus faenas; pero el séptimo día es día de descanso en honor del Señor, tu Dios. No harás en él trabajo alguno ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado ni el extranjero que habita contigo. Porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, y el séptimo descansó. Por ello bendijo el Señor el día del sábado y lo santificó".

El día del sábado ha sido bendecido, es decir, ha sido hecho fecundo por el Señor; está santificado, es decir, consagrado a Dios. Es el sábado "para el Señor": en este día el hombre descubre el sentido de su vida y también el de su trabajo. En una sociedad del trabajo, y por tanto esclavizante o alienante, el "descanso" religioso da sentido al trabajo y no es simplemente tiempo libre. El séptimo día pone al hombre en contacto con la bendición que viene de Dios; no es, por tanto, sólo el trabajo humano lo que es fecundo y productivo; hay una "productividad" o fecundidad que viene de Dios.

La motivación, en Éx, hace referencia al mito de la creación de Gén 1,1-2,4a. El texto del Génesis está replanteado como / "mito", es decir, no tanto como relato de unos hechos, sino más bien como representación típica de lo que vale siempre y en todas partes para todos. Según aquel texto, Dios no es un "deus otiosus" como los dioses paganos, sino un Dios que trabaja y reposa. Al bendecir el sábado, Dios ha impreso en el tiempo de su creación la capacidad de producir "días séptimos" siempre nuevos, días de descanso y de santificación. El hombre no ha sido creado solamente para trabajar, como pensaban los babilonios, sino que ha sido creado a imagen de Dios, que trabaja y que descansa. El "ritmo" divino de trabajo y de descanso, expresión mitológica y simbólica, se introduce también en el mundo humano, a fin de que el trabajo del hombre cree una habitación para Dios y su descanso dé lugar a una santa comu-

nicación con él. Solamente así el mundo del hombre puede convertirse en una digna morada de Dios y en un lugar de libertad y de gozo para el hombre.

10. "HONRA A TU PADRE Y A TU MADRE". Dt 5,16: "Honra a tu padre y a tu madre como te lo ha ordenado el Señor, tu Dios; vivirás largos años y serás feliz en la tierra que te da el Señor, tu Dios" (cf Éx 20,12). Como los demás, también el *cuarto mandamiento* va dirigido a los hijos adultos, no a los niños. En una sociedad donde los / ancianos no gozan de seguros sociales ni de pensión, los hijos tienen que dar los "honorarios" a sus ancianos padres, esto es, garantizarles el sustento, lo necesario para vivir y, cuando mueran, una honrosa sepultura. El padre y la madre son considerados en el mismo plano, a diferencia de lo que sucede en el ambiente que rodea a Israel, por ejemplo en el código de Hammurabi.

Hay muchos textos bíblicos que prohíben golpear (Ex 21,15), maldecir (Éx 21,17), despreciar (Ez 22,7), burlarse (Prov 30,17), robar (Prov 28,24), insultar (Prov 19,26) a los padres. Esta manera de obrar iría en contra de lo que ordena este mandamiento.

En la antigua sociedad correspondía a los hijos cuidar de los padres ancianos. El hecho de que, aparte del precepto del sábado, éste sea el único mandamiento formulado de forma positiva, indica su importancia en el centro del decálogo. Sobre todo en la época posterior al destierro, tras del derrumbamiento de las instituciones nacionales y los graves deterioros de la vida social, la escuela deuteronómica busca la fidelidad a las tradiciones religiosas y sociales que puedan restablecer una nueva red de relaciones en la sociedad. En el honor que hay que rendir a los padres está también implícito el reconocimiento de su función de guardianes de la tradición religiosa del pueblo de Dios, sobre todo en la difícil coyuntura del destierro.

"El mandamiento sobre los padres es solamente la punta de un iceberg. La familia representa además otras formas naturales de comunidad y de autoridad, sobre todo la comunidad del pueblo" (J. Becker).

A este mandamiento va unida una doble promesa: "una vida larga y una existencia feliz en la tierra de Canaán. El honor que se les rinde a los padres contribuye de manera fundamental a edificar una sociedad sana, que es la condición para un existencia prolongada y serena y para poder seguir habitando en la tierra prometida y dada por Dios.

En Ef 6,2, el NT recoge el AT comentando: "Éste es el primer mandamiento". Probablemente se intenta subrayar el papel de la familia para la edificación de la sociedad.

11. "NO MATARÁS" (Dt 5,17; Éx 20,13). Los tres mandamientos que siguen van formulados sin limitaciones. No se refieren únicamente a una clase social o a un grupo determinado, sino que valen para todos. Intentan proteger el derecho elemental a la propia vida y a la de la familia. Estos tres preceptos aparecen unidos también en Os 4,2; Jer 7,9; Job 24,13-15.

El verbo hebreo utilizado *(rṣḥ)* indica "la muerte arbitraria de un hombre con una acción violenta"; no se utiliza nunca para la muerte de los animales, de los esclavos o de los extranjeros, mientras que sirve para designar la venganza de sangre (Núm 35,27) y también la pena de muerte (Núm 35,30).

El *quinto mandamiento,* en su significado original, tiene que entenderse como la prohibición de cualquier comportamiento arbitrario y violento que produzca directa o indirectamente la muerte de un hombre. También las acciones sociales opresivas y violentas podrían provocar la muerte de los débiles y de los indefensos; este mandamiento es una denuncia de la violencia social, que puede causar la muerte de un individuo.

La ley israelita contempla ciertos casos en los que estaba prevista la pena de muerte. El mandamiento prohíbe que un individuo, independientemente de la comunidad, y por tanto de manera arbitraria y atentando así contra la vida comunitaria del pueblo, provoque la muerte del prójimo con acciones violentas y por tanto injustas. Todos los demás casos, por ejemplo, la guerra o el suicidio, no se toman en consideración directa ni indirectamente en este precepto, al menos en su sentido original.

12. "NO COMETERÁS ADULTERIO" (Dt 5,18; Éx 20,14). Este precepto no prohibía más que las relaciones sexuales de un hombre con una mujer casada u oficialmente desposada con otro. Pero no se refiere ni a la prostitución ni a la inmoralidad sexual en general.

La mujer casada estaba considerada como propiedad del marido, al que no se le prohibía tener varias mujeres ni mantener relaciones sexuales con sus esclavas. El hombre no cometía adulterio más que cuando tenía relaciones con una mujer casada, mientras que la mujer casada violaba siempre su propio matrimonio si tenía relaciones con un hombre que no fuese su marido.

El *sexto mandamiento,* como los demás, se dirige sobre todo a los hombres (cf: "No desearás a la mujer de tu prójimo"); pero también a las mujeres, ya que el verbo "cometer adulterio" (en hebreo *na'af*) puede tener también como sujeto a las mujeres (cf Lev 20,10; Ez 16,38).

La gran familia patriarcal antigua era una unidad económicamente autónoma, que proveía a todas las necesidades de sus miembros. En semejante estructura social era fundamental garantizar la legitimidad de los hijos, y por tanto de los herederos, además del deber de cuidar de los padres ancianos por parte de los hijos legítimos. El adulterio implicaba el peligro de derrumbar una institución fundamental de la vida social; por eso mismo era considerado como un delito capital.

Algunos textos del AT prevén la pena de muerte para los adúlteros: "Si un hombre es sorprendido acostado con una mujer casada, los dos serán condenados a muerte. Así extirparás la maldad de en medio de ti. Si uno encuentra en la ciudad a una joven virgen prometida de otro y se acuesta con ella, los dos serán sacados a las puertas de la ciudad y matados a pedradas" (Dt 22,22-24; cf Lev 20,10). Desgraciadamente, no sabemos si esta ley se ponía en práctica y bajo qué condiciones, puesto que ningún texto bíblico nos da informaciones a este propósito. En el período posterior al destierro, la ejecución de la pena de muerte fue sustituida por la excomunión de la comunidad de culto.

13. "NO ROBARÁS" (Dt 5,19; Éx 20,15). En 1949 A. Alt sostuvo que, en su sentido original, el *séptimo mandamiento* prohibía raptar a un hombre libre para venderlo como esclavo. Para ello se apoyaba en Éx 21,16: "El que robe una persona, la haya vendido o la retenga todavía consigo, morirá" (cf Dt 24,7). Desde entonces se ha difundido ampliamente esta hipótesis, que a nosotros nos parece insostenible. En efecto, el verbo "robar" sin mención del objeto no puede significar "raptar a una persona". Es verdad que la ampliación de la formulación de este mandamiento puede llegar a comprender la prohibición del secuestro de una persona, pero no puede limitarse a ello. El precepto

prohíbe cualquier atentado contra los bienes del prójimo.

La libertad de la persona que quiere garantizar el decálogo según el prólogo ("Te saqué de la casa de la esclavitud") está relacionada también con la propiedad o con los bienes que se poseían, mediante los cuales el israelita podía librarse del peligro de ser vendido como esclavo. El precepto no es un duplicado del "no desear" (Dt 5,21; Éx 20,17), como se verá más adelante [/ *infra,* 15].

14. "NO DARÁS TESTIMONIO FALSO CONTRA TU PRÓJIMO" (Dt 5,20; Éx 20,16). No se trata de la mentira en general, sino del testimonio prestado ante un tribunal, como se deduce también del término técnico hebreo (*'anah* = deponer). Dt 5,20 prohíbe un testimonio "vano" *(šaw),* mientras que Éx 20,16 prohíbe un testimonio "falso" *(šeqer);* pero el sentido es el mismo. Quizá se trate de un indicio de reelaboración del precepto.

El término hebreo *'ed* puede significar tanto "testigo" como "acusador". Efectivamente, el testigo en los tribunales era el que podía y debía afirmar que había "visto" al imputado traspasar la ley; por eso mismo era también el acusador. La ley preveía la presencia de dos testigos por lo menos (Dt 17,6; 19,15; Núm 35,30) para evitar que la acusación fuera falsa o interesada. Pero ni siquiera esta regla evitaba que dos testigos se pusieran de acuerdo en decir la mentira (recuérdese el caso de Susana en Dan 13); por eso estaba previsto que los testigos falsos sufrieran la pena que intentaban hacer recaer sobre un inocente: "Si (los jueces), después de una buena investigación, averiguan que el testigo había declarado en falso contra su hermano, harán con él lo mismo que él pensaba hacer con su hermano" (Dt 19,18-19). En Jer 7,9 se recuerdan este y otros preceptos: "¡Cómo! ¡Robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, ofrecéis sacrificios a Baal, corréis tras dioses que no conocéis...!" (cf también Os 4,2).

Hay que señalar que el *octavo mandamiento* prohíbe el falso testimonio-acusación contra el "prójimo", no sólo contra el "hermano" de fe o connacional. El israelita no debe jamás acusar injustamente a nadie, sea quien sea. La manipulación del derecho no está nunca justificada en ningún caso. De este modo el israelita se convierte en testigo, frente a cualquier hombre, de la voluntad de liberación del hombre que le fue dada por su Dios. La ley deuteronómica añade siempre también "hermano", sin usar nunca el término "prójimo" solo; el uso del término "prójimo" es probablemente un indicio de que el mandamiento tiene un origen predeuteronómico. Sin embargo, tanto en Éx como en Dt "prójimo" equivale muchas veces a "hermano de fe" en los contextos legislativos. Es obvio que el decálogo es ante todo la regla de vida de la comunidad israelita, pero el término "prójimo" permite entenderla también como exigencia moral respecto a cualquier ser humano.

15. "NO DESEARÁS LA CASA DE TU PRÓJIMO". Dt 5,21: "No desearás a la mujer de tu prójimo ni ambicionarás sus cosas: casas, campo, siervo o sierva, buey o asno, ni nada de cuanto a tu prójimo pertenece" (cf Éx 20,17).

La formulación es diferente en Éx y en Dt. Algunos ven en el texto de Dt dos preceptos: "No desearás a la mujer de tu prójimo" - "No desearás la casa...". La verdad es que los dos enunciados se expresan con dos verbos distintos *(ḥamad* y *'awah).* La "casa", en esta hipótesis, no implicaría a las personas, sino solamente las propiedades inmobiliarias del prójimo; la expresión "casas, campo, siervo o sierva, buey o asno" sería un añadido tardío. Los verbos empleados (desear, ambicionar) expresarían no solamente un deseo interior, sino también el acto externo, concreto, de apropiación.

La redacción de Éx contiene un solo mandamiento, con la repetición de un solo verbo (*ḥamad* = desear); la "mujer" aparece entre los bienes de propiedad del prójimo, pero esto no significaría una infravaloración de la mujer; la falta del "campo" en el texto del Éxodo sería irrelevante: quizá se quiera extender el precepto a la casa de la ciudad, generalizándolo.

Sin querer obviamente resolver la cuestión tan discutida de si se trata de *uno o de dos mandamientos* y de cuál es eventualmente la formulación más antigua, dado que los argumentos en favor de una y de otra tesis son más bien frágiles, creemos más interesante señalar que, de diferentes maneras, se prohíbe atentar contra lo que pertenece al prójimo para ser fieles a la libertad de que se habla en el prólogo. Estructuralmente el *último mandamiento* es una unidad dual (mujer-casa), de forma paralela al primero (dioses extranjeros-imágenes de dioses): el primer mandamiento se refiere a las relaciones con Dios liberador; el último concierne a la libertad dada que hay que guardar y hacer valer en las relaciones con el prójimo. En sustancia este mandamiento prohíbe lo que también denunciaba el profeta Miqueas: "Codician campos y los roban, casas y se apoderan de ellas; hacen violencia al hombre y a su casa, al dueño y a su propiedad" (Miq 2,2).

Probablemente en el contexto de la predicación social de los profetas del siglo VIII a.C. (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas) es donde se formó este doble mandamiento relativo a la familia y a la propiedad. Pero ¿no es una repetición del "no robarás" y del "no cometerás adulterio"? No puede decirse que el "no robarás" se refiera sólo al secuestro de las personas y que aquí se trate únicamente de una interiorización del precepto con la prohibición del deseo, mientras que el sexto y el séptimo mandamientos prohibirían más bien la acción efectiva.

El último mandamiento tiene que relacionarse con el anterior ("No darás testimonio falso"). Se intenta defender el derecho y la propiedad de todo israelita, bien sea contra las falsas acusaciones que tienden a desposeerlo, bien frente a los atentados efectivos contra sus derechos y sus propiedades. Hay maneras ilegales de oprimir y de privar al prójimo de sus derechos y de sus bienes; pero también hay lagunas y deficiencias en todas las legislaciones, escapatorias jurídicas con las que podría hacerse pasar como legal una acción o un deseo injusto. El último mandamiento, recogiendo y recalcando el sexto y el séptimo, explicita también la prohibición de los proyectos interiores malvados; pero no es un simple duplicado, sino una profundización y una radicalización: nada puede permitir jamás pisotear los derechos del prójimo, violar su matrimonio y privarlo de su propiedad. También en este caso el mandamiento se refiere ante todo al "prójimo", entendido como hermano de fe, y pretende por tanto proteger a la comunidad del pueblo de Dios. Sin embargo, se trata de una comunidad disponible para hacer de cualquier hombre un "prójimo".

16. REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIDO DEL DECÁLOGO. El decálogo es una palabra de Dios libre y liberador, dirigida al hombre libre y responsable. No es una norma legal, jurídica, que haya que entender de forma "materialista", prescindiendo de la intención libre del hombre. No quiere ser ni es un código completo, exhausti-

vo, de reglas de comportamiento. Pero entonces, ¿por qué tan pocos mandamientos? ¿Cubren los diez mandamientos todo el ámbito de la existencia humana?

Los diez mandamientos se refieren solamente a unos cuantos actos "típicos", que tienen un valor simbólico, es decir, de revelar —y esto no sería posible sin la referencia a unos actos ejemplares— el sentido y el valor de las disposiciones libres del hombre en sus relaciones con Dios y con el prójimo. Su misma formulación negativa sugiere que no pretenden presentarse como "principios" de donde sea posible deducir cada una de las normas particulares sobre cada acto en particular, sino más bien como evidencias morales simbólicas que delimitan un área de significados y de valores, dentro de los cuales es posible solamente encontrar la norma material concreta y singular. En otras palabras, el decálogo no se presenta como evidencia racional o teórica; no se dirige solamente a la inteligencia moral, sino que es más bien una llamada a la libertad (conocimiento-voluntad) humana bajo la forma de una evidencia simbólica, que no se manifiesta al hombre más que cuando éste se adhiere a él o consiente libremente en él.

Puesto que se trata del mandamiento de Dios, la adhesión al mismo es expresión y ejercicio de la fe teologal. No es una casualidad, ni se debe solamente al deseo extrínseco de conferirle autoridad, el hecho de que el decálogo sea colocado en el contexto de la teofanía del Sinaí, esto es, de la revelación de Dios. En el decálogo no se revelan solamente unas "verdades" o una "doctrina", sino la misma entrega de Dios al hombre. Y entonces las diez palabras no son diez conceptos fundamentales, sino "palabras" de revelación libre de Dios al hombre. Son palabras dirigidas a la libertad humana; son la "verdad" de la libertad de Dios que se abre y se da a la libertad del hombre. Solamente en la adhesión libre a la autoentrega libre de Dios llega el hombre a comprender el sentido o la verdad moral instituida por Dios para él. Pero la "verdad moral", simbólicamente expresada en el decálogo, no tiene la evidencia ni de las ideas claras y distintas ni de los conceptos teóricos, sino la evidencia de la revelación divina mediante la palabra. Por consiguiente, resulta significativo que el decálogo no sea llamado "ley", en cuanto que no representa una simple serie de normas materiales singulares, sino "palabra" de revelación, que encuentra su pleno cumplimiento en la palabra encarnada, Jesucristo.

En cuanto que es palabra de revelación, el decálogo es asumido y propuesto de nuevo por Jesús (cf Mt 5; 19,1-9.16-26; etc.). El "Dios que te sacó de Egipto" es el Padre de Jesucristo, que libera mediante el Hijo y que con él le da al hombre las diez palabras de la revelación, a través de las cuales abre a la libertad humana el espacio de su misma libertad amorosa. Sólo se comprende la verdad de Dios cuando uno observa los mandamientos: "Sabemos que le conocemos en que guardamos sus mandamientos" (1Jn 2,3).

El mandamiento principal es formulado de este modo por el Dt 6,4-5: "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas". No se trata de un mandamiento al lado de los demás, sino de la "palabra" que incluye todas las "diez palabras" y abre, por tanto, el espacio —designado precisamente como el ámbito de la entrega libre e incondicionada a Dios— al que remiten todas las diez palabras. El término último de la voluntad moral del hombre —urgida y movida por cada uno de los mandamientos— es el único Yhwh: la falta de adecuación material de cada uno de los mandamientos tomados en sí mismos con la libertad total del hombre queda superada en el acto moral que, al observar el mandamiento, realiza todo su valor simbólico de apertura y de referencia al término absoluto, Yhwh, como término adecuado de la voluntad moral libre del hombre.

III. NUEVO TESTAMENTO. En un artículo publicado en 1982 en *Biblica*, la prestigiosa revista del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, el teólogo moralista H. Wattiaux escribía: "Si es necesario, efectivamente, conocer el AT para comprender el acontecimiento Cristo, este conocimiento no es indispensable para la existencia cristiana. Para los cristianos, vivir como hijos de Dios en el tiempo presente no implica de suyo el recurso al AT; la conducta y la palabra de Jesús les bastan como criterios morales últimos". Cualquier lector avispado puede descubrir aquí una contradicción: para conocer el acontecimiento Cristo es necesario el AT; pero para conocer la conducta y la palabra de Jesús no es necesario el AT (!). En posiciones como ésta se apoya el prejuicio tan difundido de que la moral (¿y por eso mismo los mandamientos?) del AT ha quedado "superada" por la moral del NT. Se trata de un "prejuicio", si se pretende decir que el NT contiene normas éticas de un contenido más elevado. La "novedad" de Jesús no está en contenidos éticos nuevos.

1. EN LOS EVANGELIOS. Al joven rico le dice Jesús: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos" (Mt 19,16-22; Mc 10,17-22; Lc 18,18-23). Mc añade: "No estafarás" (Mc 10,19), sacado de Dt 24,14. También en la pregunta sobre cuál es el primer mandamiento, Jesús cita a Dt 6,5 ("Amarás al Señor, tu Dios") y a Lev 19,18 ("Amarás a tu prójimo como a ti mismo"): cf Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28. En el sermón de la montaña Jesús explica su relación con el AT: "No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla" (Mt 5,17). Las seis antítesis ("Sabéis que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo..."; Mt 5,21-48) no deben entenderse como contraposiciones entre el AT y el NT, sino entre las interpretaciones rabínicas y la interpretación de Jesús respecto a los mandamientos.

2. EN SAN PABLO. En Rom 13,9-10 leemos: "Porque: No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, todo se reduce a esto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El que ama no hace mal al prójimo; así que la plenitud de la ley es el amor". Los contenidos son los mandamientos del AT, pero la novedad parece ser el hecho de que todo tiene que reducirse al amor del prójimo. Pero en Lev 19,15-18, después de una serie de preceptos como: "No haréis injusticias en los juicios", "No andarás difamando a los tuyos", "No guardarás odio a tu hermano", se termina así: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Jesucristo no ha venido a proponernos un código moral distinto del código del AT. Tampoco el decálogo es un "mandato", sino una "invitación" a vivir la alianza con Dios en la conducta real de la vida. Y el sermón de la montaña no es tampoco un "código de preceptos", sino una exhortación y una invitación a vivir de forma no egoísta, a vivir como Jesús. La novedad traída por Jesús es el don del Espíritu Santo, que nos libera de nuestro egoísmo y nos capacita para amar a Dios y al prójimo como lo hizo Jesús [/ Bienaventuranza/ Bienaventuranzas].

BIBL.: AA.VV., *I dieci comandamenti*, Cittadella, Asís 1978; AA.VV., *I dieci comandamenti spiegati da dieci cardinali*, Rizzoli, Milán 1984; BOTTERWECK G.J., *El Decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*, en "Con" 51 (1965) 62-87; CARMICHAEL C., *The Ten Commandments*, Oxford 1983; CAZELLES H., *Decálogo*, en *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1982, 133-137; CRÜSEMANN F., *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Munich 1983; HOSSFELD F.L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Friburgo-Gotinga 1982; LANG B., *Grundrechte des Menschen im Dekalog*, en "Bibel und Kirche" 34 (1979) 75-78; LOHFINK N., *Exégesis bíblica y Teología. La exégesis bíblica en evolución*, Salamanca 1969; ID, *Ascolta Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1968; PESCH O.H., *I dieci comandamenti*, Queriniana, Brescia 1979²; SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia, Brescia 1977.

A. Bonora

DESIERTO

SUMARIO: I. *Antiguo Testamento:* 1. ¿Idealización del desierto? 2. Experiencia del éxodo: *a)* Geografía espiritual, *b)* Las aguas de Mará, *c)* El maná y las codornices, *d)* El agua de la roca; 3. Sentido del período del desierto; 4. Finitud y libertad. II. *Nuevo Testamento:* 1. Jesús tentado en el desierto; 2. El desierto-salvación.

La experiencia monástica desde la antigüedad, la literatura patrística y luego, paulatinamente, una serie innumerable de escritos espirituales han cristalizado en un cliché teológico-espiritual relativo al "desierto", bien en sentido real, bien en sentido metafórico, como "lugar" de encuentro con el absoluto, como escuela de ascesis y de oración. Los Hermanitos de Spello, por ejemplo, enseñan cómo pasar una "jornada en el desierto". El "desierto" se ha convertido también en sinónimo de eremitismo o de retiro espiritual. Esta indicación basta para comprender toda la fuerza evocativa, para la espiritualidad cristiana, del tema del desierto. Pero ¿cómo nos presenta la Biblia la experiencia del desierto?

I. ANTIGUO TESTAMENTO.

1. ¿IDEALIZACIÓN DEL DESIERTO? El AT utiliza varios términos para hablar del desierto, es decir, el lugar contrapuesto a la tierra cultivada o rica en pastos, habitada por el hombre y transformada por su trabajo. El desierto es un "lugar" no humanizado. Sin embargo, los desiertos de los que habla la Biblia no estaban totalmente deshabitados, bien porque había en ellos oasis o bien por las abundantes lluvias de otoño y de invierno, que hacían crecer un poco de hierba y permitían a los beduinos un poco de pasto. Por otra parte, en Palestina no hay grandes extensiones de arena. Para muchos textos bíblicos, lo que está en primer plano es el desierto asociado al período del éxodo y de la entrada en la tierra de Canaán.

Lo que es característico del lenguaje bíblico del desierto es la asociación del desierto con el caos primordial. Efectivamente, en el desierto reina "la soledad rugiente de la desolación" (Dt 32,10), símbolo del castigo de Dios que lo reduce todo a "una desolación, árida como el desierto" (Sof 3,2). El desierto es la morada de las fieras, de los búhos, de las avestruces y de los sátiros (Is 13,21); lugar frecuentado por los perros salvajes, por las hienas y por el demonio de la noche, Lilit (Is 34,14). El desierto es una región árida, esto es, sin vida (Lev 16,22; cf Is 53,8; Ez 37,11), porque carece de agua, fuente de vida. Es un lugar terrible y espantoso, en donde sólo viven serpientes venenosas y escorpiones; lugar de sed y sin agua (Dt 8,15). El desierto es también en donde el Creador planta para el hombre el jardín de Edén, con abundancia de agua y de vida (Gén 2,8-14); la acción creadora divina es vista como una victoria sobre el desierto inhabitable, sobre el caos primordial.

De los pasajes citados no se saca ciertamente la impresión de que Israel idealizase el desierto. Al contrario, éste mantiene en el AT una connotación negativa. Sin embargo, en ese desierto interviene Dios con amor en favor de su pueblo (Dt 32,10; Jer 31,12; Os 9,10) para vincularlo consigo, lo guía para que pase seguro a través de la prueba (Dt 8,15; 29,4; Am 2,10; Sal 136,16; etc.), lo lleva sobre sus espaldas lo mismo que un padre cargado con su hijo.

El desierto fue el período del enamoramiento: "Esto dice el Señor: Me he acordado de ti, en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (Jer 2,2). Pero esto no significa que el desierto fuera el "tiempo ideal", como si dijéramos: ¡Israel estaba afligido y Dios se enamoró de él! Lo que hace recordar con nostalgia ese "momento" no es tanto la belleza o el atractivo del desierto, sino más bien la experiencia del amor de Dios. Quizá la atribución a los profetas anteriores al destierro de una idealización del período del desierto dependa de una opción incorrecta y basada en prejuicios, según la cual los profetas se habrían opuesto a cualquier forma de culto y habrían deseado una "fe desnuda" (cf Am 5,21-27).

También / Oseas añora un retorno al desierto; pero para expresar el deseo de un nuevo comienzo de la historia de Israel, que se había contaminado de los cultos cananeos (Os 2,14-19). Dice el Señor: "Pero yo la atraeré y la guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón" (Os 2,16). Para Amós, Oseas y Jeremías el desierto no es un ideal de vida nómada a la que aspiren contra la forma de vivir urbana o campesina. Ellos se distinguen con claridad de la secta de los recabitas (Jer 35). Por lo demás, la Biblia nunca muestra "pasión" alguna por el tipo de vida nómada en el desierto. Era Caín el que soñaba con el ideal nómada, e Ismael, Esaú, los amalecitas, los madianitas y los quenitas, poblaciones todas ellas no israelitas.

El desierto es un lugar de paso hacia la tierra prometida: "La guiaré al desierto, donde hablaré a su corazón. Luego le restituiré sus viñas; haré del valle de Acor una puerta de esperanza, y ella me responderá como en los días de su juventud" (Os 2,16-17). El desierto no es la meta ni el ideal, sino el paso de la esclavitud a la libertad. "Éxodo-desierto-tierra" designa una experiencia que el pueblo puede repetir en su historia: "Ha hallado gracia en el desierto el pueblo escapado de la espada (éxodo). Israel se dirige a su descanso (la tierra). De lejos el Señor se le ha aparecido. Con amor eterno te he amado, por eso te trato con lealtad. Te construiré de nuevo y serás reconstruida" (Jer 31,2-3). El esquema arquetípico éxodo-desierto-tierra subyace a toda la predicación del Déutero-Isaías.

2. EXPERIENCIA DEL ÉXODO. Fijemos nuestra atención de manera especial en la experiencia del desierto tal como nos la presenta el libro del / Éxodo.

a) *Geografía espiritual.* En Éx 15,22 se dice: "Moisés hizo partir a los israelitas del mar Rojo. Avanzaron hacia el desierto de Sur". Luego, "la comunidad partió de Elim y llegaron al desierto de Sin" (Éx 16,1). Una tercera etapa: "La comunidad de los israelitas partió del desierto de Sin por etapas, según les ordenaba el Señor, y acamparon en Rafidín" (Éx 17,1). Finalmente, el pueblo de Israel llegó "al desierto de Sinaí, donde acamparon. Israel acampó frente a la montaña" (Éx 19,2). Por Núm

10-13 sabemos que la marcha continúa desde el Sinaí, a través de varias etapas, hasta el desierto de Farán. Luego el pueblo llega a Cades, un oasis en el desierto, donde murió María, la hermana de Moisés (Núm 20,1). Desde allí emprende de nuevo el camino hacia Canaán.

La geografía, en una primera lectura, parece clara y precisa; pero tras un examen más detenido resulta muy enigmática. ¿Qué trayecto siguió el grupo de Moisés después de la salida de Egipto? Es imposible responder con certeza, ya que el texto bíblico actual refleja las diversas experiencias de diferentes grupos en diversos períodos. Por eso sería posible, partiendo de unos datos bastante vagos, intentar diversas reconstrucciones del itinerario realizado. Por otra parte, los textos no son de fácil interpretación y algunos lugares son desconocidos, imposibles de identificar.

Hay, sin embargo, una etapa muy importante y bien conocida: la estancia en el oasis de Cades, en una región semidesierta situada en los confines del Negueb; de allí partió el intento fallido de "conquistar" el país de Canaán por el sur (Núm 13-14).

Dada la oscuridad de las indicaciones geográficas y su difícil identificación, hay que decir que para los autores bíblicos el período del desierto, más que un recuerdo preciso de hechos bien documentables, representaba una época ejemplar, un lugar simbólico. Allí Yhwh se reveló como salvador de las aguas mortales de Egipto (Éxodo) y guió a su pueblo a las aguas de la vida nueva que él quería dar a Israel.

El desierto se convierte entonces en metáfora de la vida. Para los libros de Éxodo, Números y Deuteronomio el desierto, más que una descripción detallada desde el punto de vista histórico-geográfico, es un cuadro de la existencia y de los problemas del pueblo de Israel. Detrás del símbolo hubo ciertamente una serie variada y múltiple de experiencias de diversos grupos en diferentes períodos, que nosotros no podemos reconstuir con certeza y para la cual es inútil buscar soluciones. En los relatos sobre el desierto y sobre el Sinaí, Israel intentó captar el misterio histórico de su propia existencia, es decir, el hecho de ser y la forma de seguir siendo el pueblo de Yhwh. Lo que es visto como algo permanente para el pueblo de Dios es narrado como acontecimiento singular y único.

b) *Las aguas de Marà.* Es el episodio que se narra en Éx 15,22-26. Marà significa "amarga", del hebreo *mar.* En aquel lugar las aguas no eran potables por causa de su amargor. El pueblo "murmura"; invoca al Señor, que señala un madero capaz de endulzar las aguas.

Las aguas de aquel sitio eran "amargas"; el término "amargo" no evoca solamente un "mal sabor", sino que sugiere la idea de unas aguas que pueden producir la enfermedad y la muerte. Intentemos comprenderlo bien. En aquel sitio tienen lugar dos hechos: *a)* Dios le da al pueblo una ley y un derecho ("Allí el Señor dio al pueblo leyes y estatutos": v. 25a); *b)* Dios prueba la fidelidad del pueblo ("y lo sometió a prueba": v. 25b). El versículo 26 aclara el nexo entre estos dos hechos: "Les dijo: 'Si verdaderamente escuchas la voz del Señor, tu Dios, y haces lo que es recto a sus ojos, prestas oídos a sus mandatos y observas todos sus estatutos, no enviaré sobre ti ninguna de las plagas con que castigué a los egipcios, porque yo soy el Señor, tu salvador'". Si Israel se esfuerza por cumplir la ley dada por Dios, se curará. Porque Dios envió enfermedades a los egipcios, pero quiere ser un médico para su pueblo.

Se da, por tanto, una conexión entre el don de la ley y el don del agua dulce: si Israel observa la ley divina, su vida no se verá amenazada por aguas venenosas y mortales, sino que saciará su sed con agua dulce. Se presenta a Yhwh como el médico de Israel, su pueblo, no en el sentido de que lo libere solamente de enfermedades "espirituales", sino en el sentido concreto de sanar de las enfermedades y de dar la salud física. Leamos Éx 23,25-26: "Si servís al Señor, vuestro Dios, él bendecirá tu pan y tu agua; y yo alejaré de ti toda enfermedad. En tu tierra no habrá mujer que aborte, ni mujer estéril; colmaré el número de tus días". La salud es uno de los bienes concedidos por la bendición divina. Hay que advertir que aquí no se trata de la salud en sentido metafórico ni de la salud del individuo, sino de la salud de la comunidad israelita, a la que van dirigidas las prescripciones de Éx 20-23. Si la sociedad israelita es obediente a las normas dadas por Yhwh, será una sociedad sana, en contraste con las sociedades corrompidas y enfermas de este mundo.

El libro del Deuteronomio expresa muy bien esta acción médica divina para con la sociedad israelita, siempre que se construya sobre la base de sus leyes: "Por haber escuchado estos mandamientos, haberlos guardado y puesto en práctica, el Señor, tu Dios, mantendrá contigo la alianza y la misericordia que juró a tus padres. Te amará, te bendecirá, te multiplicará: bendecirá el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las de tus ovejas, en favor tuyo. Serás bendecido sobre todos los pueblos. No habrá en ti ni en tus ganados macho ni hembra estéril. El Señor alejará de ti toda enfermedad y no te enviará ninguna de las malignas plagas de Egipto, que tú bien conoces, sino que las descargará sobre tus enemigos" (Dt 7,12-15).

La condición para recibir la bendición es escuchar la voz de Yhwh. Si una sociedad como la que quiere Yhwh escucha su voz y la pone en práctica, entonces Yhwh la "cura" y le da la salud.

En el desierto Israel se ve sometido a la prueba; un peligro mortal cae sobre él. ¿Será capaz de confiar en Dios escuchando y guardando su palabra? El pueblo "murmuró" y gritó al Señor. La "murmuración" no es un indicio de rebeldía, sino que tiene aquí un sentido positivo. Se trata de una protesta legítima, de un lamento contra una situación insostenible y "amarga". Este episodio es un ejemplo de cómo Dios escucha el grito de su pueblo, que viene "de lo profundo", esto es, del "desierto". El camino hacia la salvación, hacia la libertad y hacia el gozo pasa a través de la prueba del desierto, del peligro de muerte. Pero la salvación viene de la atención a Dios y de la observancia de su propuesta de vida.

c) *El maná y las codornices.* En el desierto el pueblo sacia su hambre con el maná y con las codornices. Se trata de dos fenómenos naturales de la península del Sinaí, pero que tienen lugar en regiones diferentes. El maná del Sinaí es la secreción de dos insectos que viven en los tamariscos, que se encuentran casi por todas partes en la península del Sinaí; pero los insectos productores del maná viven solamente en el Sinaí central. Las codornices emigran en otoño desde Europa hacia el Sinaí; después de atravesar el mar Mediterráneo están tan exhaustas que se caen a tierra y pueden capturarse fácilmente. El fenómeno de las codornices interesa a la zona de la costa noroeste de la península del Sinaí. Se trata de dos fenómenos que experimentaron en su viaje a través del desierto algunos grupos que más tarde concluyeron formando el pueblo de Israel. En el relato bíblico que hoy poseemos esos

grupos tienen una significación simbólica de todo Israel.

Vuelve a aparecer también aquí el tema de la "murmuración", siempre con un sentido positivo. Efectivamente, se dice: "Por la mañana veréis la gloria del Señor, porque él ha oído vuestras murmuraciones contra el Señor" (Éx 16,7). El pueblo se encuentra angustiado en medio de una grave dificultad y se queja ante Moisés: "Nos habéis traído a este desierto para hacer morir de hambre a toda esta muchedumbre" (Éx 16,3). Una vez más se trata de una prueba "a fin de probar (al pueblo) si camina según mi ley o no" (Éx 16,4). Dios les concede el maná; pero algunos del pueblo, en contra de la orden divina, van a recogerlo incluso en día de sábado, y merecen por ello el reproche de Yhwh: "¿Hasta cuándo os resistiréis a observar mis mandatos y mis leyes?" (Éx 16,28). Dios da la seguridad de obtener el pan de cada día; pero no hay que buscar una seguridad para el mañana: día tras día el pueblo encuentra el maná y no tiene que angustiarse por el mañana. Además, Israel tiene que observar las leyes divinas, en primer lugar la del sábado, que nos enseña a reconocer que el pan cotidiano es un don de Dios.

Dios quiere una sociedad no angustiada y que no busque el pan con apasionamiento. Leemos en Sal 78, 18-20: "Provocaron a Dios en su interior pidiéndole manjares a su antojo; hablaron contra él y se dijeron: '¿No será Dios capaz de aderezar una mesa en el desierto? Él partió la roca, saltaron las aguas y brotaron los torrentes; ¿no podrá proporcionarle el pan y procurar carne a su pueblo?'" El salmo interpreta los hechos del éxodo desde el punto de vista del pueblo, y no de Dios. Israel no ha tenido confianza en su Dios, no se ha fiado de su poderosa providencia. Por el contrario, debería haberse dirigido confiadamente a Dios, lo mismo que los cristianos: "Danos hoy nuestro pan de cada día".

d) *El agua de la roca.* Otro episodio de la vida del desierto se nos narra en Éx 17,1-7. El pueblo estaba "sediento" (v. 3). Pero no encontraba agua para beber (v. 1). Entonces vuelve a protestar contra / Moisés diciendo: "¿Por qué nos has sacado de Egipto para hacernos morir a nosotros, a nuestros hijos y nuestros ganados?" (v. 3). La protesta del pueblo es perfectamente legítima, puesto que no es más que un grito dirigido a Dios para que le ayude. Efectivamente, el pueblo tiene confianza en que Yhwh le ayudará, mientras que Moisés intenta descalificar la protesta del pueblo sosteniendo que sus murmuraciones son una tentación a Dios: "¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis al Señor?" ¡Moisés interpreta las críticas que se hacen contra su ministerio como si fueran críticas dirigidas contra Dios mismo!

¿Cuál es la respuesta de Dios? Él no se preocupa de las críticas dirigidas contra Moisés, sino que se declara más bien en favor de su pueblo. En efecto, Dios le encarga a Moisés que dé al pueblo lo que exige con toda justicia. No se advierte la preocupación por defender un cargo, el de Moisés, sino la de proveer a las necesidades del pueblo en su camino hacia la libertad. Y en Masá y Meribá Dios se revela como el salvador del pueblo sediento.

Se trata de un *rîb,* es decir, de un proceso entablado entre la base (el pueblo) y la jerarquía (Moisés). El nombre de Meribá se deriva precisamente de ese término hebreo. Allí el pueblo israelita reclamó sus derechos frente a Moisés, que tuvo que asumir la responsabilidad de proveer a las necesidades de su pueblo en el desierto.

El versículo de Éx 17,7 parece ser un añadido hecho por el redactor final del / Pentateuco, tomado del relato paralelo de Núm 20,1-13. El relato de Núm 20 pone el acento en los pecados de Moisés y de Aarón; es decir, encierra una fuerte crítica contra los responsables de la comunidad, que llegan incluso a dudar de sí mismos y de Dios: "¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?" (Núm 20,10). En Éx 17,7 se busca un equilibrio con lo que se dijo en Núm 20, atribuyendo una parte de culpa al pueblo, que es entonces el que duda: "Y dio a aquel lugar el nombre de 'Masá' y 'Meribá' —prueba y querella— por la querella de los israelitas y porque pusieron a prueba al Señor diciendo: '¿Está el Señor en medio de nosotros o no?'" Al obrar así, el redactor final del Pentateuco intenta decirnos que tanto los dirigentes como el pueblo pecaron contra Yhwh, *pero igualmente que Dios in*tervino para dar agua a su pueblo.

Según Éx 17,1, el episodio tuvo lugar en Rafidín, la última etapa antes de llegar al Sinaí, en donde Dios dio a su pueblo la ley (en hebreo *tôrah).* Pero en el versículo 6 la roca sobre la que Moisés tuvo que golpear para hacer que saliera agua es el Horeb, un nombre que se le da al monte Sinaí. Así pues, en donde se le dio la *tôrah* es donde el pueblo recibe también el don del agua vivificante.

La asociación entre el don del / agua y el don de la *tôrah* es significativa. Recordando Dt 8,2-3 nos preguntamos: ¿de qué vive el hombre? La respuesta es bien sabida: el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, es decir, de la *tôrah.* El hombre tiene necesidad de las dos cosas: del pan y de la palabra de Dios.

¡Pero no toda sed puede verse saciada por la *tôrah!* La verdad es que Dios da el agua junto con la *tôrah* en el monte Horeb. Por consiguiente, tampoco nosotros podemos ofrecer al mundo la *tôrah* en lugar del agua o el agua en lugar de la *tôrah;* hemos de dar las dos juntamente. La *tôrah* no puede ser un sustitutivo del agua ni el agua un sustitutivo de la *tôrah.* En efecto, los hombres tienen necesidad tanto del pan material como del pan y del agua de la "palabra". La libertad puede existir de verdad y auténticamente sólo en donde los hombres tienen el pan o el agua de la palabra de Dios. Sin el pan o el agua y sin la *tôrah,* la existencia humana es solamente desierto árido y espantoso.

3. SENTIDO DEL PERÍODO DEL DESIERTO. Una interpretación global del período del desierto es la que nos ofrece Dt 8,2-6: "Acuérdate del camino que el Señor te ha hecho andar durante cuarenta años a través del *desierto con el fin de humillarte, pro*barte y conocer los sentimientos de tu corazón y ver si guardabas o no sus mandamientos. Te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná, desconocido de tus mayores; para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor. No se gastaron tus vestidos ni se hincharon tus pies durante esos cuarenta años. Reconoce en tu corazón que el Señor, tu Dios, te corrige como un padre hace con su hijo. Guarda los mandamientos del Señor, tu Dios; sigue sus caminos y respétale".

En este pasaje se nos da una interpretación teológica de la experiencia del desierto. Dios es un educador. A través de las pruebas del desierto, Israel tiene que aprender cuál es el comportamiento debido con su Dios. La mirada hacia atrás, hacia la época del desierto, tiene que hacer comprender igualmente a los interlocutores del libro del Deuteronomio del siglo VI a.C. que también su situación presente es un "desierto", es decir,

una prueba en la que Israel tiene que demostrar si verdaderamente ve a Yhwh como a aquel de quien recibe todo bien y si está dispuesto a guardar sus mandamientos. El "bienestar" no es una empresa o una conquista de Israel ni una cosa lógica y que vaya por sí misma. Sigue siendo un "milagro" de Yhwh, incluso en la tierra prometida. En otras palabras: Israel tiene que aprender la lección del desierto: solamente una sociedad que escucha la palabra de Yhwh y la pone en práctica es una sociedad sana y viva. Una sociedad que intenta construirse sin referencia alguna a Dios, con solas sus fuerzas, es una sociedad enferma, que va al encuentro de mil corrupciones y enfermedades, es decir, que no sale del desierto.

El desierto es una prueba para saber si Israel cree de verdad en Dios: "El Señor, vuestro Dios, quiere probaros para ver si realmente le amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma" (Dt 13,4).

4. FINITUD Y LIBERTAD. El desierto es un lugar árido y estéril. Según Núm 20,5 el desierto es un "lugar maldito, un lugar en el que no se puede sembrar nada; que no tiene viñas, ni higueras, ni granados y donde ni siquiera hay agua para beber". El desierto es el lugar en que la actividad humana no puede producir; es el símbolo de la esterilidad y de la muerte. Por consiguiente, es el símbolo de la finitud y de las limitaciones humanas; pero al mismo tiempo es el lugar de la fuerza vivificadora de Dios, que da el agua y el maná juntamente con su palabra. En el desierto Israel aprendió que no es posible una existencia humana si no se deja alimentar por Dios. Por eso el desierto es la prueba de la fe.

Pero en el desierto Israel tiene también la oportunidad de aprender a caminar con su Dios hacia la libertad. Egipto era una sociedad que hacía esclavos, aun cuando diera la posibilidad de saciar todos los días el hambre sin necesidad de preocuparse por el mañana. Era además una sociedad enferma, llena de "llagas", es decir, corrompida y corruptora, que en definitiva conduce a la muerte (cf la muerte de los primogénitos).

Los israelitas añoran a veces aquel pasado, porque "¡se estaba mejor cuando se estaba peor!". Por eso mismo le decían a Moisés: "¡Ojalá hubiéramos muerto por mano del Señor en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos pan hasta saciarnos!" (Éx 16,3).

Yhwh liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, es decir, de una sociedad y de una cultura que esclavizaba y explotaba a los hombres sin darles la salvación. Egipto era realmente una sociedad enferma, que llaga tras llaga no sabía otra cosa más que producir la muerte. En el desierto Yhwh reúne a su pueblo, le da el pan que necesita y una ordenación social (la *tôrah),* porque quiere hacer que nazca una nueva sociedad que obedezca a la voz de Dios y que por eso esté sana y viva. Yhwh es el médico de Israel.

El ideal al que quiere conducir la prueba del desierto es la libertad. Pero la libertad tiene que "conquistarse" a través de la prueba, del riesgo y del sufrimiento. Más aún; la libertad es un don de Dios, que no puede convertirse en realidad humana más que a través de la responsabilidad y de la disponibilidad de los hombres. Israel tiene que saber además que no ha entrado nunca de forma definitiva en la tierra prometida, ya que su vida sigue estando "en el desierto", es decir, es una vida limitada y puesta a prueba.

II. NUEVO TESTAMENTO. En tiempos del NT los esenios de Qumrán habían situado el centro de su comunidad en el desierto. Para los esenios el desierto no era tampoco la morada ideal, definitiva, sino solamente un medio, una especie de "rito de paso". Tampoco / Juan Bautista, que probablemente mantuvo ciertos contactos con Qumrán, propuso una mística del desierto; lo que él hace no es invitar a retirarse al desierto, sino enviar a cada uno de nuevo a su trabajo después del rito del bautismo y de la conversión de sus pecados (Lc 3,10-14).

1. JESÚS TENTADO EN EL DESIERTO. Jesús fue impulsado por el Espíritu al desierto para ser tentado (Mt 4,1-11 y par). La tentación es superada mediante la entrega de sí mismo a Dios y a su palabra (cf las citas de Dt 8,3; 6,16; 6,13). Lo mismo que para Israel, también para Jesús el desierto es el lugar de la prueba. La fidelidad de Jesús en la prueba transforma además el desierto en un lugar paradisíaco: "Vivía entre las bestias salvajes, pero los ángeles le servían" (Mc 1,13).

Varias veces, durante su vida pública, Jesús se retiró a "un lugar desierto" para rezar o para huir del fanatismo mesiánico de la gente (cf Mt 14,13; Mc 1,35.45; 6,31; Lc 4,42). Pero en estos pasajes no se trata ya del propio y verdadero "desierto". Jesús se refugia en algún lugar solitario.

En los evangelios no vuelve ya a aparecer el tema del desierto. Con Jesús ha venido ya la hora de la salvación definitiva; ya no hay escasez de agua, ni de comida, ni de luz, ni de paz, ni de prosperidad. Jesús da el agua viva; él es el pan del cielo, él es la luz del mundo, él es nuestra paz, él es el camino, la verdad y la vida. ¡El desierto ha dejado de existir! Jesús multiplica los panes "en un lugar desierto" (Mt 14,13-21 y par): de esta manera transforma el desierto en un lugar de prosperidad y de abundancia. Lo que aconteció a Israel durante su permanencia en el desierto "les sucedió para que escarmentaran, y fue escrito como aviso para nosotros, que vivimos en los tiempos definitivos" (1Cor 10,11). Jesucristo es nuestro éxodo, nuestro "desierto", nuestra tierra prometida. Para el cristiano, la "espiritualidad del desierto" no puede significar más que búsqueda de Jesucristo como "camino, verdad, vida" (Jn 14,6), para atravesar el "terrible desierto" que es el mundo y llegar a la tierra prometida de la vida eterna.

2. EL DESIERTO-SALVACIÓN. En Heb 3,8-11 el desierto sigue siendo el lugar de la desobediencia y de la rebelión contra Dios. Mas el NT fue poco a poco realizando cierta idealización y simbolización del desierto como lugar de gracia, de prodigios y de milagros (He 7,36), de asistencia de Dios (He 13,18), de revelación de las palabras de vida (He 7,38), de presencia de Dios en medio de su pueblo (He 7,44). Pero en realidad es la salvación de Dios —no el desierto como tal— lo que se exalta.

El judaísmo desarrolló igualmente la convicción de que el mesías se aparecería en el desierto. Así pensaba aquel egipcio que condujo al desierto a cuatro mil guerrilleros (He 21,38). Así se explica la advertencia de Mt 24,26: "Si os dicen que está en el desierto, no salgáis".

Parece también estar presente en / Ap 12,6 una visión del desierto como lugar de refugio ante la espera de la llegada del mesías: "Y la mujer (la Iglesia) huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios, para ser alimentada allí". Lo mismo ocurre en Ap 12,14: "Pero dieron a la mujer dos alas de águila real para volar al desierto, el lugar donde es alimentada por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo lejos de la vista de la serpiente (Satanás)". En este texto, volar al desierto no significa

otra cosa más que refugiarse en Dios, bajo su protección.

BIBL.: COATS G.W., *Rebellion of Israel in the Wilderness*, Nashville 1968; LACK R., *Desierto*, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (a cargo de S. de Fiores y T. Goffi), Ed. Paulinas, Madrid 1989³, 339-345; STOCK A., *The Way in the Wilderness: Exodus, Wilderness and the Moses Themes in the OT and New*, Nueva York 1969; TALMON S., *midbar*, en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV, Stuttgard 1983, 660-695; TESTA E., *Il deserto come ideale*, en "Liber Annuus Franc." 7 (1956) 5-52; THOMAS Ch., LÉON DUFOUR X., *Desierto*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1980, 226-229.

A. Bonora

DESIGNIO DE DIOS

/ Alianza IV / Dios III, 4 / Elección VI, 4 / Misterio II-III / Pablo III, 1 / Reino de Dios IV / Revelación III, 2

DESMITIZACIÓN

/ Dios / Hermenéutica IX / Mito II, 2c

DEUTERONOMIO

SUMARIO: I. *Historia y redacción:* 1. "Ley predicada"; 2. Un léxico original; 3. Tres etapas redaccionales. II. *Una doble estructura.* III. *Una rica teología y una intensa espiritualidad:* 1. Pureza de la fe; 2. Ardor del amor.

I. HISTORIA Y REDACCIÓN. Una traducción equivocada de la expresión hebrea "copia de la ley" —presente en Dt 17,18— por parte de los LXX ha dado a este libro el título, más bien reductivo y poco feliz, de *Deuteronomio* (Dt), "segunda ley". Pero la obra merece mejor el título hebreo, que se toma ordinariamente de la primera palabra del texto: *Debarim*, "palabras". Efectivamente, más que un puro y simple código de leyes —réplica del código de la alianza registrado en Ex 21,23— y que un árido manual jurídico, el Dt se presenta como una colección de homilías centradas en el amor a la / ley divina, en la pasión por la opción religiosa y en el agradecimiento por el don de la tierra de Canaán, la patria de la libertad. Como ha escrito N. Lohfink, el Dt abre un nuevo día para Israel: ha pasado la noche de la esclavitud y llega la aurora, introduciéndonos en la jornada de sol que está delante de nosotros y que hemos de vivir con empeño y fidelidad en la tierra de la promesa divina. Por eso este libro se pone en labios de Moisés, como si fuese un testamento para resumir las peripecias pasadas de la salvación, pero como si fuese igualmente una promesa para el futuro histórico-salvífico que se avecina ahora para Israel.

Es sabido que el Dt es sólo una parte de la producción que floreció dentro de una auténtica escuela teológica que, partiendo precisamente de este volumen-prólogo, trazó todo el itinerario de la historia de Israel en la tierra de Canaán, elaborando materiales arcaicos y componiendo el ciclo Jos-Jue-1/2Sam-1/2Re. La cuna de esta escuela debe buscarse casi seguramente en el reino septentrional de Israel, en el ámbito de los levitas de los santuarios fieles al yahvismo, a pesar de la política a menudo sincretista de los soberanos de Samaría. Ligados a los círculos proféticos de los siglos IX y VIII a.C., estos levitas se vieron obligados, al derrumbarse el reino de Samaría en el 721 a.C., a trasladarse al reino del sur, donde se situaron en alternativa a la teología jerosolimitana. Allí se habían ido progresivamente "laicizando" y habían sostenido las reformas religiosas, como la de Josías (622 a.C.). Es interesante señalar que esta última reforma se había basado en el encuentro (¿ficticio?) de un libro de la ley en el templo (2Re 22); en este libro muchos autores reconocen la redacción primera del actual Dt y, por tanto, su primera "canonización".

1. "LEY PREDICADA". Ésta es precisamente la definición, muy sugestiva, acuñada por G. von Rad para definir el Dt; no estamos ante un texto legislativo neutro, sino ante una catequesis sobre la ley, dirigida a mover al lector a renovar su adhesión a la / alianza que lo vincula a su Dios. La predicación se pone idealmente en labios de Moisés, que interpela directamente a Israel, al que se dirige unas veces con el *tú* y otras con el *vosotros*, para que todos y cada uno se sientan comprometidos. El objetivo de conquistar directamente a los oyentes impone al predicador un lenguaje sencillo y claro, abierto e inmediato. La predicación tiene que saber mover además los registros del sentimiento, tiene que hablar al corazón, pero sin ignorar la solemnidad y adoptando una discreta dosis de retórica oratoria. En más de un párrafo el discurso toma la forma de una prosa con ritmo. Y el ritmo está a veces medido por la repetición estereotipada de algunas palabras ejemplares como "mira", "toma y guarda", "observa", "escucha", "vigila", "hoy"; sobre todo el "hoy", que se utiliza abundantemente en el Dt, sirve al predicador para actualizar la ley citada, para hacer continuamente presente la acción salvífica de Dios y la respuesta del hombre. Arrastrado por su entusiasmo y su pasión, el autor, aun sobre la base de una lengua pobre como el hebreo, consigue crear un estilo rico y original, realizando una obra llena de vida y de fuerza persuasiva. Por esta razón es de gran interés lograr identificar el léxico específico de este "predicador".

2. UN LÉXICO ORIGINAL. Es posible, en el interior del volumen, reconstruir una especie de mini-vocabulario específico del Dt y de su ideología. A partir de ella también es posible recrear la atmósfera dentro de la cual se desarrolla la misma predicación y señalar los puntos fundamentales del mensaje. Ante todo, hay que atribuir especial importancia a los términos que indican las exigencias de la alianza, es decir, los mandamientos de Yhwh (véase, en comparación, el octonario de vocablos empleados por el Sal 119 para indicar la *tôrah).* Son "prescripciones", es decir, decretos definitivos y "objetivos"; son "órdenes", es decir, normas que es preciso seguir en la vida sobre la base de la autoridad de la revelación divina; son "mandamientos", compromisos manifestados por Dios para una categoría particular del pueblo de Dios. También "instituciones" y "palabras" son vocablos que entran en el léxico de la *tôrah,* tal como la proclama este libro. Pero la lista más significativa y más indicada para reconocer el lenguaje deuteronómico es la siguiente:

"Escucha, Israel" (5,1; 6,4; 9,1; 20,3).

"Yhwh, tu/nuestro/vuestro Dios" (más de 300 veces).

"Amar al Señor" (6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22...).

"Con todo el corazón y con toda el alma" (4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,4).

"Temer al Señor" (4,10; 5,29; 6,2.13.124; 8,26...).

"Su pueblo particular" (7,6; 14, 2.21; 26,19).

"Pueblo consagrado al Señor, tu Dios" (7,6; 14,2.21; 26,19).

"Seguir sus caminos" (8,6; 10,12; 11,22; 19,9...).

"Las puertas" de la aldea, de la casa, de la ciudad (12,12.15.17.18.21; 14,21.27.28.29...).

"La tierra en que vais a entrar para tomar posesión de ella" (unas treinta veces).

"Para ser feliz" (4,40; 5,16.29.33; 6,3.18.24...).

Así pues, un léxico original y personal, que señala inmediatamente la presencia de esta tradición incluso dentro de pasajes historiográficos en los que se ofrece una interpretación de los sucesos históricos de Israel, sobre todo a la luz de la teoría de la retribución (Jue 2,11ss; 2Re 17,7ss; 23,25).

3. TRES ETAPAS REDACCIONALES. Ya al principio aludíamos a la complejidad de la genealogía histórica de la redacción que dio origen a este volumen de la *tôrah*. Siguiendo una de las más sólidas reconstrucciones, intentemos aislar ahora, dentro del texto actual, algunas huellas de esta evolución que se llevó a cabo en diversas épocas y regiones.

La *primera etapa* debe guardar relación con la formación del llamado "código deuteronómico", presente en los actuales capítulos 12-26. Recoge los datos de "código de la alianza" de Éx 21-23 —y en este sentido puede considerarse un "deuteronomio", una "segunda ley"—; pero los reelabora de forma más evolucionada, teniendo presente una sociedad ya estructurada incluso a nivel económico-político y más respetuosa de los derechos civiles. Por eso es evidente la influencia profética y sapiencial: el área de origen sigue siendo el reino del norte, donde la profecía está dando sus primeros pasos, pero hay algunos ajustamientos que reflejan también el paso sucesivo a Jerusalén. En efecto, la centralización del culto, sobre la que hemos de volver (*/ infra,* II), además de ser expresión de una madurez religiosa de cuño profético, refleja las instalaciones del reino de Judá. A esta primera fase pertenece también probablemente el llamado "segundo discurso de Moisés" (4,44-11.31 y 26,16-28,68), que sirve de marco al mismo código. También este discurso tiene el valor de una nueva proposición, con algunas correcciones originales (p.ej., la motivación del sábado) del decálogo (c. 5).

La *segunda etapa,* según muchos autores, está representada por una primera edición del Dt. Habría tenido lugar en Jerusalén inmediatamente después del derrumbamiento de Samaría, bajo el reinado de Ezequías (finales del siglo VIII a.C.), promotor de una vigorosa reforma religiosa. En aquella época, como consta por una información que nos da Prov 25, los escribas de la corte procedieron a una redacción de documentos proverbiales. Por consiguiente, era un período de fervor intelectual y religioso, en busca de fundamentaciones teóricas y espirituales para la reforma de Ezequías. Es probable que el Dt recibiera en este clima su primera codificación "meridional", siempre sobre la base de los materiales indicados en la primera fase. Si se acepta como real la noticia que nos da 2Re 22, sería éste el libro "encontrado" por Josías, después del período oscuro de los reyes Manasés y Amón (687-640 a.C.), que sirvió de base a la nueva reforma. Por aquellos años la "escuela" que toma el nombre de este libro ejerce una influencia decisiva en la teología y en la vida de la nación (pensemos en los "discursos deuteronomistas" presentes en Jeremías).

La época del destierro y del inmediato posdestierro fue como una especie de cantera espiritual y literaria, en la que se "canonizó" y se reorganizó el fondo tan rico de las tradiciones bíblicas. Y ésta es también la *tercera etapa* que vivió el Dt. Se completa el material del "código", se añade un nuevo discurso-prólogo en

1,1-4,43 y se incorpora la secuencia poético-narrativa de los capítulos 31-34, basada en antiguos materiales de las tradiciones J, E, P [*/* Pentateuco II-V]. Esta segunda edición es la definitiva, tal como hoy la leemos.

II. UNA DOBLE ESTRUCTURA. Se puede reconocer en primer lugar, dentro de la distribución de las partes, un primer esquema, que parece calcar el formulario de los tratados de alianza entre un gran señor y su vasallo. El punto de partida lo constituye un prólogo histórico (cc. 1-11), donde se evocan teológicamente los beneficios pasados, ofrecidos por el Señor a sus fieles (lógicamente, es fundamental el */* éxodo, hasta el don de la tierra). Este preámbulo introduce al verdadero *corpus,* es decir, el código de los deberes del súbdito para obtener la protección continua del Señor (cc. 12-26). Vienen finalmente las bendiciones y las maldiciones en caso de fidelidad o de infidelidad; sirven para sellar el pacto y para acabar prácticamente la obra (cc. 27-30), ya que los capítulos 31-34 son un apéndice posterior, de otra calidad distinta.

A este poema se le puede dar en sus detalles una mejor distribución sobre la base de análisis estructurales más detenidos. Así, por ejemplo, el "código deuteronómico" puede articularse en cuatro grandes párrafos:

— 12,1-16,17: normas cultuales;

— 16,18-18,22: definición del estatuto de las autoridades de la nación;

— 19,1-25,19: legislación criminal, familiar y social;

— 26,1-19: normas cultuales y conclusión.

Con la estructura que acabamos de trazar, que llamaremos "contractual", se entremezcla en el libro otra división más sutil y extrínseca, pero ciertamente más simpática para el redactor: se trata de los tres discursos de Moisés, que organizan toda la planimetría anteriormente descrita. Así, en 1,1-4,40 tenemos una primera gran homilía de Moisés, dedicada a la evocación del desierto y al amor a la palabra de Dios. Después de una breve noticia histórica sobre las ciudades extraterritoriales de la Trasjordania, en donde era posible hallar asilo político-social (4,41-43), se abre la segunda y monumental homilía de Moisés, que acoge en su interior todo el código deuteronómico, por lo que se extiende desde 4,44 hasta todo el capítulo 28. Los capítulos 29-30 constituyen el tercero y último discurso de Moisés, articulado en cuatro fases: evocación del pasado salvífico de Israel (29,1-8); compromiso de la alianza, fuente de bendición para los fieles y de maldición para los no fieles (29,9-28); el destierro como castigo de la infidelidad a la alianza y el retorno como signo del perdón divino (3,1-10); llamada final a la opción por la alianza (30,11-20).

III. UNA RICA TEOLOGÍA Y UNA INTENSA ESPIRITUALIDAD. El Dt por su propia naturaleza apunta no sólo a la reforma de las instituciones, sino sobre todo a la conversión interior, a la que el autor llama sugestivamente la "circuncisión del corazón" y no sólo del prepucio (10,16). Ciertamente, para construir esta nueva actitud religiosa es necesario realizar una opción, cuya gravedad es muchas veces lacerante para Israel: "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia..." (30,15). Pero afrontado en la fe y en el amor, este riesgo se transforma en paz y en gozo; más aún, la alianza resulta espontánea con Dios y casi connatural al hombre: "Pues esta ley que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance... Pues la palabra está muy cerca de ti: está en tu boca, en tu corazón, para que la

pongas en práctica" (30,11.14). La tierra prometida y, en círculos concéntricos cada vez más restringidos, Judá, Jerusalén y el templo son el templo de convergencia hacia el que se dirigen la búsqueda y la tensión de Israel. Por eso precisamente el Dt sostendrá calurosamente la centralización del culto en el templo jerosolimitano, aboliendo los santuarios locales y las degeneraciones religiosas. Sólo en el templo el hebreo encuentra y ama a un Dios, no ya lejano ni apartado, sino el más cercano en absoluto: "El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos, sino porque el Señor os amó" (7,7-8; cf 4,7).

1. PUREZA DE LA FE. El perfil esencial de la teología del Dt que acabamos de trazar nos hace comprender cómo la definición de una forma purísima de fe está en la base de la llamada calurosa que el libro dirige a su lector. El mandamiento primero del / decálogo: "Yo seré tu único Dios; no te harás ídolos" (5,7), es una de las orientaciones fundamentales en la reflexión del Dt sobre la fe. En este sentido es ejemplar el largo párrafo de 10,12-11,32, recalcado por medio de una llamada-antífona: "Y ahora, Israel, ¿qué es lo que te pide el Señor, tu Dios? Que respetes al Señor, tu Dios, que sigas sus caminos, que le sirvas y le ames con todo tu corazón y con toda tu alma". Los vocablos se acumulan, el entusiasmo crece, el fervor revela la pasión religiosa que anima al predicador sobre este tema tan preciado para él. Él ve en la fidelidad a la pureza monoteísta (un monoteísmo no ya metafísico, sino "afectivo" y existencial) la raíz de toda bendición. Esta fidelidad lleva consigo la adhesión a la palabra de Dios; la adopción de un culto riguroso, ni hipócrita ni desviado, centrado en el templo de Jerusalén (12,2-31); la "atención-obediencia" a la ley del Señor, y por tanto la acogida amorosa y activa de todo el código de la alianza —"antorcha para el camino" del fiel (Sal 119,105)—; la conciencia de la elección gratuita (7,6-8), signo de proximidad y de intimidad.

En particular, de esta visión religiosa tan "espiritual", interior y abierta, surge una nueva teología de la *tierra,* vista como "don" *(Gabe)* y como "compromiso" *(Aufgabe).* Es inolvidable el capítulo 8, que contiene una meditación teológica sobre el desierto (vv. 1-6) y un himno espléndido sobre la tierra prometida (vv. 7-10). El camino por el / desierto es visto como una pedagogía divina: lo mismo que un padre no se limita a engendrar al hijo, sino que también lo educa en el crecimiento de su personalidad, así también Dios en el itinerario de la estepa hace crecer a Israel alternando las humillaciones y el consuelo (vv. 2-3). De esta manera se abre camino una concepción del dolor como *paideía,* como educación purificadora y elevadora del hombre (cf Job 32-37). El resultado se expresa de este modo con los tres grandes verbos de la madurez de la fe: "acordarse" (v. 2), "reconocer" (v. 5), "guardar" (v. 6). La / tierra, a su vez, es celebrada como meta última, y se la canta en los versículos 7ss a través de un septenario de menciones de la palabra *'ereṣ,* "tierra". El escenario es sereno e idílico. Por un lado, un terreno y una sociedad exuberantes: las aguas brotan casi espontáneamente en la superficie del suelo desde las profundidades del abismo, la vegetación es lujuriosa, abunda la miel, los recursos mineros (hierro y cobre) se extienden en inmensos yacimientos. En el otro lado del cuadro, Israel está sentado en esta mesa bien preparada, saciándose con gozo y felicidad y alabando a Dios, su bienhechor.

Sin embargo, la tierra puede convertirse en un riesgo negativo, como lo era el desierto: la tentación de la civilización del bienestar, del enriquecimiento y de la urbanización puede transformar a Israel en una sociedad "capitalista", egoísta. La consecuencia inmediata puede ser la negación misma de Dios, que queda arrinconado y "olvidado". El mandamiento entonces ordena "acordarse", "no olvidar", verdadero estribillo del capítulo 8 (vv. 2.11.14.18.19); en otras palabras, es el retorno a la fe, al mandamiento principal, remachando la idea de que el hombre no puede vivir de sólo pan.

Precisamente por esta teología pura y por esta intensa espiritualidad, también el NT se complace en el Dt. Pensemos en el diálogo entre Jesús y el tentador, que sigue un entramado de textos bíblicos sustancialmente anclados en el Dt (Mt 4; Lc 4). Es célebre en este sentido la cita de Dt 8,3, con una nueva intepretación: "No sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor". Para el Dt esta frase afirma la necesidad no solamente del alimento que se puede encontrar en el horizonte terreno, sino también del don continuo de la providencia divina. La versión griega, citada por Jesús, contrapone, por el contrario, el alimento material al elemento interior y decisivo de la palabra de Dios. El tema del mandamiento principal está en la base de una de las conversaciones "jerosolimitanas" de Jesús, y la respuesta de Cristo se basa precisamente en el Dt (el amor a Dios y el amor al prójimo: Dt 6,4-5 y Lev 19,18), para formular una escala cualitativa y no cuantitativa de los compromisos de la alianza (Mc 12,28-34). También la controversia sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27) se basa en un texto del Dt (25,5-10) para afirmar una visión pura y viva de Dios.

2. ARDOR DEL AMOR. Toda esta reflexión podría quedar resumida en el *Šema',* que se convirtió en la más importante de las oraciones diarias del judaísmo, sacada de Dt 6,4ss: "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Ama al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas...". Nos encontramos aquí con la raíz de la teología deuteronómica: el amor de Dios, amor intenso, exclusivo, apasionado, activo, obediente a la palabra divina. No hay nada que deba separarnos de este amor: ni el bienestar ni el ídolo. Es un amor dialogal, ya que es respuesta a un Dios que nos ama primero (7,6-8). Es un amor activo y existencial: en los versículos 7-9 del mismo capítulo 6 se utilizan verbos "polares", como "estar en casa/estar de viaje", "estar acostado/estar levantado", para indicar toda la existencia consagrada a la fidelidad a Dios; del mismo modo, la mano, signo de la acción, va acompañada de la frente, signo del pensamiento y de las decisiones, y de los postes y la puerta de la casa, signo de la vida social. Como es sabido, los judíos han puesto en práctica literalmente y con espíritu ritual (pero poco "deuteronómicamente") esta invitación existencial: rezan poniéndose cajitas de cuero, que contienen rollos de pergamino con inscripciones del Dt, en la frente y en los brazos (las "filacterias") y en la parte derecha de la puerta de entrada de la casa (la *mezuzah).* Pero el amor de Dios tiene que manifestarse en la adhesión real y vital a los mandamientos (10,12; 11,1.31.32; 13,4; 19,9; 30,6.16.20). Este amor radical y total es el que da sabor a la observancia, despojándola de todo legalismo: "Porque el amor de Dios consiste en guardar sus mandamientos" (1Jn 5,3).

El amor, además de la dimensión vertical, conoce en el Dt la dimensión horizontal y social. En este sentido

Dt es uno de los libros más sensibles al prójimo y de los más ricos en humanidad de toda la Biblia. Se advierte una atención vivísima al pobre (15,7ss; 23,20; 24,19ss); hay una legislación más humana para el esclavo (15,13-14; 24,7), basada también en la nueva motivación presente en el decálogo a propósito del descanso sabático (5,15). Hay una preocupación especial por el levita, el huérfano, la viuda y el forastero (14,29; 16,11.14; 26,11); hay un compromiso social para la defensa del obrero (24,14-15). Hay cierta delicadeza respecto a las jóvenes prisioneras de guerra (21,10-14) y solicitud por el vecino que ha perdido un objeto (22,1ss). Hay generosidad con el que se ve obligado a dejar una prenda (24,6.12-13) y exhortación a la humanidad de los jueces (25,3). Hay una apertura inesperada respecto al destino generoso de los bienes en las cosechas (23,25-26) y un afán de evitarle problemas al prójimo (la curiosa norma sobre la baranda en la azotea en 22,8) y hasta con los animales (22,6-7; 25,4). Así pues, un amor ardiente, concreto, humano y teológico; la conciencia siempre viva de que es fácil amar cuando uno se siente amado por Dios: "Pues esta ley que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas ni está fuera de tu alcance. No está en los cielos para que digas: ¿Quién subirá por nosotros a los cielos a buscarla para que nos la dé a conocer y la pongamos en práctica? Ni tampoco se encuentra más allá de los mares, para que tengas que decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares a buscarla para que nos la dé a conocer y la pongamos en práctica? Pues la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica" (30,11-14; cf Rom 10,6-10).

En medio de este pueblo fiel y enamorado de su Dios se levanta la figura de */ Moisés*. Además de ser idealmente el "predicador" del Dt, se le presenta al final del libro con dos espléndidos textos poéticos. En el capítulo 32 se registra el "cántico de Moisés", poema perteneciente al género literario de la requisitoria profética en caso de ruptura o de infidelidad de Israel respecto a la alianza. El documento ha sido fechado en varios momentos (desde el siglo XI al siglo VI a.C.). Luego Moisés, como todos los grandes siervos del Señor (Jacob en Gén 49, Josué en Jos 23, Jesús en Jn 17), termina su itinerario terreno con una bendición-testamento recogida en el capítulo 33. Debe leerse en paralelismo precisamente con la de Jacob en Gén 49. Van desfilando las doce tribus, representada cada una de ellas por su progenitor; pero ahora, respecto a Gén 49, ha desaparecido Simeón, Rubén está a punto de extinguirse, Judá se encuentra muy lejos de los esplendores descritos en Gén 49,10-12; Leví y José son los que reciben las bendiciones más solemnes. Aunque forma parte de la tradición E, el texto conserva datos arcaicos que pueden situarse entre los siglos XI y IX a.C. Finalmente, en el monte Nebo, frente a la tierra de la libertad, Moisés muere en un halo de misterio que permitirá el florecimiento de leyendas posteriores (Jue 9), mientras que el Dt le dedica un epígrafe conmovedor: "No ha vuelto a aparecer en Israel un profeta como Moisés, con el cual el Señor trataba cara a cara..." (34,10-12; cf Sir 45,1-5).

BIBL.: BÄCHLI O., *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium,* Zwingli-Verlag, Zurich 1962; BALTZER K., *Das Bundesformular,* Moers, Neukirchen 1964²; BUIS P., LECLERCQ J., *Le Deutéronome,* Gabalda, París 1963; BUIS P., *Le Deutéronome,* Beauchesne, París 1969; CAZELLES H., *Le Deutéronome,* Cerf, París 1958²; CLEMENTS R.E., *Un popolo scelto da Dio,* Claudiana, Turín 1976; GARCÍA F., *El Deuteronomio,* Verbo Divino, Estella 1988; LACONI M., *Deuteronomio,* Ed. Paoline, Roma 1977²; LOERSCH S., *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni,* Paideia, Brescia 1973; LOHFINK N., *Ascolta, Israele,* Paideia, Brescia 1968; ID, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11,* Biblical Institute Press, Roma 1963; ID., *Balance después de la catástrofe. La obra histórica deuteronomista,* en SCHREINER J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento,* Barcelona 1972, 269-285; MCCARTHY D.J., MENDENHALL G.E., SMEND R., *Per una teologia del patto nell'AT,* Marietti, Turín 1972; MERENDINO P., *Das deuteronomische Gesetz,* Bonn 1966; MINETTE DE TILLESSE G., *Sections "tu" et sections "vous" dans le Deutéronome,* en "Vetus Testamentum" 12 (1962) 29-87; NOTH M., *Die Gesetze im Pentateuch: ihre Voraussetzungen und ihr Sinn,* en *Gesammelte Studien zum AT,* Kaiser, Munich 1960, 9-141; ID, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; PENNA A., *Deuteronomio,* Marietti, Turín 1976; RENNES J., *Le Deutéronome,* Labor et Fides, Bruselas 1967; RAD G. VON, *Deuteronomio,* Paideia, Brescia 1979; WEINFELD M., *The Origin of Humanism in Deuteronomy,* en "JBL" 80 (1961) 241-247.

G. Ravasi

DÍA DEL SEÑOR

/ Apocalíptica IV, 3; / Profecía I, 6

DIOS

SUMARIO: I. *Premisas:* 1. Historia de la religión de Israel y teología bíblica; 2. Cuatro géneros principales de palabra de Dios. II. *El nombre y los nombres del Dios de la Biblia:* 1. 'El y sus derivados: *a)* Los datos literarios, *b)* El significado de 'El-'Elohîm; 2. Yhwh y Abbá: nombres de revelación: *a)* Los datos literarios, *b)* Origen y significado de Yhwh, *c)* Origen y significado de Abbá; 3. "Personalidad" de Dios: *a)* El Dios vivo, *b)* El Dios que habla, *c)* El Dios presente y providente, *d)* El Dios juez y sentido de la historia, *e)* Dios Trinidad; 4. Actitudes humanas frente a Dios: *a)* Actitudes de signo negativo, *b)* Actitudes de signo positivo. III. *Tipologías fundamentales de la revelación y de la experiencia de Dios:* 1. El Dios del nomadismo y de la diáspora: *a)* Dios roca y sostén, *b)* El que defiende al pobre, *c)* El Dios providente, *d)* "Abbá, danos el pan de cada día"; 2. El Dios de la liberación y de la alianza: *a)* Dios libera y une con él en alianza, *b)* El esposo fiel y misericordioso, *c)* El Dios que perdona y recupera, *d)* "Abbá, perdona nuestras ofensas"; 3. El Dios del "desierto": *a)* El Dios de Masá y Meribá, *b)* El que tienta a su pueblo, *c)* Dios está más allá de toda experiencia y teología, *d)* "Abbá, no nos dejes caer en la tentación"; 4. El Dios rey y Señor de la historia: *a)* Iniciativa de Dios en escoger y en llamar, *b)* Yhwh, Señor de la historia, *c)* El que escudriña y juzga el corazón humano, *d)* "Abbá, venga a nosotros tu reino".

I. PREMISAS. Desde siempre la búsqueda del nombre, del rostro y del misterio divinos ha acompañado el camino del pueblo de Dios, tanto del hebreo como del cristiano: en el intento de entreverlo mejor y de encontrarlo (dimensión cultual y espiritual); para afrontar el diálogo con otras "religiones" (momento apologético y misionero); a fin de expresar y de orientar de la mejor manera posible el propio "credo" y la comprensión de uno mismo en relación con Dios (investigación teológica).

1. HISTORIA DE LA RELIGIÓN DE ISRAEL Y TEOLOGÍA BÍBLICA. Han sido varias las actitudes y los criterios de aproximación al tema de Dios a partir de la Biblia. Entre ellos hay dos que parecen caracterizar los estudios y publicaciones más recientes del área cultural y "teológica" cristiana (o que se refiere a ella): el que busca a Dios a través del estudio de la "religión de Israel" y el que puede calificarse como "teo-logía bíblica", aun cuando sus métodos y sus realizaciones se manifiestan como bastante distintos y no siempre posibles de clasificar.

Se trata realmente de dos ciencias diferentes, aunque en definitiva son complementarias y se enriquecen mutuamente.

La primera considera a Israel —y al cristianismo apostólico— en su experiencia religiosa: prevalece la atención a la fenomenología de esa expe-

riencia, que lógicamente estaba motivada y sostenida por una referencia más o menos concreta a Dios. A pesar de ello, el interés es sobre todo por el hombre (o por el pueblo), que vive en cierta relación con la divinidad, no ya por el Dios al que llega más o menos directamente el mismo Israel o el cristianismo apostólico. La opción ideológica y el método de la "historia de la religión" —que se afianzó sobre todo en el mundo alemán (como "Religionsgeschichtliche Schule") en la segunda mitad del siglo pasado y en los primeros decenios del actual— han influido no sólo en una larga serie de investigaciones científicas sobre el mundo israelita y protocristiano, sino también en exposiciones divulgativas y de la llamada "cultura religiosa" reciente, que legitima la actitud de presunta objetividad y de distanciamiento ante el Dios de la Biblia y de la propuesta cristiana con la referencia a los pasados maestros de la escuela de historia de las religiones.

La / teo-logía bíblica, en sus diferentes caminos de realización, se propone, por el contrario, llegar al Dios de Israel, tal como fue vivido y expresado por el pueblo hebreo y por la comunidad apostólica. Y de este camino en relación con Dios son testimonio y documento los escritos bíblicos.

La diferencia de método y de objetivos entre estas dos ciencias atañe también a otros aspectos no secundarios en orden al planteamiento correcto del tema que estamos examinando.

No es ciertamente inútil, sino que puede incluso resultar complementaria de la investigación teo-lógica sobre la Biblia (como se ha observado) la investigación sobre el fenómeno religioso de Israel y del cristianismo apostólico, siempre que no se parta del presupuesto de que Dios es sólo el objeto y el producto de la "religión" de un hombre o de un pueblo. En un artículo reciente (de 1981) de H. Cazelles en *DBS* puede verse un balance de las investigaciones pasadas, junto con una presentación esencial del tema "Religión de Israel".

La actitud fundamental de la teología bíblica puede resumirse de este modo: a través de la Biblia es posible reconocer el rostro del Dios que buscó Israel y que se le reveló a Israel. Así pues, a diferencia de los que se limitan a la investigación sobre la "religión" de Israel y del cristianismo de los orígenes —para quienes la Biblia es sólo un documento junto a otros (arqueológicos, literarios, etc.) del fenómeno religioso examinado—, los que estudian el Dios de Israel y del cristianismo consideran la Biblia como documento de un diálogo posible, bien sea con los autores humanos que allí expresaron una experiencia y un mensaje sobre Dios, bien con el autor divino que les "inspiró" y que continúa así hablando de sí mismo y de su relación con los hombres. Luego para llegar a escuchar al interlocutor Dios a través de la Biblia es necesario captar la intención de los autores humanos de la misma (como nos enseña el Vaticano II: cf DV 11-12).

2. Cuatro géneros principales de palabra de Dios. En orden al presente artículo —evidentemente de "teo-logía bíblica"— consideramos útil y oportuno precisar la manera de asumir la Biblia como documento y fuente de la reflexión teológica sobre Dios. Cabe preguntarse, a la luz de lo dicho hasta ahora: ¿Es suficiente —¡y hasta necesario e inevitable!— limitarnos a los autores (y teólogos) inspirados por Dios que redactaron la Biblia (hablando *sobre* Dios), o será preciso, al menos en cierta medida, alcanzar la palabra misma *de* Dios?

En el primer tipo de recurso a la Biblia se tienen múltiples posibilidades de llegar a una investigación teológica sobre Dios. Y de hecho se han recorrido estos caminos: según la historia de la redacción de los escritos bíblicos, según un orden eminentemente "sistemático" (quizá previamente vislumbrado y decidido), atendiendo a criterios más bien filológicos o literarios, etc.

Pero la fe de Israel (y luego la cristiana), al asumir la Biblia como *testimonio e instrumento* del Dios-que-habla, propone un camino ulterior de escucha-investigación sobre Dios, sin renunciar, como es lógico, a un uso adecuado de los criterios literarios, ya que sigue siendo verdad que Dios habló y sigue hablando "a los hombres, por medio de hombres y a la manera humana" (DV 12). Pues bien, Dios se expresó fundamentalmente como *tôrah* (orientación de la vida de Israel), como "profecía" (interpretación de la historia del pueblo de Dios... y de la humanidad), como "sabiduría" (interpretación y orientación sobre la existencia humana) y como "evangelio" (en la palabra definitiva dicha en Jesús: / *infra,* III).

No le corresponde a este artículo precisar las características y la extensión concreta de estos cuatro géneros principales de palabra de Dios en cada uno de los escritos bíblicos; pero creemos de gran utilidad —en una investigación teológica sobre Dios— tener presente y recurrir a este criterio "tradicional" de atención al Dios-que-habla-de-sí, mientras se examinan y se sintetizan los autores inspirados que (al mismo tiempo) hablan de Dios.

II. El nombre y los nombres del Dios de la Biblia.

¡Hablar de Dios y hablar con Dios! En la historia de la religión hebreo-cristiana, así como en la de otras religiones (¡cf el islam!), se observan reacciones diferentes —de miedo y embarazo por un lado, de confianza y presunción por otro— a la hora de hablar de Dios y de hablar con Dios. La Biblia parece venir en ayuda de los que tienen miedo de hablar *de* Dios y *con* Dios, sugiriendo rostros y nombres, orientando hacia experiencias diversas de encuentro con él; sin embargo, la misma Biblia es escuela de reticencias y de modestia para el que sintiera la tentación de falsa competencia y de superficialidad respecto al Dios vivo que se ha revelado: sus nombres ayudan a encontrarle y a hablar con él, pero indican también un "más allá", que disuade de dar por cerrado el discurso sobre él e invita a detenerse en los umbrales del misterio.

Esta actitud en continua búsqueda de un mejor hablar sobre Dios con vistas a llegar al diálogo con él y a la contemplación en silencio— caracteriza también a la teología (en su sentido etimológico: discurso sobre Dios) bíblica. Más aún, los intentos nunca agotados de captar todo lo que la Biblia dice de Dios (y todo lo que Dios dice de sí mismo a través de ella) son una confirmación de los resultados siempre parciales y provisionales de toda investigación teológica bíblica.

En el intento de una primera aproximación al misterio del Dios de la Biblia a través de los nombres con que se manifestó o fue invocado en la Biblia, proponemos un breve itinerario en cuatro etapas o momentos sucesivos.

1. 'El y sus derivados. Una larga historia caracteriza a este apelativo divino en la Biblia, también en dependencia de las diferentes teologías y experiencias de los sucesivos autores sagrados, además de las probables preocupaciones apologéticas, litúrgicas y, por así llamarlas, pedagógicas y pastorales de los dirigentes religiosos de Israel.

a) *Los datos literarios. 'El* aparece unas 240 veces en el AT: en casi todas las teologías, desde las más antiguas hasta las más recientes. Con mucha mayor frecuencia aparece su forma paralela, *'Elohîm:* ¡unas 2.600 veces! Hay que añadir además las combinaciones de *'El* en formas compuestas distintas: bien en los nombres de personas o de localidades, como Ismael (cf Gén 16,11), Betel (cf Gén 28,16-19), o bien en los apelativos divinos unidos a experiencias sobre todo patriarcales, como *'El-'Elyon* (Dios altísimo: cf Gén 14,19-22), *'El-Šadday* (Dios omnipotente o de las montañas: cf Gén 17,1), *'El-'Ôlam* (Dios eterno: cf Gén 21,23), *'El-Betel* (Dios de Betel: cf Gén 35,7), etc.

b) *El significado de 'El-'Elohîm.* Aunque con matices y acentuaciones distintas, este doble apelativo fundamental con que Israel habla de la divinidad y se dirige a ella manifiesta algunas características constantes de significado.

El nombre pertenece a la cultura de la época y del ambiente, cuando los diversos pueblos semitas se refieren a lo divino. Al asumir e ir madurando con el tiempo la lengua de Canaán, Israel carga con toda la intensidad y la originalidad de su experiencia religiosa estos nombres (especialmente *'Elohîm),* que en la etimología original designaban a Dios de forma probablemente vaga y no tan "experiencial".

'El y *'Elohîm* mantienen, sin embargo, cierto valor de universalidad: se designa con respeto al Dios de los otros pueblos (cf Is 43,12-13); pero sobre todo Israel afirma con fe que Yhwh, su *'Elohîm,* es también el único *'Elohîm* para todos los pueblos y el Señor de todos (cf Sal 58,12 y Job, como los libros sapienciales en su diálogo apologético sobre Dios).

Hay además un nivel ulterior de comprensión y de utilización del apelativo *'El-'Elohîm,* atestiguado por el AT: en las profesiones de fe, cuando al nombre propio y de revelación, Yhwh, se le añade el de *'El* y sobre todo el de *'Elohîm.* En semejantes casos, el antiguo apelativo divino se carga de un nuevo sentido: Yhwh es nuestro (vuestro) Dios, con exclusión de cualquier otra divinidad o ídolo (como en la introducción al decálogo: cf Éx 20,2-3; así también en el "credo" fundamental de Israel, el *Šema',* que el mismo Jesús profesó: cf Dt 6,4 y Mc 12,29.32); Yhwh es Dios (en el mismo nombre teofórico de Elías, y sobre todo en el reto del Carmelo: cf 1Re 18,39); más aún, Yhwh es Dios de toda la tierra (cf 1Re 8,60; Dt 4,35.39). Con un nuevo significado, en orden a la profesión de la fe israelítica, se enriquece la fórmula Yhwh-*'Elohîm* utilizada en Gén 2,4b-3,24 (debida quizá al redactor tardío del texto yahvista antiguo), pero presente además en otros lugares de la Biblia (cf Éx 9,30; Sal 72,18; etc.).

2. YHWH Y ABBÁ: NOMBRES DE REVELACIÓN. Si la Biblia atestigua una multiplicidad de apelativos para hablar de su Dios y para dirigirse a él, no se puede menos de subrayar un hecho: para Israel el nombre de Yhwh y el de Abbá para el cristianismo apostólico expresan con claridad la conciencia (de fe) de haberlos recibido por revelación de parte de Dios. No cabe duda de que es lícito y provechoso buscar la etimología, el origen y los contactos de estos nombres divinos con las culturas religiosas contemporáneas, así como sus vicisitudes "teológicas"; de todas formas, parece necesario respetar y destacar su entrada en Israel y en la comunidad de los discípulos de Jesús como una sorpresa vivida y una novedad recibida, y no simplemente conquistada a costa de una búsqueda progresiva.

a) *Los datos literarios.* Para esta parte remitimos a los instrumentos de investigación filológica y literaria que se interesan expresamente por este nivel de profundización (como el *DTAT* y el *GLNT*). Tan sólo recordaremos algunos puntos.

Yhwh aparece unas 6.830 veces en el AT (en su sección hebrea); ordinariamente se utiliza en la forma completa de cuatro letras (tetragrama sagrado), aunque se encuentra con menos frecuencia (y quizá era ésta su formulación más antigua) su forma reducida *Yah* (y *Yhw).* Esta última aparece en los nombres teofóricos, que sonaban entonces como profesiones de fe: Zacarías = *Zekarya(hu)* = Yhwh se ha acordado; Isaías = *Yešaya(hu)* = Yhwh ha salvado; etc.

Abbá, en cuanto a su fórmula literaria, es posexílico y arameo; pero no aparece referido a Dios más que con Jesús (cf Mc 14,36) y debido a su enseñanza (cf Gál 4,6; Rom 8,15). Precisando ulteriormente los datos bíblicos de que disponemos: en el AT el apelativo de padre *('ab)* se usa de ordinario para las relaciones humanas de paternidad-filiación (unas 1.180 veces), mientras que para la relación con Dios sólo se dice raras veces a manera de parangón ("como un padre") que Yhwh es padre (cf Sal 103,13; Dt 8,5) o que es misericordioso porque es padre (cf Os 11; Is 63,15-64,11). En el NT, debido al anuncio de Jesús, la categoría y el apelativo de la paternidad se predican frecuentemente de Dios: 254 veces (respecto a las 157 veces en usos no teologales). Los estudios de J. Jeremias *(Abbá)* y de W. Marchen *(Abbá, Père)* han contribuido recientemente a iluminar, a través de la presentación de la fe del judaísmo en Dios padre, el vínculo de continuidad entre el AT y el NT, pero también la absoluta novedad del mensaje de este último sobre Dios Abbá respecto a los momentos anteriores de fe en Dios.

b) *Origen y significado de Yhwh.* Aquí no interesa directamente el origen etimológico tan discutido del nombre por excelencia del Dios de Israel. Desde el momento que sigue siendo exclusivamente un nombre y un rostro hebreo de Dios, es dentro de esta experiencia y de su teología donde hemos de buscarlos y comprenderlos. Así pues, puede ser útil distinguir tres grandes momentos de la comprensión de este nombre divino.

El momento inicial, cuando Israel tiene conciencia de que se trata de "Dios que se revela así", es el acontecimiento de Éx 3. Moisés recibe en el Horeb (Sinaí) por primera vez la revelación del nombre: es ciertamente en conexión con un suceso y con un primer significado posible (el que interviene "para" liberar a Israel); pero ese nombre desborda enseguida su etimología verbal y su significación histórica inmediata. Las teologías-redacciones del / Pentateuco están preocupadas por afirmar ante todo aquel comienzo sorprendente, aquella "revelación": cf Éx 3,13-15; 6,2-3.

A lo largo de su experiencia histórica, debidamente interpretada por sucesivas profecías y teologías, Israel irá comprendiendo cada vez mejor que el nombre de su Dios se va cargando de ulteriores significados sorprendentes en cada nueva situación y experiencia con él: era, pues, el mismo Yhwh el que había llamado y acompañado a los patriarcas hebreos, lo mismo que fue Yhwh el que luego liberó a Israel de Egipto y el que se manifestó como Señor y rey de su pueblo y de la historia humana.

Son especialmente significativos dos momentos tardíos de la evolución religiosa y de la teología del pueblo hebreo. 1) Cuando el nombre

es sustituido —para no volver a pronunciarse (más que una vez al año, en un momento solemne del culto)— por *'Adônay*, no tanto en el texto escrito *(ketîv)* como en la pronunciación *(qerê)*, o sea, en la lectura. No era solamente una alternativa literaria, sino una interpretación: se fijaba en cierto modo un significado (y un rostro) al Yhwh de la revelación sinaítica, el de "Señor" (Señor mío). 2) También resulta ser una interpretación —en la línea de la anterior— la traducción al griego helenista (LXX) del AT: Yhwh se convierte en *Kýrios*, es decir, también "Señor". Hay que precisar que las sucesivas traducciones y utilizaciones teológicas y litúrgicas no siempre fueron coherentes (cf sin embargo, el arameo *mar-an*: ¡Señor nuestro!), ya que a veces recurrieron a otros apelativos, como "el Eterno", o bien simplemente a su sustitución por "el Nombre" (cf la expresión: "Bendito sea el Nombre!"), en lugar de Yhwh [/ Éxodo IV, 1].

c) *Origen y significado de Abbá.* También para este rostro de Dios se constata en la Biblia una historia análoga a la de Yhwh.

Existe una continuidad de revelación y de experiencia (es decir, de "diálogo") entre el AT y el NT: el *mismo Jesús lo hace presente varias* veces, refiriéndose a muchas de las páginas de la teo-logía y de la revelación antigua. Es suficiente examinar algunos pasajes sobre el Dios de Jesucristo: aquel que "ve en lo secreto" (cf Mt 6,1-18), aquel que está presente y es providente (cf Mt 6,19-34), aquel que es el único a quien hay que amar con todo el corazón (cf Mc 12,28-34), etc.

La misma revelación progresiva (y la expresión teológica) sobre la "paternidad" de Dios —aunque relativamente presente en su vocablo específico (*'ab* = padre)— puede ser considerada como una prehistoria del Abbá de Jesús, tanto en el período más estrictamente veterotestamentario (véase, p.ej., el maravilloso Sal 103) como en el judaísmo palestino más reciente (véanse algunas páginas del mismo Si 2,6-18; 23,1-6).

Sin embargo, claramente se subraya en los testimonios apostólicos que el rostro de Dios Abbá es una revelación por parte de Jesús. Algunos autores, como J. Jeremias y W. Marchel, opinan que los diferentes usos del apelativo "padre" en la lengua griega del NT (en nominativo, en vocativo y con el adjetivo posesivo) traducen probablemente la única expresión aramea Abbá, que utilizaba Jesús para designar a Dios y para dirigirse a él. Es este acontecimiento nuevo y sorprendente para los discípulos —que ya estaban iniciados en el Dios padre del AT— el que queda registrado e interpretado en la predicación apostólica y en los escritos neotestamentarios: ya en un texto misterioso de la tradición sinóptica (cf Mt 11,25-27), pero sobre todo en Pablo (cf Rom 8,14-17) y en Juan (cf Jn 8,31-59, y particularmente Jn 17,1-8).

El significado fundamental del apelativo divino Abbá es el de fuente de vida y de relación filial con él; para Jesús ante todo, pero también *para todos aquellos que por su con*versión a la primacía real de Jesús se hacen discípulos y hermanos de Jesús (el Hijo de Dios) y disponibles a la acción del Espíritu del Padre y del Hijo. A pesar de eso hay que preguntar al mismo Jesús qué extensión de sentido y de experiencia supone la referencia a Dios Abbá. Y podemos acercarnos a la penetración plena, aunque siempre inagotable, del nombre y del rostro de Abbá cuando examinamos y acogemos la oración que enseñó Jesús a los discípulos como resumen de su mensaje sobre Dios (cf Lc 11,2-4; Mt 6,9-13). Los grandes momentos de la experiencia religiosa cristiana encuentran realmente a Dios Abbá como interlocutor y causa original, afirmando la iniciativa soberana de él sobre todo, pidiendo su intervención providencial y constante, apelando a su misericordia inagotable, pidiéndole que no lleve a sus hijos al "desierto" de la tentación.

3. "Personalidad" de Dios. Este capítulo de la teología bíblica es enfocado por los autores de diversas formas y según proporciones diferentes. El hecho parece deberse, al menos en parte, a la diversidad posible y efectiva de las opciones teológicas sistemáticas (qué "atributos" de Dios se intentan buscar y se consideran indispensables), pero además parece influir no poco el abundante contenido de textos y de temas del mensaje bíblico.

En un examen atento de las páginas bíblicas sobre Dios y su "personalidad" nos encontramos ante todo *frente a diversas formas de expresión*: intentos humanos de aproximarse al misterio divino. Señalemos algunas de esas formas, de las más corrientes.

Los antropomorfismos: manera típica y frecuentísima de hablar de Dios, acercándolo a los modelos de la experiencia humana. Lo hacemos por vía analógica, con afirmaciones y precisiones sucesivas, pero no sin un atrevimiento literario y teológico, siempre dispuestos a reconocer, cuando se corre el riesgo de simplificar las cosas, que Dios no es un hombre y que no se porta como los hombres (cf Núm 23,19; Os 11,9; Is 40,27-31; 49,13-15; etc.).

La simbología: una ventana abierta al misterio divino, a partir de las referencias a realidades sensibles y concretas. Son sobre todo los poetas y los grandes teólogos los que recurren a la vía simbólica; está bastante presente, por ejemplo, en los escritos de Isaías; pero también en las palabras de Jesús (véanse las maravillosas / "parábolas" sobre el reino) [/ Símbolo].

En el texto griego del NT, y en dependencia de las posibilidades más evolucionadas de esta lengua, aparece un tercer modo de aproximarse al misterio de Dios: la afirmación de las múltiples "relaciones de causalidad" (de origen, de finalidad, de eficiencia, de instrumentalidad) entre Dios y el mundo. Un testimonio típico de este hablar humano sobre Dios (Trinidad) pueden considerarse las fórmulas de "credo" y de himno recogidas en los escritos apostólicos (cf 1Cor 8,6; Col 1,16; Ef 4,4-6; etc.).

En una mirada de conjunto sobre el AT y el NT, ¿cuáles son entonces los rasgos fundamentales de la "personalidad" de Dios? Es decir, ¿qué aparece con mayor frecuencia y coherencia sobre el misterio de Dios, sobre su identidad típica, la que él mismo manifestó y que el pueblo de Dios captó y profesó? Parece que son cinco estas connotaciones, y es posible captarlas en cierto orden sucesivo: Dios es el viviente; se manifiesta a través de la palabra (y el diálogo); está presente y providente respecto a la historia humana y cósmica; será el fin y el sentido (juez) supremo de la misma; en Jesucristo el Dios único se ha revelado también como Trinidad. Tan sólo proponemos algunas líneas de reflexión.

a) *El Dios vivo.* Una declaración de Jesús contra los saduceos de su tiempo, que no creían en la posibilidad de la resurrección, puede resumir muy bien la fe del AT y del mensaje cristiano sobre el Dios vivo: "Y acerca de la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo le dijo Dios: 'Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob'? No es un

Dios de muertos, sino de vivos" (Mc 12,26-27). Tenemos aquí no sólo el recuerdo de la constante profesión de fe del pueblo de Dios (cf 1Re 17,1; Ez 33,11; Dt 5,25-26; Dan 14,5.25; etcétera), sino también la certeza vivida ya por Israel en un Dios vivo que es también el-que-hace-vivir; sucede ya así para el primer hombre (cf Gén 2,7), pero también es verdad en cada instante de la existencia humana y cósmica (cf Job 34,14-15; Sal 104, 29-30).

Y es en esta línea de "credo" en alguien que da la / vida al hombre como los textos proféticos y sapienciales confiesan que Yhwh es el que "engendra" a la manera de un padre o de una madre (aunque este simbolismo parental sirve también para hablar de la misericordia y del amor divinos). Véanse algunas páginas, como Is 1,2; 46,3; 63,15-16; Jer 31,20; etcétera.

b) *El Dios que habla.* "Y dijo Dios": esta fórmula del primer capítulo de la Biblia, con la que el autor sagrado hizo de la llamada a la existencia de todos los seres creados una gran / "vocación", está de alguna forma al comienzo de toda novedad y de toda vicisitud humana, Porque la / palabra de Dios llega al hombre y a la historia como llamada y anuncio de un proyecto: así para Abrahán (cf Gén 12,1-3), para Moisés (cf Éx 3,4-12), para Israel (cf Éx 19,3-6), para los profetas (cf 1Re 17,2-4; Jer 1,4-10; etc.). Más aún, Dios asigna el nombre y la tarea (vocación) a todo (cf Sal 147,4; Is 40,26; Bar 3,33-35).

Pero el Dios que se manifiesta hablando no sólo llama y orienta todo, sino que también "dialoga" con el hombre; y la Biblia es testimonio de un largo diálogo entablado entre Dios y el hombre, que culminó en la existencia humana del Hijo de Dios (cf Heb 1,1-2; Jn 1,1-18) y sigue siendo todavía "instrumento" disponible para un diálogo siempre abierto y actual del hombre con el interlocutor divino.

Así pues, el Dios vivo es elocuente: ésa es su nota distintiva respecto a los falsos dioses (cf Sal 115,5-7). Su silencio es castigo para el hombre, punición por el abuso de sus palabras y por la desobediencia e insubordinación a sus normas (cf Am 8,11-12; Is 28,11-13). Pero también a veces Dios se calla para "tentar" a su pueblo o a los que él quiere purificar y consolidar en la fe total en él; son entonces tiempos de / "desierto" (como se verá más adelante, / III, 3; cf el libro de Job).

c) *El Dios presente y providente.* Con esta fórmula nos referimos a esa tercera gran página bíblica sobre Dios, que lo presenta y lo profesa como vecino y envuelto en la historia del hombre y del mundo. Las diferentes teologías proféticas y apostólicas ofrecen múltiples indicaciones en torno a este artículo del "credo" hebreo-cristiano.

La tradición de Isaías subraya —desde la página sobre la vocación del profeta (cf Is 6)— las dos manifestaciones fundamentales de la presencia divina en la historia: la / santidad y la gloria. Quizá en ningún otro lugar del AT se alcancen cimas tan altas como las de Isaías en la traducción de esta fe en la presencia y en la intervención divina dentro de la historia humana y cósmica: el anuncio de Emanuel (cf Is 7,14); el oráculo sobre la "piedra angular" en Sión (cf Is 28,16); la simbología del alfarero, que luego se recogerá en el AT y en el NT (cf Is 29,16; 45,9-12; Jer 18,1-12; Rom 9,20-21). En un estudio sobre el Segundo Isaías (Gabalda, París 1972, 520-554), P.E. Bonnard ha recogido sesenta y tres expresiones diferentes del comportamiento de Dios con la historia.

Efectivamente, el Dios que habla

es presentado por la Biblia al mismo tiempo como el Dios que actúa; y el examen de Bonnard podría ampliarse a otros muchos escritos bíblicos, con no menores resultados en cuanto a la confirmación del obrar divino. Quizá el acento de algunos teólogos (pensemos en el Sacerdotal para el AT y en Juan para el NT) puede resultar como preferencial para el Dios-que-habla más que para el Dios-que-actúa; pero en ese caso es la palabra de Dios la que interviene siempre eficaz y "operante" dentro de la historia humana y cósmica.

Jesús habló a sus discípulos de este Dios presente y providente, presentando al Abbá cercano y envuelto en todas las vicisitudes de los hombres de una forma que jamás había conocido y expresado el AT. Se trata de las hermosas páginas tan conocidas sobre la "providencia" divina (cf Mt 6,25-34).

d) *El Dios juez y sentido de la historia.* La revelación de sí mismo por parte de Dios y la confesión progresiva de fe del pueblo de Dios tienen en el capítulo de la "escatología" un cuarto gran aspecto del misterio de Dios: el viviente, origen y causa del mundo y de la historia humana con su palabra y su presencia providencial, es esperado como el fin de todo y como su último significado. En efecto, después de lo que Jesucristo nos ha dicho sobre Dios, no esperamos otra revelación más que la que resuma y manifieste hasta qué punto nuestra historia pertenecía a un proyecto más profundo de Dios (cf DV 4).

Las páginas bíblicas más recientes en torno a Dios fin y significado de todo son las que escribe el NT, recurriendo incluso a la posibilidad de la lengua griega de expresar las relaciones de causalidad entre Dios y el mundo (pero teniendo siempre como referencia espléndida el mensaje que nos dejó Jesús); así en 1Cor 15,20-28; Rom 11,36; Ap 4-5.

Pero a estas cumbres de la fe y de la teología bíblica se llegó a través de un largo itinerario, que se fue abriendo poco a poco al hecho de que todo está orientado hacia Dios. De él habló el AT como del vencedor final de la historia (cf Ez 38-39); como del Señor que conforta y ofrece un alegre banquete a todos los que le han sido fieles (cf Is 24-27); como del juez que finalmente dará significado y orden a la historia humana (cf Ez 33,10-20); como del que ha de resucitar a todos, pero para un destino diferente según el comportamiento de cada uno en esta tierra (cf Dan 12,1-3; Sab 4,20-5,23).

e) *Dios Trinidad.* Si los cuatro capítulos anteriores sobre la "personalidad" de Dios según la Biblia lo han presentado en su relación y manifestación respecto al hombre y al mundo, este capítulo del Dios Trinidad remite al "en sí", a su vida íntima y misteriosa. Pero de hecho la Biblia no hace de esto un discurso teórico y abstraído de la historia. Todo lo que los destinatarios de la revelación y de la Biblia llegan a conocer de la intimidad y del inefable vivir de Dios, todo ello hace referencia no sólo al saber y al creer, sino también al vivir del israelita y del discípulo de Jesús.

Ya el AT había dejado vislumbrar —y en cierto modo buscar y esperar— en el Dios vivo y único aquello que luego reveló de él Jesús: un Dios que actúa a través de su "palabra" (cf Is 55,10-11; Sal 147,15; Sab 19,14-16), que habla por medio de su "ángel" (cf Éx 23,20-23; Jue 2,1), que derrama su "espíritu" y de este modo vivifica la tierra y los hombres (cf Gén 1,2; Núm 11,24-30; Jue 3,10; Is 11,2; Jl 3,1-2; Ez 36,26-28; 37, 1-14).

Jesús revela el misterio del Dios vivo: él es Abbá para todos los hom-

bres, que se hacen discípulos de Jesús convirtiéndose al reino de Dios; pero ante todo y de manera única y propia es Abbá para su Hijo (cf Jn 10,32-39; 14,1-11; 17,1-3; Mc 12,35-37). La mutua relación entre Padre e Hijo es el Espíritu, que "procede" del Padre y del Hijo y suscita en los hombres una actitud filial para con Dios Padre y de transformación progresiva del misterio de Cristo muerto y resucitado (cf Jn 3,3-8; 7,37-39; 14,15-17.26; 16,7-15; Rom 8,2-17).

4. ACTITUDES HUMANAS FRENTE A DIOS. El Dios que se reveló a Israel y en Jesucristo provoca, según los testimonios de la Biblia, múltiples actitudes de respuesta: la del "credo", frecuentemente esbozado y diseñado, especialmente junto a los santuarios yahvistas y con ocasión de las celebraciones cultuales (tanto en el AT como en el NT); la de la formulación teológica del misterio de Dios que se ha revelado, de la que son espejo y documento los mismos escritos bíblicos redactados bajo la acción inspiradora del Espíritu de Dios, que manifiestan la tradición (o escuela) en que vieron la luz (como, p.ej., los "documentos" del Pentateuco), o bien los autores sagrados que son sus responsables (como, p.ej., Jeremías, Amós, o bien Mateo, Lucas, Pablo, etc.).

Pero frente al Dios que se ha revelado, la Biblia nos hace captar otras formas de "respuesta" humana, que aquí podemos resumir simplemente en dos tendencias fundamentales de sentido opuesto: las de tendencia negativa y reductiva y las de acogida o de reconocimiento positivo.

a) *Actitudes de signo negativo.* No consideramos aquí la negación explícita de Dios (ateísmo), si es que aparece alguna vez en el mundo bíblico; es éste un tema de presentación independiente [/ Ateo]. Los libros sagrados recuerdan además otras formas de infidelidad y de negación, al menos parcial, del Dios que se reveló. A veces se trata sólo de "tentaciones"; pero en otros casos la Biblia registra opciones conscientes y prolongadas en el tiempo, propias y verdaderas situaciones de pecado. Hay que recordar dos de ellas en particular.

La blasfemia: el AT y el NT atribuyen a esta actitud un significado más amplio y grave que la de simple expresión injuriosa contra el nombre (como suena generalmente en la acepción corriente actual). Podemos resumir algunos significados fundamentales de blasfemia contra Dios y contra su nombre en el orden siguiente: 1) cuando los no-israelitas niegan que Yhwh sea fuente de salvación y de esperanza (cf 2Re 19,3-7.22-24); 2) pero también un israelita puede injuriar el nombre maldiciéndolo; en este caso es reo de muerte (cf Lev 24,10ss); 3) un significado probable del mandamiento que prohíbe mencionar el nombre de Yhwh (cf Éx 20,7; Dt 5,11) es el de apartar el riesgo de ofenderlo y, en cierto modo, de blasfemar contra él, comprometiéndolo falsa o inútilmente en los propios juramentos; 4) blasfemia es en tiempos de Jesús —¡por eso le acusaron de blasfemar contra Dios!— el atribuirse prerrogativas propias de Dios (cf Mc 2,7; Jn 10,32-36); 5) pero Jesús afirma que también constituye una blasfemia imperdonable negar que el Espíritu Santo actúa en él (cf Mc 3,28-29); 6) y los evangelistas consideran una blasfemia la negación de Cristo y de su mesianidad mientras está muriendo en la cruz (cf Mc 15,29).

La idolatría: también es ésta una gran página, paralela a la de la religiosidad de Israel para con su Yhwh. Adorar solamente a Yhwh, vigilando atentamente para no caminar nunca detrás de otras divinidades. El pueblo

nacido de la alianza del Sinaí pertenece exclusivamente a Yhwh; por eso no debe seguir a otras divinidades (cf Dt 4,3; 1,14; 13,5; Jer 2,2-3; Os 11,10). Hubo dos tentaciones distintas —pero también paralelas que acompañaron a la vida religiosa del antiguo pueblo de Dios: seguir a otras divinidades, las de los pueblos vecinos o las de sus dominadores (cananeos, egipcios, mesopotámicos, fenicios, etc.) y hacerse imágenes de Dios, con la pretensión de "tenerlo a su disposición" y a la medida de la simbología figurada (¡una divinidad a la medida del hombre!). La pedagogía divina se extiende a lo largo de toda la historia hebreo-bíblica: con la prohibición de las imágenes (cf Éx 20,4-6 y Dt 5,8-10), que se repite a menudo, aparte del decálogo, en toda la *tôrah* (cf Dt 4,15-20; Éx 34,17); con la predicación profética del período monárquico, especialmente contra el "baalismo" (cf 1Re 18); con la burla posexílica de los falsos ídolos de los pueblos (cf Is 41, 21-29; 43,8-13; 44,9-20; Dan 14; Bar 6). El pecado de idolatría lleva a los pueblos a la depravación moral, como denuncian tanto el AT (cf Sab 13; Sal 115) como el NT (cf Rom 1,18-32). Pero también hay formas de idolatría que acechan la vida de fe de los cristianos (cf 1Cor 5,9-13; 10,14; 1Jn 5,21); por lo demás, la misma avaricia es idolatría (cf Ef 5,5; Col 3,5).

b) *Actitudes de signo positivo.* La acogida del misterio de Dios que se fue revelando progresivamente desde el tiempo de los patriarcas hasta Jesús de Nazaret, se vive y se traduce en muchas manifestaciones de culto y de vida. La Biblia ofrece la posibilidad de una larga reseña de fórmulas y de expresiones concretas de / fe en Yhwh. Pero hay sobre todo tres actitudes que resultan significativas y que resumen todas las demás.

Invocar el nombre: esta expresión está claramente en oposición al abuso del nombre divino, que se prohíbe en el mandamiento. Pero nos acercamos a su significado original cuando tenemos en cuenta que no se trata sólo de algo meramente formal y externo, sino de una declaración de pertenencia y de total dependencia de Dios, cuyo nombre se invoca (ese nombre con el que Dios se manifestó y se hizo reconocer por Israel: Yhwh). Para la comprensión de esta actitud puede servir el recuerdo de la escena del Carmelo (cf 1Re 18,24-29); véanse además otros pasajes proféticos y de los Salmos (cf Jer 14,7-9; Is 48,1-11; Ez 20,44; Sal 79,6; 99,6; 116,4.13.17). En este contexto se carga de sentido el anuncio de Jl 3,5, que el NT aplicará luego a la profesión de fe en Jesús Señor (cf He 2,21.36; 3,6.16; 4,8-12).

Buscar (el rostro de) Dios: para recordar una de las páginas significativas de este tipo de experiencia religiosa bíblica, se puede acudir a ciertos salmos de desterrados (como Sal 42-43) o, al menos, de personas sedientas de Dios y de su misterio (como Sal 27; 62; 63). Pero esta búsqueda de Dios —que tiene tantas consonancias, pero también peculiaridades, respecto a la búsqueda religiosa humana— asume acentos muy propios en la tradición bíblica: la experiencia religiosa hebreo-cristiana afirma efectivamente la espontaneidad natural de la sed de Dios, así como la conciencia de sentirse de hecho buscados y alcanzados por Dios mismo. Las páginas bíblicas que cuentan esta aventura teologal e intentan interpretarla, acentuando unas veces el momento activo y otras el momento pasivo y sorprendente, son numerosas (cf Am 5,4-7; Os 2,16-25; Is 43,1-13; 55,6-8). No menos significativos y densos en indicaciones teológicas son algunos pasajes neotestamentarios (cf Flp 3,1-16; Jn 1,35-51; 4,4-42; 20,11-18).

La creaturalidad humana frente a Dios: en Rom 1,21 san Pablo afirma que el gran pecado del pueblo fue el de no asumir una actitud de creaturalidad ante el Dios vivo y verdadero: "No tienen excusa porque, conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias..." Con mucha frecuencia se resume en la Biblia la actitud correcta humana de subordinación al Señor que se reveló con las expresiones "glorificar" y "dar gracias". No se trata de expresiones polares comprensivas de todas las demás (adorar, alabar, exaltar), sino que pueden muy bien representar dos momentos significativos del hombre que se ha encontrado con Dios: el de dejar sitio a la "gloria" de Dios (la palabra hebrea *kabod* está cargada de un sentido especial que ha perdido en nuestras lenguas modernas) y el de confesar que Dios ha intervenido providencialmente y de forma gratuita en la historia. Para captar el significado bíblico de estas expresiones hay que tener presente: 1) el dar gloria a Dios puede referirse a Is 6,1-4, pero también a 1Re 8,10-13 y al texto "sacerdotal" de Núm 9,15-23; un eco interpretativo de todo ello puede verse en 2Cor 3,4-18 (cf Jn 1,14; 2,11); 2) el dar gracias a Dios recuerda ante todo las manifestaciones cultuales para con Dios, traducidas en expresiones múltiples: bendecir, alabar, reconocer y dar gracias. A menudo estas actitudes están marcadas por el gozo y la sorpresa ante la intervención divina excepcional. Véanse algunas páginas bíblicas como éstas: 1Sam 2,1-10; 2Sam 22; Sal 107; Lc 1,46-55 *(Magnificat);* 1,68-79 *(Benedictus);* Ap 11,17-18 [/ Jesucristo; / Espíritu Santo].

III. TIPOLOGÍAS FUNDAMENTALES DE LA REVELACIÓN Y DE LA EXPERIENCIA DE DIOS.

Yhwh es un Dios vivo y presente en el pueblo hebreo-cristiano; es posible alcanzar su misterio, al menos en algunas de sus manifestaciones y expresiones, a través de la Biblia, asumida en su significado de libro sagrado ("inspirado") de los "profetas" (AT) y de los "apóstoles" (NT). La teología bíblica sobre Dios parte, por consiguiente, de la misma "teología" de los diversos autores del libro sagrado hebreo-cristiano; intenta ser la interpretación fiel y la síntesis actualizante de los mismos.

Pero en este punto cabe preguntar: ¿Es posible dar un paso más, a saber: de la investigación de tipo teológico a la atención a ese Dios que habla de sí, que se autorrevela, lógicamente a través de la misma Biblia? El objetivo seguirá siendo "teológico", prolongación del que se buscaba por la vía que recorríamos en el capítulo anterior; pero el método que hemos de seguir y la actitud son diferentes.

Efectivamente, en la experiencia de fe vivida por el mundo israelita y por la comunidad de los discípulos de Jesús existen dos notas típicas de la "audición", distintas y complementarias, que han fundamentado y alimentado las "lecturas" sinagogales y eclesiales de la Biblia:

— Dios se ha revelado realmente, en el tiempo que va desde Abrahán hasta Jesucristo, según tipologías y modelos humanos diferentes. Sus citas sucesivas con los hombres —sobre todo con los que fueron los destinatarios privilegiados de su autorrevelación— correspondían a la situación histórica en que ellos se encontraban y escuchaban al Dios vivo. Desde la tienda de los patriarcas se vislumbraba y se experimentaba un rostro divino distinto del que constituiría más tarde la experiencia del éxodo o la del desierto.

— Dios habló además con acentos y con formas humanas diferentes (cf Heb 1,1-2). En la conciencia y en la profesión de fe del pueblo hebreo-cristiano hay cuatro géneros fundamentales de "palabra", que constituyen y caracterizan cuatro actitudes diferentes de "acogida": *tôrah,* profecía, sabiduría y evangelio [/ *supra,* I, 2]. Este fue el criterio —no sin algunas incertidumbres de opción respecto a cada uno de los escritos— con que primero Israel y más tarde la Iglesia apostólica acogieron la "palabra" que les dirigía su Dios (cf el aspecto teológico del tema del "canon" de las Sagradas Escrituras).

Pues bien, esta "acogida" o audición sigue todavía, a través de la Biblia, en la sinagoga judía y en la liturgia cristiana. Y ese Dios que se reveló en otros tiempos —y cuyos acontecimientos y palabras se recogieron en los textos sagrados— puede ser buscado y encontrado de nuevo cada vez que se acoge la Biblia como testimonio privilegiado (inspirado) de su revelación.

Lógicamente, esta audición —para que pueda ser provechosa y auténtica— no tiene que sustraerse a las leyes de la / hermenéutica literaria del texto bíblico, desde el momento que Dios eligió dirigirse a los hombres "por medio de hombres y a la manera humana" (DV 12). Aquí es donde se coloca, con su propia función de iluminación y de disciplina, el momento exegético y de "teología bíblica". Pero las comunidades hebrea y cristiana solicitan del servicio exegético-teológico una atención más viva (y de fe) respecto al interlocutor divino: Dios habla de sí mismo (y del hombre en relación con él) según géneros diferentes de palabra y de invitación y según modelos y tipologías de encuentro múltiples.

¿Cuáles son entonces esos nombres y esos rostros del Dios vivo? Con vistas al trabajo teológico, pero también en orden a la vida teologal del pueblo de Dios, ¿se puede llegar a una clasificación de las tipologías fundamentales, según las cuales se ha revelado Dios?

¿Y qué acentos particulares contribuyen a captar y a vivir las diferentes modalidades *(tôrah,* profecía, sabiduría, evangelio) con que Dios se reveló a su pueblo a través de los hombres inspirados?

1. EL DIOS DEL NOMADISMO Y DE LA DIÁSPORA. Una condición de existencia que nunca llegó a faltar en la historia del pueblo de la Biblia —aunque variaron las circunstancias y quizá las causas inmediatas— es la de la provisionalidad y la movilidad. En todas las fases de su epopeya histórica, desde el tiempo de los patriarcas hasta la época apostólica, hay páginas más o menos considerables en que el israelita o el discípulo de Jesús viven un diálogo con Dios en situación de tienda y de nomadismo.

Pues bien, la Biblia atestigua abundantemente una revelación divina dentro de esa condición humana. Hay un rostro, hay una identidad divina que se dibujan y se manifiestan a medida que los interlocutores humanos van caminando —más aún, son "llamados" a caminar por Dios— por los caminos del nomadismo y de la tienda. ¿Pero quién es, qué rostro revela el Dios viviente y presente al lado del hombre en condición de provisionalidad?

a) *Dios roca y sostén.* Cuando el israelita escuchaba —y escucha— el sábado la palabra de Dios como orientación de su vida, se le advierte repetidas veces que su condición de movilidad no es una fatalidad, sino una vocación. Y Dios está siempre cerca del hombre que vive esa experiencia como hecho religioso.

El acontecimiento primordial lo presenta el Génesis en las páginas relativas a los patriarcas hebreos (cf Gén 12-36). No se trata de un solo episodio: el examen atento de los textos y de aquella epopeya no permite

reconstruir los detalles, pero las páginas del Génesis recuerdan ciertamente un diálogo ocurrido, un rostro divino encontrado, "respuestas" dadas por los patriarcas a través de actos de culto, de los cuales fueron siempre conmemoración y garantía los santuarios de la tierra de Palestina (cf Gén 12,8; 13,18; 35,14-15).

¿Pero quién es el Dios que se hizo presente en la tienda de los patriarcas? El mismo con que se encontrará luego Moisés en tiempos del éxodo, como nos asegura siempre la *tôrah* (cf Éx 3,6.15; 6,2-4). Su nombre se acerca mucho a la situación de sus interlocutores nómadas: Dios altísimo (*'El-'Elyôn:* Gén 14,18-24), Dios omnipotente (*'El-Šadday:* Gén 17,1), Dios eterno (*'El-'Ôlam:* Gén 21,33). Es el Dios de ciertos santuarios, junto a los cuales se detuvieron los patriarcas: Siquén, Betel, Fanuel, etc. Y el encuentro con Dios —en los numerosos diálogos o apariciones (con acentos teológicos diferentes, según los redactores del texto)— pone cada vez más de relieve un tipo de revelación de sí mismo, por parte de Dios: él es guía, sostén y "escudo" (cf Gén 15,1), amigo que alienta y se confía. Entre otras varias hay una nota teológica que destaca en el Dios de los patriarcas (y en todas las "tradiciones" registradas en Gén 12-36): Dios es el que se compromete por el futuro, es el Dios de las promesas, el Dios de la historia.

Hay otros capítulos de la *tôrah* (Pentateuco) que confirman este rostro del Dios que defiende al desvalido y que se compromete en el tiempo: 1) pensemos en el empleo del tono de promesa y de anuncio cuando Israel es llamado a salir de Egipto (cf Éx 3-4); 2) además constituye una página independiente en el cuerpo legislativo de la *tôrah* la que se refiere a los deberes de Israel para los que están desplazados y viven provisionalmente en medio del pueblo: la viuda, el huérfano, el forastero y el asalariado. En relación con ellos, Dios vuelve a declararse sostén y defensa, como lo había sido con los patriarcas (cf Éx 22,20-26; Dt 24,10-22).

Hay también una página de la *tôrah* que encuentra aquí su colocación más oportuna: la que se refiere a la magia y a la adivinación. Semejantes prácticas eran una ofensa para el Señor del tiempo y de la providencia; un desconfiar de él; sustraerse a su plan sorprendente, pero siempre provechoso para el hombre. Véanse las duras prescripciones de Éx 22,17; Dt 18,9-12; Lev 19,26.31; 20,6.27 (y véase una página histórica desconcertante: la de Saúl en Endor, 1Sam 28, 3-25).

b) *El que defiende al pobre.* La palabra divina en cuanto "profecía" (no pretendemos entrar aquí en la cuestión de las diferentes asignaciones de algunos escritos, según las ediciones sucesivas de su "canon") considera nuevas formas de provisionalidad humana y, consiguientemente, del Dios que se manifiesta en ella. Recordemos sólo algunas páginas principales.

Durante el tiempo de los profetas continúan aún ciertas formas menores y parciales de nomadismo: ante todo la de los pobres. Una expresión, que asumirá un tono especialmente significativo en labios de Jesús (cf Mt 26,11), puede caracterizar muy bien la experiencia de Israel durante el período monárquico y por tanto, de suyo, de la condición sedentaria. Se lee en Dt 15,11: "Nunca faltarán pobres en la tierra; por eso te digo: Abre tu mano a tu hermano, al humillado y al pobre de tu tierra" (el texto forma parte de las prescripciones sobre el año sabático: véase Dt 15,7-11). Los profetas presentan a un Dios que protege a los pobres y que castiga todo abuso de los poderosos de turno: cf 1Re 21 (la viña de Nabot); Am 2,7; 5,11-15; 8,4-8; Miq 2,2; 7,1-7; Is 1,16-17; 5,8-10).

Pero los profetas predican además una "pobreza" como opción espiritual, o mejor dicho, como respuesta a una llamada por parte de Dios: la de ponerse bajo su protección, la de una condición de desprendimiento incluso de las protecciones humanas y de la tierra. Es ciertamente ejemplar la página relativa a los recabitas (cf Jer 35). Tampoco carece de sentido y de mensaje —aunque no siempre se la viviera como vocación— la disposición de que la tribu de Leví no poseyera un territorio, ya que su herencia tenía que ser el Señor; por eso los profetas recuerdan a los levitas la necesidad de superar sus infidelidades (cf Os 4,4-10; 6,9; Miq 3,11; Jer 6,13-15). También son páginas muy ricas de espiritualidad y de "teología" las relativas a los "pobres del Señor" (cf Sof 2,3; 3,11-13; Is 49,13; 62,2; 1Sam 2,1-10) [/ Pobreza].

La nueva experiencia de provisionalidad que Israel está llamado a vivir en el tiempo "profético" es la del destierro y la diáspora. Después de varias desorientaciones y crisis de fe, la palabra profética por parte de Dios se hace oír; pero no es solamente un castigo de las culpas y de las infidelidades, ¡sino una "vocación"! Bajo esta nueva condición de movilidad hay un plan providencial, y por tanto es posible dialogar con Dios, encontrarlo incluso en las tierras de la diáspora. Puede verse Jer 24 (las dos cestas de higos y su simbología) y 29 (la carta a los deportados de Babilonia). Es este mismo sentido hay que entender también Ez 12,1-20; 34-37.

c) *El Dios providente.* En su multiplicidad de géneros literarios, los escritos sapienciales atestiguan una tercera palabra de Dios sobre las situaciones de movilidad (bien sea la de la diáspora o bien la de otras experiencias más bien personales de provisionalidad): toda forma de ruptura y de pérdida de seguridad externa es de hecho vocación y providencia. Obsérvense los hechos siguientes: 1) en la diáspora y en situación de minoría el Señor llama a hacerse sensibles y abiertos a los nuevos pobres que se descubren (llamada a las "obras de misericordia": cf Si 3,29-4,10; 29,8-13; Job 24,2-12; 31,16-32; Tob 4,7-11;); 2) pero las diferentes condiciones de provisionalidad son también una escuela de desprendimiento de la riqueza y del bienestar, cuando el hombre siente la tentación de prescindir de Dios en su vida (cf Prov 13,7-8; 15,16; Si 5,1-11; 11,12-28; 14,3-19). Así se aprende a basarse sólo en Dios providente y cercano (cf Job 27,16-19; Si 34,13-17; Sal 49; 73).

d) *"Abbá, danos el pan de cada día".* Nos referimos a la palabra de Dios que nos dijo Jesús (y que nos atestigua todo el NT). No sólo Jesús vivió en el desprendimiento, y durante cierto tiempo, en el destierro, sino que también su comunidad inició su camino —como atestiguan especialmente algunos escritos del NT (cf 1Pe; Heb)— bajo el signo de la diáspora y de la persecución.

A las enseñanzas más densas de Jesús sobre la experiencia de Dios desde una condición de provisionalidad pertenecen: 1) la invitación a basar la propia confianza sólo en Dios Abbá presente y providente, desprendiéndose de los bienes y de la ambición (cf Lc 12,13-24); 2) la exhortación a no tener miedo cuando nos encontramos en situaciones de minoría y de persecución (cf Mt 10,26-31); 3) la exigencia de vivir la misión, sin garantizarse el propio futuro económico y personal (cf Mt 10,5-10).

Los escritos apostólicos señalan con más precisión las actitudes que han de vivir los nuevos discípulos: fundarse sólo en Dios (cf Heb 11);

buscar una patria futura, que haga considerar la existencia presente como transitoria (cf 1Pe 2,11-12; 5,6-9; Flp 3,18-21; Heb 13,14).

Puede considerarse como vértice de la enseñanza de Jesús la petición que propone a los discípulos en el *Padrenuestro:* que sea el Abbá el que nos dé el pan de cada día, como había hecho providencialmente con Israel en el desierto. Compárense Mt 6,11 y Éx 16,11-26 (y también Mt 6,25-34). Verdaderamente aquí el rostro del Dios presente y providente alcanza una cima de su autorrevelación.

2. El Dios de la liberación y de la alianza. La tipología del éxodo y de la alianza es la segunda gran tipología de la revelación bíblica. Se trata también en este caso de una cita constantemente viva y actual entre Dios y su pueblo, y no sólo del recuerdo de un episodio lejano y único; es lo que nos lleva a constatar el examen del AT y del NT. De esta experiencia siempre permanente y que se renueva a lo largo de la historia interesan aquellas revelaciones de sí mismo que fue haciendo el Dios de la / liberación y de la / alianza desde los tiempos del Sinaí hasta el mensaje de Jesús: ¿cuál es su nombre?, ¿con qué rostro fue captado y encontrado por sus destinatarios?

a) *Dios libera y une con él en alianza.* Al primer tipo fundamental de palabra divina en la Biblia le está reservado ante todo transmitir el recuerdo y el significado del acontecimiento primordial: Yhwh intervino triunfalmente para liberar y rescatar para sí a los descendientes de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob.

Varios textos —que es posible fechar con cierta aproximación, en tiempos más lejanos respecto a la redacción actual del Pentateuco— evocan e interpretan aquel doble acontecimiento de liberación de la esclavitud de Egipto y de adhesión libre y total a Yhwh en forma de alianza (cf Dt 26,5-10; Núm 23,22; 24,8-9; etc.). El éxodo y la alianza son ante todo "vocaciones" por parte de Dios: cf Éx 18,3-8; 24,3-8.

Así pues, la teo-logía, es decir, los nombres y los rostros de Dios, aparece bastante variada en estas páginas ya desde las más arcaicas.

Yhwh es aquel que vence y triunfa, pues de manera inesperada y admirable sumergió en el mar al "caballo y al caballero" de los egipcios (cf Éx 15,19).

El tipo de intervención divina que lleva a Israel desde la esclavitud a la adhesión libre a su Dios se configura como un rescate y una conquista que engendra derechos de exclusividad sobre Israel por parte de Yhwh y de pertenencia total a él por parte de los rescatados (cf Éx 12,1-13,16). En otras "teologías" más evolucionadas se recurrirá al término técnico, que indica el rescate-adquisición de esclavos, para calificar la intervención del Señor en Egipto *(ga'al:* cf Éx 6,6; 15,13).

El Dios que hizo salir a Israel y que lo llamó a una alianza con él afirma además —con otro antropomorfismo atrevido— que es "celoso": no admite una fidelidad parcial y dividida en la espiritualidad israelita. Toda la *tôrah,* en sus sucesivas redacciones, predica este rostro divino (cf Éx 20,3-6; 34,14; Jos 24,19; Dt 4,23-27; 5,9-10; 6,14-15; 32,15-25).

Pero hay por lo menos otro rasgo característico y misterioso del Dios del éxodo-alianza: sus "celos" se compaginan con una infinita / misericordia. El episodio de la revelación se refiere en Éx 33,18-23 y 34,5-8. Pero la fórmula de autopresentación divina (34,6b-7) aparece con frecuencia, y con diferentes intentos de expresión, a lo largo de todo el Pentateuco (cf Éx 20,5-6 = Dt 5,9-10; Núm 14,18-19; Dt 7,9-10) y en otros lugares del AT (cf Jer 32,18; Jl 2,13; Sal 86,15), sobre todo en el maravilloso salmo 103.

b) *El esposo fiel y misericordioso.* Yhwh sigue hablando de sí mismo, como Dios de liberación y de alianza, a través de los escritos proféticos. Su múltiple interpretación de la epopeya histórica del pueblo de Dios nos hace escuchar frecuentemente una palabra divina que no cesa de sorprender, mientras que revela nuevos aspectos del Dios celoso y misericordioso.

Los libros profético-históricos (de mano deuteronómica) resumen los siglos que van desde el tiempo de Josué hasta el destierro de Babilonia subrayando frecuentemente el doble tema de la infidelidad de Israel y de la fidelidad gratuita de Dios.

Oseas recurre expresamente a la tipología familiar para predicar cuáles son las relaciones que vive Yhwh con el reino de Samaría: un esposo apasionado y traicionado (cf Os 2,4-20), un padre amoroso no correspondido (cf Os 11,1-9). Pero en el horizonte de esta revelación y experiencia de Dios resuenan con energía los acentos de esperanza y de recuperación (cf Os 2,21-25; 11,10-11; 14,2-9).

De una alianza con Dios como desposorio hablan además otras profecías: algunas páginas de Jeremías (cf Jer 2,2-3,5; 30,12-17; 31,3-4); Ezequiel, en textos que afirman que nunca se ha mantenido la fidelidad a Dios por parte de su pueblo (cf Ez 16; 23); el Segundo Isaías, para anunciar un nuevo tipo de relaciones entre Sión y el esposo divino (cf Is 54; 60; 62).

Un nuevo éxodo y una nueva alianza, según los profetas recordados, se deben al hecho de que Yhwh es, al mismo tiempo, misteriosamente "celoso" como un esposo herido y ofendido (cf Ez 16,38-42; 23,25; 35,11; 36,5-6; Is 59,17; 63,15; etc.); "misericordioso", como un padre y un madre (cf Os 1,6-7; 2,25; Jer 12,15; 30,18; 31,20; Is 49,13-15; 54,6-10; etc.); y "redentor" *(gô'el),* que rescata a su pueblo de sus múltiples cadenas (cf Os 13,14; Miq 4,10; Jer 31,11; Is 43,1-2; 44,21-24; 48,20; 60,16; etc.).

c) *El Dios que perdona y recupera.* La palabra divina bajo la forma de "sabiduría" evoca e interpreta la relación íntima entre Israel y su Dios de maneras diferentes: la fidelidad para con aquel que libera y guía a su pueblo tiene que manifestarse a través de la acogida de su ley (cf Sal 119; Si 24; Bar 3,9-4,4); aparece con frecuencia la invitación a la confianza en Dios misericordioso, a través de fórmulas maravillosas de "confesión" de las culpas (cf Sal 25; 51; Bar 1,15-3,8; Dan 3,26-45; 9,3-19).

Al tipo de palabra de Dios como sabiduría pertenece también la esperanza de nuevas intervenciones divinas de liberación, como en el tiempo de la esclavitud de Egipto. Es lo que se percibe en algunas oraciones, como las de Judit (cf Jdt 9), Ester (cf Est 4), el Sirácida (cf Sir 36,1-17). El libro de la Sabiduría evoca los acontecimientos del éxodo como motivo de esperanza de nuevas salvaciones divinas; en efecto, el Señor custodió y guió siempre a su pueblo (cf Sab 10-19).

El Cantar de los Cantares tiene páginas sublimes sobre las vicisitudes de la alianza entre Yhwh y su pueblo: el amor y la intimidad —no sin purificaciones y alternativas fatigosas de fidelidad— entre los dos amados se celebran a través de la tipología esponsal, que ya trataban con gusto los profetas. El horizonte es el de la visión confiada de su posible realización y de su continuo crecimiento: Dios esposo no le fallará jamás a su esposa amada y su fidelidad logrará

vencer las fragilidades temporales de esta última.

d) *"Abbá, perdona nuestras ofensas".* Jesús se refirió con frecuencia al antiguo modelo de relaciones con Dios, bien sea para denunciar la imposible recuperación de la alianza sinaítica en sus expresiones actuales de religiosidad (propuestas y vividas por los escribas y los fariseos) y de culto (especialmente el del templo), bien para anunciar y realizar la institución de una nueva alianza (en la última cena con los discípulos).

Resulta entonces originalísimo el anuncio que Jesús hace de Dios: él es un Padre (más aún, un Abbá) misericordioso; y la relación con él engendra confianza y esperanza respecto a la existencia propia, aunque marcada por la infidelidad y el pecado (cf Lc 6,35-38; 15,11-32). *Desarrollando* una enseñanza concreta de Jesús, el NT pone constantemente en evidencia el hecho de que Dios es el "primero" en perdonar (en Cristo) y en "reconciliar" consigo al mundo (cf 2Cor 5,18-21; Rom 5,5-11; Col 1,18-23; Ef 2,4-18).

El nuevo éxodo consiste ante todo en la liberación del pecado; pero alcanzará su experiencia suprema al final de los tiempos, en los cielos nuevos y la tierra nueva, cuando Dios sea todo en todos (cf el mensaje del Apocalipsis). Y la nueva alianza, que tendrá su cumplimiento en los cielos (cf de nuevo Ap 19-22), se celebra ya en esta tierra a través de los encuentros de Cristo esposo con los hombres, que se convierten al reino de Dios y forman la Iglesia (cf Mc 2,18-20; 2Cor 11,1-4; Ef 5,25-32).

Jesús ordena a los discípulos que se dirijan a Dios, Abbá misericordioso, con infinita confianza, para pedirle perdón por sus propias infidelidades. De esta manera queda dibujado —en la oración del *Padrenuestro*— el rostro de aquel Dios que se reveló como liberador y compañero de una experiencia de intimidad (de alianza esponsal y paternal) con el hombre.

3. El Dios del "desierto". Desde el tiempo de las peregrinaciones de Israel en el desierto de Sinaí, las experiencias religiosas de prueba de la fidelidad a Yhwh marcan con frecuencia el camino del pueblo de Dios. El "desierto" no es sólo un lugar y un tiempo, sino también una especie de cita con Dios por parte de Israel. Los términos bíblicos que evocan el desierto son más "teológicos" que geográficos; en efecto, se habla de Masá (tentación, prueba, verificación) y de Meribá (contestación, rebelión, protesta). ¡Es el Dios-que-tienta a su pueblo y al hombre! Tal es el rostro que a menudo se señala y se manifiesta *en la revelación bíblica: uno de los* capítulos más misteriosos y apasionantes de la teología hebreo-cristiana sobre el Yhwh del AT y sobre el Abbá del NT. Indiquemos algunos de sus rasgos:

a) *El Dios de Masá y Meribá.* También en este caso la autorrevelación divina tiene su tarjeta de presentación en el signo de una *tôrah,* de una orientación fundamental de vida para el pueblo de Dios. Los sucesos de Masá y de Meribá se registran con frecuencia —y se repiten— en los cinco primeros libros de la Biblia (véanse las secciones de Éx 15,22-18,27; Núm 11-14; 20-25; Dt 1,6-4,8; etc.).

Interesa subrayar la frecuencia con que los antiguos redactores de aquellas páginas resumieron los episodios del desierto con la expresión: "Dios... tentó a Israel" (cf Éx 15,25; 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4). Ciertamente, la Biblia dice a veces que también Israel rebelándose "tentó a Dios" (cf Éx 17,2.7; Núm 14,2); pero no cabe duda de que la primera fórmula es mucho más misteriosa. La prueba

de ello es que en algunos casos, en vez del sujeto divino que tienta (como en el episodio de David y del censo que había ordenado: cf 2Sam 24,1), se procura sustituirlo por Satanás, más fácilmente "comprensible" como tentador del hombre (cf 1Crón 21,1: ¡no es Yhwh, sino Satanás el que tentó a David!).

La tentación por parte de Dios no se la ahorró ni siquiera a Abrahán (cf Gén 22,1). Y aquí precisamente es donde hay que buscar un probable significado de esta automanifestación de Dios: es él quien "llama" al desierto; es él mismo —el que hizo salir a Israel de Egipto (cf Éx 20,2)— el que le hace atravesar también el desierto "para" tentar a su pueblo: así Dt 8,2-5. El Dios-que-tienta es el Señor de la historia; ¡y en el tiempo de la tentación se revela con un solo rostro y un nombre!

b) *El que tienta a su pueblo.* La revelación divina de sí mismo como "tentador" sigue siendo registrada y profundizada por los profetas: 1) la confrontación con el baalismo de Canaán (y las frecuentes caídas en la infidelidad a Dios) se desarrolla en el libro de los ↗ Jueces con episodios en los que Yhwh tentaba de este modo a su pueblo (cf Jue 2,22; 3,1.4); 2) también la sumisión de Ezequías frente al poder de Babilonia es transcrita por el libro de las Crónicas como una tentación por parte de Dios (cf 2Crón 32,31).

La nueva gran página histórica de "desierto", que los profetas interpretan como "vocación" por parte de Dios, es la del destierro. Dios se ha revelado nuevamente, no ya sólo como "roca" en el tiempo del nomadismo y de la diáspora (↗ *supra,* III, 1a), sino también como aquel que somete a prueba a su pueblo. A través de los profetas del destierro y de después del destierro, Israel aprende a buscar a un Dios más grande y misterioso que el que de vez en cuando se asignaba en su religiosidad y en su teología. Yhwh es un Dios que provoca "porqués", que quedan mucho tiempo sin respuesta, moviendo así a purificar la capacidad y la confianza superficiales respecto a él. Véanse algunas páginas maravillosas en los profetas: cf Lam; Is 58,1-3 (y 59,1-2); Hab 1,2-4.12-17; Mal 1,2-5; 2,17-3,5; 3,13-18; etc.

c) *Dios está más allá de toda experiencia y teología.* El estilo misterioso de Dios vuelve a presentarse como experiencia y como interrogante en la palabra divina dirigida a los hombres como "sabiduría": ninguna formulación (teológica), ninguna síntesis de su misterio es jamás adecuada para explicar sus sorpresas desconcertantes en la historia y en la vida de los hombres. Éste parece ser el significado profundo de dos grandes libros sapienciales: ↗ Job y ↗ Qohélet. Dios está siempre más allá; el encuentro con él no repite nunca modelos precedentes; es menester aceptar siempre a un viviente continuamente original, que invita a un profundo sentimiento de humildad y de creaturalidad.

Son numerosos los ↗ salmos que traducen en plegaria la experiencia del desierto, bien sea comunitaria o bien personal: las súplicas de los enfermos (cf Sal 6; 22; 31; 41; etc., que aparecen más tarde en los evangelios para interpretar la pasión de Jesús); las invocaciones de los desterrados (cf Sal 42-43; 102), de los acusados falsamente (cf Sal 7; 26; 35; 109), de los oprimidos (cf Sal 55; 57; 59; 69; etcétera). Como se deduce de estas plegarias, Dios es el único que salva. El desierto de la prueba afina la fe en Dios; el rostro divino, tan misterioso en determinados momentos, sigue siendo, sin embargo, aquel que busca el orante, como el único que puede confortar y sostener su existencia.

d) *"Abbá, no nos dejes caer en la tentación".* Los evangelios se refieren al Dios del desierto y de la tentación a partir de la experiencia de Jesús. Hay páginas del NT que mantienen en este sentido un significado inagotable: "El Espíritu llevó a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo" (Mt 4,1). Y también: "Jesús... fue probado en todo a semejanza nuestra..." (Heb 4,15). El significado de aquellas pruebas del desierto, lo mismo que las que Jesús sufrió durante su vida pública (cuando la causa inmediata son los hombres que le rodean: cf Mt 16,1-4; 19,1-9; 22,15-22; 22,34-40), es siempre el de alejarse del proyecto de su Padre respecto a la misión de salvación que ha de realizar. Y es en Getsemaní (cf Mc 14,32-42) donde Jesús pronuncia el último sí de total adhesión a la voluntad de Dios, al que invoca según lo recuerda Marcos como a su Abbá (14,36).

Aquí precisamente radica uno de los aspectos totalmente nuevos e inimaginables que Jesús revela sobre el significado de la experiencia de desierto-tentación: el rostro y el nombre de Dios que "llama" al desierto, más aún, que "induce (hace entrar) en la tentación", es el rostro y el nombre paternal del Abbá. ¿Por qué? Para tomar conciencia de la propia fragilidad y recurrir a él para ser liberados del maligno. Ésta es la actitud que se le sugiere al discípulo en la penúltima petición del *Padrenuestro,* la oración en que Jesús resume las experiencias fundamentales de encuentro entre el Abbá que está en los cielos y los que acogen su mensaje sobre Dios (cf Mt 6,13).

4. El Dios rey y Señor de la historia. La tipología del / "reino" de Dios, entendido como su iniciativa única sobre la historia humana y sobre el cosmos, llena toda la Biblia desde las primeras páginas hasta el Apocalipsis. El Dios vivo y presente se ha revelado constantemente como Señor, hasta el punto de que Israel asignó de buen grado al misterioso nombre divino de Yhwh, como su traducción más adecuada, los nombres de *Adônay* (en hebreo) y de *Kýrios* (en griego), que indican precisamente el sentido de señorío.

a) *Iniciativa de Dios en escoger y en llamar.* Las primeras páginas de la Biblia se abren con el Dios creador, y por consiguiente Señor del universo. Pero en el orden de la revelación y de la experiencia, la "primeridad" de Dios es captada por Israel a través de otras muchas páginas. Lejana en el tiempo —aunque siempre nueva y actual— está para el pueblo de Dios la experiencia de la / elección y de la vocación: ¡todo comienza por esa iniciativa de Dios! Y cuando Dios llama, "da un nombre" y un sentido a la existencia del hombre. Véanse páginas como las de Gén 16,11; 17,5.15; 32,29; etc. El Deuteronomio recoge estas líneas de reflexión teológica (cf Dt 4,32-39; 7,6-10).

Otra de las sorpresas vividas por Israel desde los años más remotos —y fijada por escrito de múltiples maneras teológicas— es la de haber encontrado en su Dios a un combatiente y a un guerrillero; solo y por sí mismo, Yhwh vence en batalla y guía a su pueblo (las "guerras de Yhwh"): cf Éx 14,1-15,21; 17,8-16; Núm 22-24; Dt 20,2-4; etc.

Esta iniciativa regia de Dios se traduce teológicamente con diversos recursos literarios por el último autor (el "sacerdotal") del Pentateuco; los acontecimientos históricos son anunciados y descritos antecedentemente por Dios (cf Gén 1; Éx 6,2-12; 7,1-13; 9,8-12); cuando el Señor manda algo, el hombre no tiene nada que objetar ni que responder con palabras, sino que ha de ejecutar sus órdenes (cf Gén 17; Éx 7,6-7; 16,4-16).

b) *Yhwh, Señor de la historia.* En el segundo modelo fundamental de palabra divina, la profecía, se encuentran numerosos textos de revelación y de interpretación profética sobre el señorío divino.

Un acontecimiento decisivo en orden a la experiencia del rostro soberano de Dios es en primer lugar la elección de la "casa de David" como signo del reinado divino sobre el pueblo de Dios. La profecía de Natán a / David se mostrará cargada de mensaje teológico: de esta manera Yhwh tomaba en sus manos la historia de los descendientes de los patriarcas. Los textos proféticos interpretativos se van redactando sucesivamente, con diferentes acentos, hasta abrirse cada vez más a unas perspectivas mesiánicas: cf 2Sam 7; 1Crón 17; Sal 2; 72; 89; 110; etc.

Una página igualmente densa de contenido sobre el estilo misterioso de Dios, Señor único de la historia, es la de / Elías en el monte Horeb (cf 1Re 19,1-18): el profeta comprende más tarde —después de haber pasado Yhwh (viéndolo "de espaldas")— que Dios conduce la historia de una manera muy distinta de como él la concebía. Precisamente por eso la historia continúa, aunque los hombres pasen. El mismo Elías será sustituido por Eliseo.

Los profetas de la realeza divina son sobre todo Amós (el Señor es como un león que ruge), Miqueas (el Señor juzga a Samaría y a Jerusalén), Isaías (el Señor reina y su "gloria" llena toda la tierra). Cada uno de ellos requeriría un examen atento y una intensa mirada de fe ante el densísimo mensaje que transmiten. El más rico de todos ellos es probablemente Isaías (a través del desarrollo de su "escuela"): el libro del Emanuel (Is 6,12), las imágenes vibrantes sobre la iniciativa real de Dios (como la del alfarero: cf Is 29,15-16), su presentación de Dios como del Señor a cuyo servicio hemos de ponernos con la actitud del siervo descrito en la segunda parte de Isaías (cf Is 42,1-4; 49,1-5; 50,4-9; 52,13-53,12).

En orden a la revelación de la realeza divina ocupa una función singular la "profecía" de tipo apocalíptico: Yhwh reasumirá la historia humana y cósmica, poniendo de manifiesto su profundo sentido y el proyecto con que la conducía. Quedará finalmente claro a los ojos de todos sus fieles el orden de Dios, por encima del desorden y de la perversidad de los hombres (cf Is 24-27; Ez 38-39; Daniel).

c) *El que escudriña y juzga el corazón humano.* Los escritos de género sapiencial, interesados por la autorrevelación de la realeza y de la primacía de Dios, presentan el rostro divino como el único que sondea, discierne y juzga a los hombres, separando a los rectos de los impíos. A diferencia de todo lo que consiguen hacer los jueces humanos, Dios atribuye con absoluta imparcialidad los méritos y responsabilidades, retribuyendo a cada uno según sus obras (cf Sab 2-5; Si 17,13-19; Sal 49; 73).

Como sucedía ya con la tipología divina de la misericordia (cf Éx 34,6-7), también para la de la realeza aparece con frecuencia en el AT y en el NT —especialmente en los textos de reflexión sapiencial— una fórmula que suena más o menos como una definición de Dios: ¡Dios es el que escudriña los pensamientos humanos! No hay nada que escape a su mirada, nada que sea impenetrable a sus ojos; ni siquiera lo más recóndito (y que según la simbología hebrea se proyecta y se vive en los "riñones": las pasiones, los deseos humanos más profundos y casi inconscientes). Pues bien, Yhwh "sondea y prueba los corazones (= las intenciones) y los riñones (= las aspiraciones)" de los hombres. Esta fórmula aparece de

forma idéntica —o parcialmente modificada—ya en Jer 11,20; 12,2-3; 17,10; 20,12; 1Re 8,38-40; Dan 13,42-44. Pero véase además en Job 7,17-18; Sab 1,6; Sal 17,3; 26,2; 33,13-15; 139,23 (cf Ap 2,23).

Dios es Señor de la historia humana y del cosmos. La última sección del libro del Sirácida exalta la manifestación de la iniciativa divina en la creación y en la historia de Israel a través de su "gloria" (cf Si 42,15-50,21).

Además son numerosas las composiciones salmódicas que traducen en plegaria la celebración de la realeza divina en sus múltiples expresiones (cf Sal 47; 93; 94; etc.), o bien profesan su presencia y providencia al lado del hombre (cf Sal 139).

d) *"Abbá, venga a nosotros tu reino".* La palabra divina, que se ha hecho "evangelio" por medio del Verbo encarnado, revela finalmente ulteriores connotaciones del rostro soberano de Dios. A las gentes de Galilea Jesús les pidió sobre todo la conversión a la iniciativa soberana de Dios, ya a punto de realizarse, como primer paso para comprender luego las demás novedades sorprendentes de su mensaje sobre Dios y sobre el hombre (cf Mc 1,14-15). En la vida y en la "teología" de sus destinatarios encuentra Jesús una "religiosidad" que no deja ya ningún sitio a la primacía divina; denuncia una relación con Dios animada ahora más por una mentalidad de contrato y de derechos adquiridos que por el agradecimiento por todo lo que él concedía gratuitamente con su misericordia, con su providencia y con sus intervenciones en la historia (cf Lc 11,37-54; 18,9-14; etc.).

A los que daban el paso de la conversión al reino de Dios y le seguían, Jesús les proponía una espiritualidad de obediencia y de servicio total a Dios, el Padre: sin pretensión alguna de ser recompensados según una contabilidad de méritos presente en el mundo judío de la época; contentos de trabajar por el Señor y de estar a su servicio. Véanse sobre todo ciertas "parábolas" (que constituían la fórmula predilecta de Jesús para revelar a las gentes los misterios de su Padre): los obreros de la viña (Mt 19,30-20,16); siempre dispuestos y fieles y al servicio del Señor (Lc 12,35-48); simplemente siervos (Lc 17,7-10); siervos que hacen rendir a los dones recibidos en interés exclusivo de su Señor (cf Lc 19,11-28).

De esta manera había vivido el mismo Jesús en la obediencia y en el servicio a Dios, el Abbá (cf Mt 11,25-26; 26,36-46; Jn 5,19-20; 17,4). Y en la */* oración con que resume para sus discípulos las actitudes fundamentales que hay que vivir en la relación con Dios, Jesús les invita a pedir que venga su reino, es decir (como lo desarrolla Mateo respecto a Lucas), que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo (cf Mt 6,10).

BIBL.: AA.VV., *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse,* Elle Di Ci, Leumann-Turín 1980; AA.VV., *"Quaerere Deum" (Atti della XXV Settimana Biblica dell'A.B.I.),* Paidea, Brescia 1980; AA.VV., *Mysterium Salutis* (a cargo de J. Feiner y M. Loehrer) II, Madrid 1977² (especialmente las aportaciones de A. Deissler y J. Pfammatter); ASENSIO F., *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo,* CSIC, Madrid 1968; BESNARD A.M., *Le mystère du Nom,* Du Cerf, París 1962; BONNARD P.E., *Le Second Isaïe. Son disciple et ses éditeurs. Is 40-66,* Gabalda, París 1972; CAZELLES H., *Réligion d'Israel,* en "DBS" X (1981) 240-277; DEISSLER A., *L'annuncio dell'Antico Testamento,* Paideia, Brescia 1980; DEISSLER A., SCHNACKENBURG R., *Dios,* en *Diccionario de Teología Bíblica* (ed. J.B. Bauer), Barcelona 1967, 273-295; DUBARLE A.M., *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture,* Du Cerf, París 1976; FOERSTER W., QUELL G., *kýrios,* en *GLNT* V, 1969, 1341-1498; GUILLET J., *Dios,* en *Vocabulario de Teología Bíblica* (a cargo de X. Léon-Dufour), Barcelona 1980, 241-250; IERSEL B. VAN, *El Dios de los padres,* Verbo Divino, Estella 1970; IMSCHOOT P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento (Dios),* Madrid 1969; JACOB E., *Le Dieu Vivant,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971; JEREMIAS J., *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1983²; JENNI E., *Yahwe,* en *DTMAT* I, 967-975; KLEINKNECHT H., QUELL G., STAUFFER E., *theós,* en *GLNT* IV, 1968, 317-464; RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux,* Du Cerf, París 1963; RINGGREEN H., *Ab,* en *Grande Lessico dell'Antico Testamento* I, Paideia, Brescia, 5-40; SCHMIDT, *'El,* en *DTMAT* I, 228-237; ID, *'Elohim* en ib, 242-262; SCHNEIDER J., *Theós,* en *DCBNT,* 487-499; SCHRENK G., QUELL G., *patér,* en *GLNT* IX, 1974, 1111-1306; WESTERMANN C., *Teología dell'Antico Testamento,* Paideia, Brescia 1983.

A. Marangon

E

EFESIOS (Carta a los)

Sumario: I. *Una carta pseudónima:* 1. La cuestión de los destinatarios; 2. La relación con Colosenses; 3. La técnica literaria; 4. El pensamiento teológico. II. *La situación histórico-eclesial.* III. *La respuesta de la carta:* 1. El tema de la Iglesia; 2. El tema de la vida cristiana. IV. *Estructura.*

Entre los escritos más densos del NT, Ef ha sido comparada muchas veces con Rom, al menos para decir que, entre las cartas deuteropaulinas (o, en la hipótesis de la autenticidad, entre las cartas de la cautividad), Ef ocupa el mismo lugar que tiene Rom entre las grandes cartas de / Pablo, sobre todo por la grandiosidad de su síntesis teológica, además de por su fuerza expositiva. Al situar en su mismo centro ideal el tema de la Iglesia, la carta se presenta a la comunidad cristiana de todos los tiempos como una invitación autorizada y urgente para ir siempre más allá de la sociología eclesiástica superficial y para preocuparse de apoyar siempre la praxis de la Iglesia en la realidad mistérica de su ser.

I. UNA CARTA PSEUDÓNIMA. 1. La cuestión de los destinatarios. Efesios presenta desde el principio una interesante dificultad textual: en 1,1 el nombre del lugar de destino, "en Éfeso", que figura en algunas versiones, no pertenece probablemente al texto original. Falta realmente en el papiro más antiguo que contiene el epistolario paulino (el P^{46}, en torno al año 200) y en los grandes códices BS, además de en Orígenes y en Basilio. Hay que recordar además que Marción entendía la carta como dirigida a "los laodicenses" (cf Tertuliano, *Adv. Marc.* 5,17). Esta última hipótesis (cf Col 4,16) merece ser tenida en consideración. Efectivamente, por una parte no es verosímil la suposición de un espacio vacío que hubiera que llenar en cada ocasión con un nombre distinto de ciudad (= carta circular; cf H. Schlier), bien porque no se conoce entre las cartas de la antigüedad ningún caso de este género, bien porque en el mismo NT otros casos de cartas dirigidas a varias comunidades contienen una declaración expresa de este hecho (cf Gál 1,2; 1Pe 1,1). Por otra parte, impresiona en Ef el tono gris y desprendido que se advierte en relación con los destinatarios: no se les interpela nunca, los saludos finales son totalmente impersonales, no se tratan cuestiones concretas de su vida comunitaria; más aún, parece como si el autor no hubiera estado nunca en contacto directo con ellos (cf 1,15; 3,2-4; 4,21); pues bien, por todo esto es inconcebible que la haya escrito el propio Pablo, si se tiene en cuenta que su estancia en Éfeso había durado nada menos que dos años (cf He 19,10).

2. La relación con Colosen-

SES. Un problema muy especial que afecta también a Ef es su relación con Col (cf los estudios de E. Percy y de C.L. Mitton). Un atento examen comparativo revela que la primera no sólo conoce a la segunda, sino que la utiliza a veces verbalmente: hay algunos pasajes paralelos casi al pie de la letra (cf Ef 6,21-22 = Col 4,7-8; Ef 5,19-20 = Col 3,16-17); otras veces se verifica un fenómeno de fusión, por el que varios pasajes de Col confluyen en un solo pasaje de Ef (cf Col 1,14.20 con Ef 1,7; Col 4,3 y 1,26 con Ef 3,4); hay además claras afinidades de pensamiento (como el tema de Cristo, "cabeza" de la Iglesia; cf Col 1,18 con Ef 1,22-23; el de la "paz" firmada mediante la sangre de Cristo; cf Col 1,20 con Ef 2,14-15), pero unidas a ciertos deslizamientos temáticos (p.ej., el concepto de "cuerpo" en Col 1,18 y 2,19 revela también un probable origen cosmológico, mientras que en Ef sólo tiene un valor eclesiológico). Este hecho nos invita a concluir que, sea o no auténtica la carta a Col, la de Ef ciertamente no lo es. En efecto, si no lo es Col, tampoco lo es evidentemente Ef, que depende de ella; pero si Col fuese auténtica, entonces la situación de Ef se explicaría mejor como una adaptación de la misma por parte de un (lejano) discípulo, ya que la hipótesis de un secretario "es demasiado vaga y demasiado poco fundada en hechos históricos o literarios concretos" (M. Barth, 41).

3. LA TÉCNICA LITERARIA. También la técnica literaria atestigua en favor de una mano distinta de la del apóstol. En cuanto al vocabulario, encontramos unas 50 palabras únicas en el *corpus* paulino (como *epouránios,* "celestial"; *diábolos,* "diablo"); otras son propias del vocabulario de los escritos más tardíos del NT (como *diánoia,* "pensamiento"; *apátē,* "engaño"); el sustantivo *dikaiosýnē,* "justicia", sólo se usa en sentido moral (5,9; 6,14; quizá también en 4,24). Pero es sobre todo el estilo el que se diferencia de las cartas genuinas de Pablo: por una cierta acumulación pleonástica de sinónimos (cf 1,15-18), por la longitud de las frases de construcción redundante (cf 1,3-14; 1,15-23), por la frecuencia de repeticiones (cf 1,19; 2,7), de genitivos nominales (cf 1,5.6.7; 2,2.3.14.15), de complementos preposicionales (cf 1,5; 4,12) y por un cierto estilo epistolar muy peculiar, que ha hecho pensar a algunos que el escrito es en realidad un pequeño tratado o una homilía, que no tiene más que un marco externo en forma de carta.

4. EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO. Especialmente es el pensamiento teológico el que hace más evidente la *originalidad de la carta. Se pueden* señalar cuatro sectores:

1) La teología de la justificación prescinde ya de toda polémica contra las obras (más aún, en 2,10 surge la nueva locución "obras buenas", que será común a continuación en las cartas pastorales), y la / "justicia" queda reducida de acontecimiento escatológico puramente gratuito a simple virtud moral, añadida además a otras en serie (cf 4,24; 5,9; 6,14); en cuanto a la ley, ya no está vinculada a los conceptos de carne y de pecado, sino que sólo aparece una vez (en 2,15) como factor de separación antiecuménica entre judíos y paganos.

2) La cristología recoge una función cósmica, ya atribuida a Cristo en Col, e insiste en él como "cabeza" de una forma totalmente nueva respecto a las grandes cartas paulinas; además, el tema del / "misterio de Cristo" (que en 1Cor 2,1-10 se refería a la cruz) ahora más bien, en 3,4 (siguiendo a Col 1,26), se refiere a la unión ecuménica de judíos y paganos, según un esquema de revelación que es pospaulino (cf Rom 16,25s; 1Tim 3,16; Tit 1,2-3; 1Pe 1,20).

3) La tensión escatológica ha remitido bastante y la esperanza en la parusía pasa a segunda línea; la resurrección del cristiano ya ha tenido lugar con Jesucristo (cf 2,5-6 con Rom 6,5) y los conceptos de "pléroma" y de "crecimiento" subrayan más el aspecto espacial-vertical de la salvación que el cronológico-horizontal; más que al Señor que ha de venir, se mira al Señor como cabeza actual del cosmos y de la Iglesia (cf 4,10).

4) La mayor novedad temática de la carta se aprecia en el terreno eclesiológico; ahora el término *ekklēsía* no significa ya una comunidad local concreta (como en Pablo e incluso en Col 4,15.16), sino que cualifica solamente a la totalidad de los cristianos considerados unitariamente como una sola gran comunidad; además, la terminología "cabeza-cuerpo" y "cabeza-Iglesia" manifiesta más la distinción entre Cristo y los cristianos, que, por otra parte, se explicita en el nuevo tema metafórico de la relación esposo-esposa (5,22-23); finalmente, el concepto de "fundamento" (que en 1Cor 3,11 aclaraba una función de Cristo) se aplica ahora a los "apóstoles y profetas" (2,20), cuya función ministerial continúa en el tiempo por obra de los "evangelistas, pastores y maestros" (4,11).

En sustancia, para el autor de Ef la figura de Pablo pertenece ya al pasado (cf 3,1-2), pero le reconoce un prestigio tan grande que le convierte en el maestro y el inspirador de una nueva situación histórica.

II. LA SITUACIÓN HISTÓRICO-ECLESIAL. Se pueden hacer dos observaciones preliminares. Ante todo, se nota que el autor procede del judaísmo (más concretamente, del judaísmo helenista), mientras que los destinatarios vienen del paganismo: lo demuestra la frecuente distinción en este sentido entre "nosotros" y "vosotros" (1,12-13; 2,1.3.11.13.17.22; 3,1; cf también 4,17-20; 5,8a); esto explica igualmente el modo discreto de utilizar el AT (citado sin fórmulas de introducción). Además, Ef prescinde de todo tono polémico (dado que 4,14 es demasiado vago); tampoco hay un interés antiherético, como en la cercana carta a los / Colosenses, y no aparecen adversarios externos a la comunidad cristiana. Esto no significa, sin embargo, que Ef haya sido escrita en una especie de tierra de nadie y que sea una empresa desesperada intentar señalar sus circunstancias (así la *Introducción al NT* de Wikenhauser-Schmid).

La situación eclesial de los destinatarios (= alguna Iglesia del Asia Menor) puede deducirse de la exposición de los temas predilectos del autor (cf los estudios de K.M. Fischner, de H. Merklein y el comentario de R. Schnackenburg). Podríamos decir sintéticamente que la intención de la carta es recordar a los destinatarios la típica novedad de la vida cristiana que han abrazado. Esto se realiza en un doble nivel, según las dos dimensiones del "hombre nuevo", que en 2,15 tiene un valor cristológico-comunitario (= Cristo = Iglesia, en cuanto compuesta de judíos y de paganos), mientras que en 4,24 tiene un valor soteriológico-individual (= el bautizado).

Así pues, en primer lugar el autor intenta salvaguardar en términos estrictamente ecuménicos la *unidad* eclesial (Ef 4,3.13 son los únicos textos del NT en que aparece esta palabra). El peligro concreto era el de una separación entre el componente de origen pagano y el de origen judío, con el riesgo de una prevaricación del primero sobre el segundo (= indicio de una época tardía: a finales del

siglo I); para ello el autor recuerda a los paganos cristianos toda la dignidad histórico-salvífica de Israel, al que ellos han sido asociados (cf 2,11-22: continúa el tema paulino de Rom 11,13-24), pero de manera que formen un "tertium genus" llamado a la paz (cf 2,14; 4,3). Un tema subsidiario es el de la unidad con los pastores; en efecto, éstos, en ausencia de los apóstoles, que seguirán siendo siempre el "fundamento" (2,20; cf 3,5), garantizan la identidad eclesial y son expresión de los nuevos ministerios que favorecen su crecimiento (cf 4,11).

En segundo lugar, es la vida cristiana de cada día la que debe estar a la altura de todo lo que ya ha sido realizado por el / bautismo (cf 1,13; 4,22-24.30). El lugar que se le da a la parénesis —¡la mitad de la carta!— intenta precisamente impedir la recaída en una "alienación de la vida de Dios" (4,17-29). Evidentemente, los destinatarios corrían el riesgo nada teórico de olvidarse de la originalidad cristiana incluso en el plano de la vida ética, tanto individual como de relación con los demás (especialmente en el matrimonio: cf 5,22-33).

III. LA RESPUESTA DE LA CARTA. Señalemos de antemano que el discurrir del autor es de carácter profundamente sereno, como si se tratara de contemplar y de celebrar una realidad mistérica, de la que sabe y confiesa con gozo que forma él mismo parte, intentando involucrar a sus destinatarios en sus mismas certezas y en sus mismos sentimientos. Intentemos a continuación seguir los dos momentos de la exposición, en conformidad con los dos niveles de la situación de los destinatarios.

1. EL TEMA DE LA / IGLESIA. Se expone en una cuádruple escala:

a) *La proyección en la voluntad de Dios.* Ya el prólogo de la carta (la *euloghía:* 1,3-14) piensa en una especie de anticipación de la comunidad eclesial en una voluntad salvífica de Dios que es anterior a la misma fundación del mundo (cf 1,3.4.5.11s). Hay que advertir que el concepto de predestinación aquí presente no es técnico (le falta el aspecto negativo de la perdición), sino que expresa únicamente la constatación de la participación actual y efectiva de los cristianos en la gracia de la elección. El plural tantas veces repetido ("nosotros") hace ver hasta qué punto el autor de Ef piensa en términos comunitarios: Dios ha proyectado desde siempre un conjunto de redimidos. La Iglesia, además, es la depositaria de la revelación de un "misterio" que concierne a un proyecto divino más amplio sobre el mundo entero: el de "recapitular todas las cosas en Cristo" (1,10). Este conocimiento forma parte de la sabiduría cristiana (cf 1,8-9), que por eso mismo sabe juzgar oportunamente de las realidades cósmicas, no sólo en cuanto que las relativiza, sino sobre todo en cuanto que las ve secretamente orientadas hacia una meta crística; y esto le confiere además al cristiano una visión no temerosa, sino positiva y optimista en sus relaciones con el mundo, puesto que sabe que éste no es autónomo ni tirano, sino desautorizado de su cualidad de "potencia", desacralizado, sometido e incluso en tensión hacia el único señorío de Cristo. Y el autor de la carta dobla sus rodillas ante el Padre (cf 3,14), ya que sólo él ha creado todas las cosas (3,9) y sólo de él recibe su existencia y su fuerza cada uno de los grupos (3,15: *patriá* en griego no significa "paternidad", sino "tronco, familia, estirpe, linaje") de las potencias tanto celestiales como terrenales (esto es, de todo tipo). Sobre todo, debe ser toda la comunidad cristiana la que dé este testimonio (cf 3,10s): es el único texto en todo el NT en que

la *ekklēsía* se convierte, en conjunto, en sujeto de una proclamación, que tiene por otra parte una dimensión universal). Y es a este Dios al que se dirige imperiosa, humilde y gozosa la doxología de todos los cristianos "en la Iglesia y en Cristo Jesús" (3,21): es como un canto coral que sube desde toda la comunidad cristiana hacia aquel que es "padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos" (4,6: la fórmula es probablemente de origen o al menos de resonancia filosófica griega, en donde encerraba una referencia cosmológica) [/ Cosmos].

b) *La dimensión cristológica.* La cristología de Ef parte no de una reflexión sobre la Iglesia, sino de una meditación sobre las relaciones de Cristo con el panorama más vasto de las realidades cósmicas (cf 1,9-10.20-22a). Sus relaciones con la realidad eclesial serán tan sólo una especificación, aunque especialmente privilegiada, de sus relaciones cósmicas (cf 1,22b-23). Efectivamente, el lector de este escrito empieza descubriendo que el primordial "misterio de la voluntad de Dios" es el de "recapitular todas las cosas en Cristo" (1,10), es decir, el de dar un administrador, un responsable a la plenitud de los tiempos nuevos que han colmado ya los de las antiguas esperanzas (cf un significado análogo apocalíptico de "misterio" en Qumrán: 1QpHab 7,2.13-14; 1QS 11,17-19). Nos vemos así enfrentados con la figura gigantesca de Cristo *pantokrátōr* (cf 1,20s.22a). Esta concepción cristológica ofrece al cristiano una clave hermenéutica del mundo capaz de no restringir el señorío de Cristo solamente a la Iglesia; en efecto, Cristo es más grande que la Iglesia, la cual no puede pretender encerrarlo todo en sus propios límites; esto significaría para ella identificarse con el mundo, que es más bien el teatro entero del dominio de Cristo. Sin embargo, no es el cosmos, sino solamente la Iglesia la que es llamada "cuerpo" suyo (1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30), es decir, lugar de su pertenencia especialísima; más aún, un conjunto viviente que recibe de él no sólo un sentido y una orientación (como el mundo), sino incluso la existencia, la subsistencia, la identidad misma (cf 4,15-16). Es muy elocuente sobre todo el texto 1,22b-23 (que presentamos aquí en una versión particular): Dios "lo entregó en calidad de cabeza sobre todas las cosas a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud suya que llena por completo todas las cosas". El mundo y la Iglesia forman dos círculos concéntricos, sometidos al mismo señorío de Cristo; pero sólo la Iglesia es el pléroma de Cristo, es decir, el ámbito plenamente lleno de su presencia, de su gracia y de sus dones (cf 3,19; 4,10.13; 5,18), con el que guarda una relación que no es sólo de trascendencia, sino de inmanencia. Esta relación tan especial se pone también de manifiesto mediante el lenguaje nupcial (cf 5,25.27), que representa una recuperación de la antigua simbología profética de Oseas. Pero aquí la personificación de la Iglesia no tiene que entenderse en el sentido gnóstico de una preexistencia de la misma en forma de sizigia o de pareja arquetípica de Cristo; efectivamente, en 5,2 la Iglesia no es más que el conjunto personalista e histórico de "vosotros" y "nosotros". Esto significa que la Iglesia no está de forma autónoma en el origen de la redención, sino que es el simple resultado de la salvación de los cristianos (cf 2,4-5); en el origen de todo el acontecimiento salvífico está solamente el amor de Dios en Jesucristo a todos los que estaban muertos por sus propios pecados (cf 2,1) [/ Jesucristo].

c) *La estructuración interna.* Este aspecto particular de la eclesio-

logía de Ef aparece en primer lugar en la imagen del "templo santo" (2,22), que va creciendo "sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas" (estos últimos son probablemente personas espirituales de la Iglesia primitiva: cf 1Cor 12,28); al mismo Pablo se le reconoce un ministerio totalmente singular (cf 3,2s). Pero la sección epistolar más importante en este sentido es 4,7-16, que ofrece tres elementos en el mensaje. En primer lugar se observará que Cristo es el punto de partida (cf vv. 7s.10.11.16) y al mismo tiempo la meta de tensión de toda la vida de la Iglesia y de su ministerialidad (cf vv. 13.15). En segundo lugar, el autor menciona algunos ministerios específicos: "Él a unos constituyó apóstoles; a otros, profetas; a unos evangelistas, a otros pastores y maestros" (4,11). Aunque se distingue de otras listas análogas del epistolario paulino (cf 1Cor 12,28; Rom 12,6-8), las funciones que aquí se designan constituyen los ministerios fundamentales, de base, en torno a los cuales se articula la comunidad; pero probablemente esta lista designa una sucesión histórica desde la edad de los apóstoles hasta la de los pastores, cuya actividad principal es la de "maestros" (cf la endíadis), más bien que no todo el espectro, que no es ni mucho menos completo, de ministerios actuales. En tercer lugar, sin embargo, se afirma aquí una ministerialidad de todos los miembros de la Iglesia (cf 4,7: "cada uno de nosotros hemos recibido..."); contra H. Schlier, y con R. Schnackenburg, ese "nosotros" tiene que entenderse en sentido comunitario y no sectorial, como se deduce tanto de la cita bíblica de 4,8 como de la locución no particularista de 4,10 ("para que se cumpliesen todas las cosas" o quizá "todos", en masculino). De manera que la tarea específica de los mismos ministerios fundamentales consiste en "hacer idóneos a los santos para cumplir el ministerio" (4,12; otras versiones no recogen estos matices); esta universalidad ministerial se afirma además en 4,13: "hasta que todos lleguemos...".

d) *La composición ecuménica.* La Iglesia es un "corpus mixtum", un cuerpo compuesto no tanto de santos y de pecadores, sino más bien de hombres que proceden de experiencias religiosas y de culturas diversas. Es un ejemplo actualizado de ecumenismo. El autor de la carta, en conformidad con su ambiente histórico, está pensando en los judíos y en los paganos que han llegado a confluir en la nueva realidad eclesial y que tienen que dar prueba dentro de ella de aquella unidad y de aquella paz que Cristo realizó en sí mismo. "Él es nuestra paz; el que de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad; anulando en su propio cuerpo la ley, sus mandamientos y decretos. Él ha formado de los dos, en su propia persona, una nueva humanidad, haciendo así la paz. Él hizo de los dos un solo cuerpo y los ha reconciliado con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad" (2,14-16). Puede apreciarse el procedimiento tan cargado y tan repetitivo de este texto: señal de que el tema impregna el ánimo del autor y le resulta especialmente querido. En Cristo, y por tanto en la Iglesia (probablemente el complemento "en un solo cuerpo" supone una dimensión tanto individual como social), quedan superadas todas las divisiones; el "hombre nuevo" (también aquí tanto en sentido individual-cristológico como social-eclesial) es un hombre de paz, que favorece y realiza no sólo la mutua coexistencia, sino una comunión recíproca, de forma que ahora "los unos y los otros" pueden presentarse "al Padre en un solo Espíritu" (2,18; pero aquí el *pneûma* podría tener solamente un valor psicológico, como en Flp 1,27). La confluencia simultánea de las diversas ramas histórico-salvíficas forma parte del "misterio" divino revelado ahora a la Iglesia: "Este secreto consiste en que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (3,6). Destaca aquí la posición totalmente privilegiada de Israel, pueblo de Dios desde antiguo, al que se es incorporado ahora por gracia (cf 2,11.12): "los paganos de nacimiento... estabais en otro tiempo sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel"; 2,13.19: "Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino que sois ciudadanos de los consagrados y miembros de la familia de Dios"). Vuelve a percibirse la sugestiva imagen paulina del injerto contra la propia naturaleza (cf Rom 11,17-24); pero ahora se sugiere además que la Iglesia está más allá del solo Israel (cf los "hijos de la desobediencia" en 2,2; 5,6) y que los cristianos, aunque en continuidad con el plan divino de la salvación, forman algo nuevo, un "tertium genus".

2. El tema de la vida cristiana. Desde el punto de vista ético, este tema se inserta lógicamente en el anterior (cf también la estructura epistolar). Ante todo hay que señalar la óptica del autor sobre la antropología sobrenatural. Cuando dice que todos "éramos, por naturaleza, objeto de la ira divina" (2,3), está recordando el pasado precristiano y prebautismal (el complemento *phýsei*, "por naturaleza", no se relacionó con el pecado original hasta los tiempos de la controversia pelagiana, mientras que los padres griegos lo entendían solamente en el sentido de "verdaderamente, en realidad"). Pero la superación de esa condición se celebra ensalzando al "Dios rico en misericordia" (2,4) y la "excelsa riqueza de su gracia" (2,7). Y aquí es donde encaja la típica herencia paulina: "Habéis sido salvados gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra, es un don de Dios; no se debe a las obras, para que nadie se llene de vanidad" (2,8-9). La salvación consiste en una participación singular en el destino y en la misma identidad dinámica de Cristo; con él el cristiano "vive una vida nueva", "resucita", "está sentado en los cielos" (2,5.6) ya desde ahora. La ética que de aquí se deduce representa una clara superación de la condición pagana, que se describe como consistiendo en la obcecación de la mente, en el alejamiento de la vida de Dios, en la dureza del corazón (cf 4,17-18), y luego en el libertinaje de las costumbres (4,19; 5,3-5), en la mentira (4,25), en la ira (4,26s), en el robo (4,28), en la maledicencia (4,29); esta lista se da puramente a título de ejemplo. Las exigencias contrarias se presentan en cada ocasión con lenguajes diversos, aunque mutuamente complementarios.

Un primer módulo expresivo es el de "despojarse del hombre viejo" para "revestirse del hombre nuevo" (4,22.24); este texto es paralelo a Col 3,8-11, pero allí es más evidente la dimensión cristológica del hombre nuevo, mientras que lo que aquí prevalece es ante todo el aspecto moral (en Col: "Os habéis despojado del hombre viejo..., para revestiros del hombre nuevo"; aquí: "Debéis despojaros de vuestra vida pasada, del hombre viejo...; revestíos del hombre nuevo"). La vida cristiana se entiende como un proceso continuo de renovación, como un camino de compromiso que jamás falla en la actitud de conformación con el proyecto divino de un hombre "creado según Dios, en justicia y santidad verdadera" (4,24).

Otro módulo expresivo consiste en invitar a la imitación de Dios y de Jesucristo (4,31-5,2): esta imitación se especifica en lo que hay de más típico en el Dios cristiano, es decir, en aquel comportamiento de amor, que aquí se define abundantemente como benevolencia, misericordia, perdón (cf 4,32), como *agápē* y como entrega de sí mismo (5,2), de la misma manera que ya el prólogo celebraba igualmente a Jesús como "Hijo querido" por medio del derramamiento de su sangre (cf 1,6-7).

Un nuevo módulo expresivo recurre a la antítesis tinieblas-luz (5,6-14) para describir la existencia cristiana como una transición liberadora de la oscuridad a la luz y como camino bajo el resplandor del Señor. En particular 5,14 es probablemente un antiguo fragmento hímnico, que presenta una intimación y una promesa, en donde las tinieblas se relacionan solamente con un sueño simple e infructuoso (no pecaminoso); de todas formas parece evidente la existencia de un contexto bautismal.

El autor, además, se expresa en términos sapienciales (5,15-17), presentando el compromiso cristiano en el control vigilante de la propia conducta como un hecho de sabiduría, que sabe aprovecharse incluso de las malas circunstancias para leer en ellas la manifestación de la voluntad de Dios.

Finalmente, la vida cristiana se describe como un canto que sube del corazón (5,18-20) y que representa en su aspecto positivo la acción entusiasta del Espíritu (cf la "sobria ebrietas" de Filón de Alejandría) en oposición al desenfreno de una borrachera de vino; el canto se concreta en una incesante acción de gracias "a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo".

Una sección muy particular de la parénesis de Ef se refiere al código de los deberes familiares (5,21-6,9), que se abre con la invitación a "respetarse unos a otros por fidelidad a Cristo" (5,21; cf Flp 2,3). Bajo este lema programático se van exponiendo por orden los deberes en las relaciones entre marido y mujer (5,22-33), entre hijos y padres (6,1-4), entre criados y amos (6,5-9). El autor tiene presente y va desarrollando el pasaje afín de Col 3,18-4,1; pero insiste sobre todo en el caso de los esposos, cuya relación matrimonial va profundizando teológicamente a la luz de la relación esponsal, análoga y superior, entre Cristo y la Iglesia. Entre estos dos niveles hay una mutua correspondencia, por lo que la dignidad cristiana del matrimonio consiste en la transparencia del misterio de amor que une a Cristo y a la Iglesia, mientras que la concreción de la relación Cristo-Iglesia se basa y se inspira en la más natural y maravillosa de las experiencias humanas, que es la de la unión entre el hombre y la mujer; estos dos niveles, bajo aspectos formales diversos, presentan por tanto cada uno una mutua precedencia mistérica sobre el otro. Es particularmente digna de atención la triple aparición del verbo *agapân,* "amar" (5,25.28b.33): un hecho más bien único que raro en relación con la literatura ambiental para calificar la actitud del marido para con la mujer. Mientras que la parénesis sobre la relación hijos-padres repite motivos tradicionales, la que se refiere a la relación esclavos-amos pone estos dos polos sociales bajo una instancia común superior, que los empareja a ambos: "Considerando que ellos y vosotros tenéis un mismo amo en el cielo, para el que todos son iguales" (6,9; cf v. 8). De esta manera se va abriendo camino, con discreción, sin violencia, inexorablemente, la gran revolución social del cristianismo, que se basa no en motivos de naturaleza o de análisis sociológicos, sino en el mensaje

inaudito de una fraternidad motivada desde arriba, desde el "hombre perfecto" que es Cristo (4,13; cf 4,28).

La carta se cierra de hecho con una página de exhortación, iluminada por los esplendores de un combate (6,10ss). Con un lenguaje fuertemente simbólico prestado por el AT (cf Is 11,4-5; 59,16-18; Sab 5,17-23) se describe la "armadura de Dios para que podáis resistir las tentaciones del diablo" (6,11). La intención fundamental del autor consiste en evitar a los cristianos toda ilusión, toda falsa seguridad, que pudiera conducirlos al quietismo o a la irresponsabilidad propios del que piensa que es posible dormirse sobre los laureles; los bautizados, precisamente en cuanto elegidos y redimidos, tienen que seguir luchando duramente contra potencias de varias clases (unidas bajo el común denominador de "diablo"; cf también 2,2), que buscan sustraerles como sea al radio de acción del señorío de Cristo. La enumeración de las "armas" (= verdad, justicia, paz, fe, salvación, Espíritu, palabra de Dios, oración) no hace más que remitir al bautizado a la plenitud de su identidad específica, que representa ya por sí sola una distinción y una atribución de terreno muy clara, que permite "resistir" y seguir en pie (6,13).

IV. ESTRUCTURA. Es posible señalar sustancialmente esta estructura tomando como base dos cesuras importantes. La más destacada es la que separa los tres primeros capítulos de los otros tres. Efectivamente, la sección 1-3 termina con una doxología (3,20-21), que normalmente es signo de conclusión (cf Rom 11,33-36), mientras que 4,1 comienza con la fórmula: "Yo os pido", que ya en Rom 12,1 introducía la sección parenética. En la primera parte el lenguaje es de tipo contemplativo, celebrativo, mientras que en la segunda es exigitivo, con el verbo muchas veces en imperativo.

Hay otra cesura en el capítulo 1 entre el versículo 14 y el versículo 15; aquí tiene lugar el paso de un trozo atípico para un comienzo de carta, de estilo hímnico, a un auténtico comienzo epistolar; de manera que el trozo 1,3-14 puede aislarse como prólogo de toda la carta. De aquí se deriva una estructura que es literaria y teológica al mismo tiempo.

Después del saludo (1,1-2) y del prólogo-apertura (1,3-14), vienen dos grandes partes: la *primera,* de tono más doctrinal, está dedicada al tema del misterio de Dios en Cristo como fundamento de la Iglesia (1,15-3,21); la *segunda,* más parenética, trata de la nueva vida del cristiano en la Iglesia (4,1-6,20); y termina con noticias y saludos finales (6,21-24).

BIBL.: COMENTARIOS: BARTH M., *Ephesians* I-II, AB 34-34A, Garden City, NY, 1974; CAMBIER J., *Vie chrétienne en église. L'épître aux Ephésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui,* Desclée, París 1966; CONZELMANN H.-FRIEDRICH G., *Epístolas de la Cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón,* Madrid 1972; FABRIS, *Lettera agli Efesini,* en *Le lettere di Paolo* III, Borla, Roma 1980, 187-308; GNILKA J., *Der Epheserbrief,* en *HthKNT* X/2, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1971; PERETTO E., *Lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone,* Ed. Paoline, Roma 1984³; SCHLIER H., *Lettera agli Efesini,* Paideia, Brescia 1965, 1972²; SCHNACKENBURG R., *Der Brief an die Epheser,* EKK X, Zurich-Neukirchen 1982; ZERWICK M., *Carta a los Efesios,* Barcelona 1967.

ESTUDIOS: BENOIT P., *Paul. Epître aux Ephésiens,* en *DBS* VII, París 1966, 195-211; COLPE C., *Zur Leib-Christi Vorstellung im Epheserbriefe,* en AA.VV., *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Miscelánea J. Jeremias), BZNW 26, Berlín 1960, 172-187; FISCHER K.M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes,* FRLANT 111, Gotinga 1973; MERKLEIN H., *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief,* StANT 33, Munich 1973; MITTON C.L., *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose,* Oxford 1951; MUSSNER F., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes,* Tréveris 1968²; PERCY E., *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe,* Lund 1946; USAMI

K., *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*, AB 101, Roma 1983; ROON A. VAN, *The authenticity of Ephesians*, Leiden 1974.

R. Penna

ELECCIÓN

SUMARIO: I. *La elección, experiencia primordial de fe:* 1. La elección formula la fe en Dios; 2. La elección formula la opción concreta por su Dios por parte del hombre; 3. Toda la historia de Israel expresa elección. II. *La elección de Dios hasta el destierro:* 1. Dios elige al rey; 2. Dios elige al pueblo de Israel; 3. Dios elige a Sión/Jerusalén; III. *La elección de Dios en la oscuridad del destierro:* 1. La elección en el Deuteronomista; 2. La elección en el Déutero-Isaías; IV. *La elección de Dios después del destierro:* 1. En los profetas y salmistas de la restauración; 2. En las perspectivas del anónimo Trito-Isaías; 3. La aportación del escrito sacerdotal; 4. La elección en las reelaboraciones del cronista. V. *Jesús, el "elegido de Dios":* 1. "Elegido", título conferido a Jesús; 2. Jesús, "el elegido de Dios", elige a los suyos. VI. *La Iglesia, "estirpe elegida" de Dios:* 1. En la línea del AT; 2. En relación explícita con Jesús; 3. Denominación cristológica y escatológica de los cristianos; 4. Elegidos "en Cristo desde la enternidad".

Por la amplitud ilimitada de todo lo que incluye la elección, son muchos los vocablos y las imágenes que contribuyen a formular su realidad de conjunto: / alianza (el más frecuente), / amor y conocimiento de Dios (Am 3,2), nueva "creación" (Dt 32,6) [/ Cosmos], etc. En la elección está encerrada toda la salvación, incluso antes de que fuera historia (Ef 1,4ss). Aquí nos centraremos sobre todo en el verbo principal y más técnico, el hebreo *baḥar* (griego, *eklégomai*), pero sin olvidar aquellas voces y expresiones que anticiparon el uso del mismo *baḥar*, como, por ejemplo, *laqaḥ*, "tomar", y otras semejantes. Aunque las acepciones profanas o comunes de estas voces preceden cronológicamente a su respectivo uso religioso, éste registra, sin embargo, una clara preponderancia cuantitativa respecto al uso profano (especialmente para *baḥar*), particularmente cuando la frase tiene por sujeto a Dios. Además, el uso teológico de *baḥar* con Dios por sujeto es bastante irregular, señal de que ese uso no se impuso en todos los ambientes religiosos de Israel.

I. LA ELECCIÓN, EXPERIENCIA PRIMORDIAL DE FE

1. LA ELECCIÓN FORMULA LA FE EN DIOS. Parece ser que *baḥar* no se usó antes de la obra deuteronomista. Pero la realidad misma de la elección es ciertamente más antigua, tanto como la autoconciencia de pertenecer de forma particular a Dios, es decir, desde que empezó a nutrirse y expresarse la / fe en el Dios que "se ha dignado (o bien ha comenzado) hacer de vosotros su pueblo" (1Sam 12,22; "pueblo de Dios" en Jue 5,7.11; 20,2; etc.). La fe, por ejemplo, que se manifiesta en el antiquísimo "credo", que sigue estando presente en el ritual de las primicias y que se puede leer en Dt 26,1-11, cuyo núcleo recuerda la iniciativa benévola y poderosa del / Dios que libró a Israel de manos de Egipto (vv. 5-9) [/ Liberación/ Libertad]. A esa misma fe apela la relación de la alianza firmada en Siquén bajo Josué (Jos 24), en donde la antiquísima tradición se reviste de formas deuteronomistas y exílicas/posexílicas. Lo mismo hay que decir de la antigua fe, formulada con expresiones más recientes en Jue 5,2s.5.9.11. 13.23 y en el primer oráculo de Balaán (Núm 23,8ss: pueblo puesto "aparte"). Este mismo filón puede captarse en la presentación de suyo reciente de Éx 6,2-7, donde P narra la vocación de Moisés, recordando por una parte los compromisos originales de Dios con los patriarcas y por otra vinculando a la misma elección la intervención inminente de liberación y de rescate "con brazo fuerte y con grandes castigos": "Yo os haré mi pueblo, seré vuestro Dios..." (v. 7).

La antiquísima fe le hacía sentir a Israel que era objeto de una iniciativa de amor por parte de Dios. Respecto a los demás pueblos, Israel se sentía distinto y privilegiado: la experiencia de la elección formulaba la antigua fe y la alimentaba. A partir del Dt esa experiencia de fe y de vida se formulará recurriendo al verbo *baḥar* [/ Pentateuco].

2. LA ELECCIÓN FORMULA LA OPCIÓN CONCRETA POR SU DIOS POR PARTE DEL HOMBRE. Si Jue 5,8 es original, el primer uso bíblico de *baḥar* indica una opción de *no*-fe por parte del hombre por los dioses: "preferían dioses extranjeros". Por el contexto se deduce que se había hecho ya una opción anterior, la que respondía a la elección con que Dios había sido el primero en escoger a su pueblo: la primera respuesta, fundamental, de la fe es escoger, "elegir" al dios en que se dice que se cree. Elegir a otro dios por parte de Israel equivalía a renegar de su propia fe, a apostatar.

Cuando el sujeto de la elección o de la opción es el hombre, su objeto no es nunca Dios. El hombre escoge la vida, los mandamientos, el servicio, etc. *de* Dios (Sal 119,30.173), pero no a Dios mismo. Pero si se trata de las divinidades, se dice que él elige o escoge a los dioses. Esta diferencia tiene no poco relieve teológico y espiritual. Se pone así de manifiesto que Dios no es una de las diferentes posibilidades frente a las que viene a encontrarse el hombre que quiere dirigirse a la divinidad. ¡El verdadero Dios ya me ha elegido! Israel no debe hacer otra cosa más que reconocerle: servirle, escoger sus caminos, sus mandamientos, obedecerle, etc.; se trata sólo de expresar esta fe en la previa elección por parte de Dios.

3. TODA LA HISTORIA DE ISRAEL EXPRESA ELECCIÓN. En los diversos libros sagrados y a lo largo de los siglos del AT, los diferentes episodios de su historia son leídos por Israel dentro de la óptica de su elección por parte de Dios. La historia vivida no se atribuye solamente a las opciones autónomas de algún que otro personaje humano, sino sobre todo a las de Dios, a su designio que se manifiesta en la tierra. Es lo que se percibe a partir de la historia de la creación (Gén 1-2), en particular desde aquel "tomó" *(laqaḥ)* Dios al hombre y "lo puso" en el jardín del Edén, que en Gén 2,15 expresa ya a su manera una elección. También se habla de elección o de preferencia particular a propósito de Abel (4,4), igual que de Henoc, "tomado" por Dios (Gén 5, 24). De forma semejante se dice de Noé, que "encontró gracia a los ojos del Señor" y que "seguía los caminos de Dios" (Gén 6,8s).

En la historia de los patriarcas se pone aún más de manifiesto la reflexión de fe sobre la elección. Entre las diversas constantes de aquellas antiguas tradiciones populares que se referían a los patriarcas, desde Abrahán (el "arameo errante") hasta José y el mismo Moisés, se siente profundamente la libre y soberana elección de Dios en la dirección de la historia; lo que allí domina de todas formas es siempre el amor gratuito y benévolo de Dios. Es él, y no los descendientes naturales, el que tiene los hilos en su mano; es él siempre el que elige.

Cuando más tarde el pueblo de Israel experimente la opresión y la esclavitud en Egipto, aquella elección asumirá los colores intensos de una empresa poderosa y gloriosa de Dios que "libera", "redime", "rescata", "adquiere", "domina", etc., a su pueblo para hacerlo completamente "suyo",

"su propiedad", "su herencia". Aquí son muchísimos los textos de la Biblia, como consecuencia de la continua reflexión y actualización de aquel acontecimiento fundador dentro del pueblo y de la teología de Israel. No menor importancia para nuestro tema tiene la posterior historia de la entrada en la tierra prometida, de su ocupación bajo Josué y los jueces. En cierto sentido es la prosecución del mismo éxodo, su consumación. Dios elige a los jefes de "su pueblo", a los que acompaña, protege, defiende y concede la victoria. Es Dios el que da aquella tierra, destinándosela para ellos y quitándosela a sus anteriores ocupantes. Más allá de las formulaciones y de las tradiciones literarias que nos transmiten aquella larga historia, lo que sigue en primer plano es la fidelidad de Dios a su juramento para con "su pueblo" Israel.

II. LA ELECCIÓN DE DIOS HASTA EL DESTIERRO. 1. DIOS ELIGE AL REY. Desde que comenzó la realeza en Israel, el rey es "el elegido" *(baḥar)* de Dios (cf 1Sam 10,24 para Saúl; 2Sam 16,18 y 6,21 para David). La ideología de la elección del rey por parte de Dios era común a todo el antiguo Oriente. En Israel, sin embargo, la concepción de la elección del rey manifiesta una característica propia al admitir la posibilidad del rechazo (para Saúl: 1Sam 15,23.26), aun permaneciendo indeleble el carácter de "elegido" (cf 1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,21). Normalmente, el rechazo es justificado por el abandono por parte del elegido de su misión. Se supone, por tanto, que al don de la elección y encargo de una misión corresponde, por parte del elegido, una respuesta que puede ser también negativa.

En los salmos reales, de época ciertamente anterior al destierro, no es raro que se recuerde la elección de David (de la que nunca se dudó: cf 1Sam 16,7.13), lo cual suena para el salmista como garantía de la elección de su descendiente, es decir, del monarca que reina en la época de composición de aquel salmo, a pesar de las acciones y de los testimonios contrarios que pueda ofrecer su comportamiento (cf p.ej., Sal 78,67; 89,4. 20): aquel rey determinado chocaba con aquella antigua elección y con todo lo que afirmaban las promesas hechas por el profeta Natán a David respecto a la descendencia real (2Sam 7). Sumamente elocuente en este aspecto resulta el Sal 89 (también el 132): Dios es fiel; David y su linaje han sido elegidos para siempre, pero Dios ha "rechazado" a aquel "ungido" suyo por sus malas acciones. De todas formas, la elección queda a salvo y ha de seguir vigente.

2. DIOS ELIGE AL PUEBLO DE ISRAEL. No es inverosímil que la formulación expresa de la elección del pueblo de Israel tenga que atribuirse a un fallo de la realeza como institución. Ahora Dios se vuelve directamente a Israel como "elegido", *baḥûr*. De esta elección habla en particular el segundo discurso de Moisés en Dt 7,6ss; 10,15; 14,2. Sobre todos los demás textos destaca ciertamente Dt 7,6-8: la elección se presenta como el primer motivo de fondo para sostener el precepto de no mezclarse con Canaán. Los versículos 9-11 añaden un segundo motivo para justificar la separación de Israel respecto a los pueblos que le rodeaban: el recuerdo de las tradiciones de la alianza, acontecimiento con un significado totalmente paralelo al de la elección misma. Se resalta además el carácter gratuito de la elección, así como, por otra parte, el de la alianza, que se hacen remontar ambas expresamente a la época patriarcal (cf también 10,15). Otro elemento interesante, aunque derivado: la grandeza de Israel no es la causa, sino el efecto de la elección, la cual no tiene otra fuente más que el amor gratuito de Dios (v. 7).

"Elegido entre todas las naciones" (Dt 10,15), Israel está obligado a guardar y a vivir su propio carácter específico que le viene de ese ser *baḥûr* por parte de Dios: la elección es el fundamento de la total obediencia del pueblo a aquel que lo ha "elegido" (cf Dt 7,12; 10,12s). Se trata de un carácter especialísimo, expresado sobre todo por las dos fórmulas recientes, a las que hay que reconocer, sin embargo, raíces bastante antiguas: es decir, haber sido constituido "pueblo consagrado", o "santo", "para Dios" (Dt 7,6; etc.; cf Éx 19,6), y "pueblo particularmente suyo", esto es, elegido por Dios para sí, de forma única y especial respecto a cualquier otro (cf Dt 7,6; 14,2; etc.; Éx 19,5; Sal 135,4; hebr. *segullah).*

3. DIOS ELIGE A SIÓN/JERUSALÉN. Con fórmulas especialmente estereotipadas, el Dt destaca la elección de Sión/Jerusalén (hasta 20 textos, desde 12,5 hasta 26,2; más 31,11), aunque curiosamente no la relaciona con la del pueblo. El carácter fijo de estas fórmulas demuestra que se trata de concepciones preexistentes. Por otra parte, es ya el Sal 132, de fecha bastante anterior al destierro, el que nos habla de Sión elegida para ser habitada por Dios (v. 13). Porque lo "ama", Dios ha "elegido el monte Sión" (Sal 78,68), que de esta manera se convierte en su "morada" (Sal 68,17).

Con la elección de Sión/Jerusalén el Dt ofrece un claro testimonio ulterior de la predilección que Dios tiene por Israel: se confirma que él es "su pueblo" y que Dios es "su Dios". Al participar en el culto del templo, la elección misma se convierte en motivo y en vehículo de la bendición y de la protección divina en la vida cotidiana del israelita piadoso. Sión/Jerusalén están destinadas entonces a asegurar un solo templo y un solo culto, lo mismo que hay un solo Dios y una sola elección (cf Dt 12 y 16). El Dt, aunque en un estrato tardío, se apresura a afirmar también la elección de los levitas (la tribu de Leví) entre las demás tribus, lo cual asegura automáticamente la elección del / sacerdocio, y por consiguiente avala la unicidad de la estirpe sacerdotal, garantía del recto funcionamiento del servicio litúrgico, que a su vez es garantía de salvación para el individuo y para toda la nación.

Esta última observación explica la ausencia de *baḥar* en los profetas anteriores al destierro, a pesar de que conocen y hablan de la elección de Sión y de Israel, si bien dejan de discutirla (Am 3,2; 9,7). El mismo Isaías, natural de Jerusalén y perfectamente sabedor de la elección tanto del templo como del rey, no habla de la elección y de la salvación más que con un claro significado teológico: la salvación para él tiene lugar gracias a la fe (Is 7,9; 28,16) y en una perspectiva escatológica (Is 2,2ss; 9,1-6). Para aquellos profetas, el uso y el significado de *baḥar* habría podido fomentar peligrosas ilusiones sobre la salvación del pueblo; la elección y la práctica recta (formal) del culto se habrían percibido como garantía contra toda desventura. Pero esto era inadmisible, según toda la tradición teológica hebrea.

III. LA ELECCIÓN DE DIOS EN LA OSCURIDAD DEL DESTIERRO. 1. LA ELECCIÓN EN EL DEUTERONOMISTA (Dtr). Resulta un tanto difícil hoy para nosotros representarnos el hundimiento general y el sentido de oscuridad que produjo la toma de Jerusalén por los babilonios, con el consiguiente destierro. Quedó destruido el templo, Jerusalén fue profanada y ocupada, Israel se vio

oprimido y disperso, la monarquía davídica desapareció. El Dtr, que actúa en Palestina, no puede liberarse de este cuadro sumamente oscuro en cuanto a la elección, aunque conserve todavía cierto atisbo de esperanza.

Un claro ejemplo de esta esperanza (y de esta fe) se percibe en Dt 4,37, que nos conserva el único pasaje explícito del Dtr sobre la elección del pueblo de Israel: "Porque amó a tus padres, eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto con su asistencia y su poder..." No cabe duda de que se trata de una adaptación deuteronomista de Dt 7,6-10, pero hay que destacar que el Dtr mantiene sin cambios la línea esencial del Dt sobre la elección; en efecto, la inserta en un discurso que, además de la obediencia a Dios, exige también y sobre todo la conversión, consciente de la triste hora presente: "Te convertirás al Señor en tu angustia y escucharás su voz, pues el Señor, tu Dios, es misericordioso, que no te abandonará, ni aniquilará, ni se olvidará de la alianza que juró a tus padres" (Dt 4,30s). Mas, por otra parte, esta misma adaptación participa del profundo drama de fe que se originó con la caída de Jerusalén y la destrucción del templo. Aun manteniendo la elección, el Dtr indica ahora que no se responde ya a ella solamente con la obediencia a Dios y con la vivencia fiel de sus preceptos, sino que es necesario reconocer que "el Señor es Dios" y que fuera de él "no hay otro" (v. 35; cf v. 39), ya que era muy real el peligro basado en el terremoto institucional y político-religioso general del año 586 y del destierro en Babilonia. Y es precisamente este derrumbamiento general el que introduce una ulterior modificación en la lectura de la elección, tal como era la del Dt. Para el Dtr la elección se sigue remontando al amor gratuito de Dios; pero no ya al que se manifiesta en la constitución de Israel como "pueblo suyo" y con su introducción en la posesión de la tierra prometida (ahora, de hecho, esa posesión es problemática), sino en el amor que se expresó al prometer aquella tierra en herencia: "Para hacerte entrar en su tierra y dártela en propiedad" (4,38); se trata, por consiguiente, del amor manifestado en la elección de los padres.

En los libros de los Re el Dtr no habla nunca de la elección (1Re 8,8 probablemente no es deuteronomista); el Dtr está fuertemente impresionado por las numerosas infidelidades de todo el pueblo durante toda la época monárquica, lo cual perjudica en gran parte la permanencia de su elección. Tan es así que el Dtr afirma el rechazo del reino del norte por parte de Dios, rechazo extendido luego a Judá (2Re 17,19s); y en 2Re 23,27 Dios dice: "Apartaré también de mi presencia a Judá, como aparté a Israel". Así pues, Israel parece haber perdido la fuente y el motivo de todos sus privilegios, su inalcanzable e inconcebible dignidad de "pueblo suyo", de Dios.

Una suerte análoga parece ser que le tocó a la elección de Sión/Jerusalén y del templo en la perspectiva del Dtr. Se recuerda ciertamente la elección, de la que no se tiene ninguna duda; véanse, por ejemplo, los repetidos recuerdos de 1Re 8,16.44.48; 11,13.32.36; 14,21; 2Re 21,7 (que habla de la elección "eterna" o "para siempre"). Sin embargo, la actual situación general no se explica más que con una negativa concreta: lo afirma expresamente 2Re 23,27 después de haber hablado de la exclusión de Judá: "Rechazaré a esta ciudad, Jerusalén, que había elegido, y el templo del que había dicho: Allí estará mi nombre". También 24,20 se mueve en la misma línea: "Por eso el Señor montó en cólera contra Jerusalén y contra Judá y los apartó de su presencia".

En cuanto a la elección del rey, Dtr no abolió las tradiciones favorables a la realeza, bien sea de Saúl o bien de David o de los descendientes de David. Sin embargo, en el uso lingüístico parece demostrar cierta precaución: *baḥar* no se utiliza nunca para los descendientes davídicos (como acontecía, sin embargo, en los salmos reales), sino que se le reserva sólo a David. En cuanto a Saúl, dicho rey colma la medida en sentido negativo: 1Sam 10,24 había presentado su elección como querida por Dios; 1Sam 15,23.26 había introducido luego su exclusión; ahora el Dtr reduce la elección del rey Saúl a una pura y simple voluntad popular, comparándola incluso con la idolatría, puesto que sólo Dios puede reinar sobre Israel (1Sam 8,7).

No cabe duda de que el cuadro general de Dtr es de tintas sombrías. Ligada a la historia y verificable en ella, la elección parece haberse disuelto. Sin embargo, como se ha señalado, no parece que esté todo perdido; parece subsistir aún cierta esperanza para el futuro. Es notable, por ejemplo, que la elección de los descendientes de David no sea revocada. También es interesante la expresión ya señalada para Jerusalén en 2Re 21,7, que recuerda la promesa de su elección "para siempre". Y después de toda la narración de las sucesivas catástrofes, la obra de 2Re se cierra con un rayo de esperanza, con una ventana abierta al futuro, proponiendo la suerte bastante mejor que el "rey de Babilonia" reserva a "Jeconías, rey de Judá", a quien le concedió "gracia", lo "sacó de la cárcel", "le trató benévolamente", etc., lo que permite prever tiempos mejores y mantiene encendida una llama de esperanza en la descendencia davídica.

2. La elección en el Déutero-Isaías (DtIs). También el DtIs actúa en un período de total desconcierto espiritual sobre la elección; más aún, de una profunda y auténtica duda sobre la misma. Pero su mensaje apunta en una dirección contraria a la del Dtr, su contemporáneo.

Después de la descripción-exaltación del poder ilimitado de Dios (Is 40) y el envío inminente del libertador Ciro (Is 41,1-7), se introduce el tema de la elección para Israel-Jacob: "Pero tú, Israel, mi siervo, Jacob, a quien yo elegí *(baḥar)*, raza de Abrahán, mi amigo..." (41,8). Que Israel sea llamado "mi siervo" es un hecho nuevo (cf también 44,21; 45,4). El título ocupa un puesto destacado en la predicación del DtIs y guarda relación con el tema de la elección (43,10.20; 44,1.2; 45,4). La ideología de la elección real había relacionado a *'ebed*, siervo, con *baḥîr*, elegido (Dt 17,15-20; 2Sam 7,5; Sal 78,70; 89,4; 105,6; etc.); aplicando ahora el título a todo el pueblo, el DtIs lo amplía hasta hacer de él un don de la gracia (elección, misión) que había sido de David (Is 55,2s). Por otra parte, el DtIs no parece prever un futuro para los descendientes davídicos; se lo había enseñado muy bien la experiencia del triste pasado. Esto mismo ocurre, de forma más o menos análoga, con la teología del templo: él espera su reconstrucción, lo mismo que la de Jerusalén (Is 44,26; 49,17-23); pero su fe no se basa ni mucho menos en la elección de Sión; tal y tan grande había sido la magnitud de la catástrofe y tan vana la confianza antes de la destrucción.

También es interesante que Israel-Jacob no sea solamente el siervo-elegido, sino que además se le vincule directamente con "Abrahán, mi amigo". Se le quiere asegurar a la elección un fundamento inalienable, como lo son la sangre y la raza, es decir, la relación con el progenitor. Y no sólo eso, sino que parece apelar a la creación misma, y por tanto a

la existencia en la tierra (Is 43,20s; 44,1s). De todas formas, lo cierto es que el DtIs se complace por un lado en hacer remontar la elección del pueblo de Israel a las raíces más remotas posibles, mientras que por otro lado la proyecta hacia la salvación inminente, hacia la "realidad nueva" que Dios está creando (cf 43,18; 44,2ss; etc.). Frente a todos aquellos cuya fe en la elección del pueblo de Israel empezaba a vacilar o casi se había apagado por causa de las catástrofes recientes, el DtIs insiste, dirigiéndose al Israel superviviente en su totalidad: "A ti te dije: Tú, mi siervo, yo te he elegido y no te he desechado" (Is 41,9b), fórmula literariamente sobrecargada, y por tanto polémica.

Esta fe del DtIs en la elección del pueblo de Israel está muy lejos de constituir aquel falso sentimiento de seguridad que fue ya un lastre antes del destierro y que criticaron los profetas preexílicos. En el DtIs no se advierte el menor triunfalismo, ni su fe se basa de ninguna manera en la realeza ni en el templo. Más aún, el DtIs transfiere a su "siervo" algunos de los elementos propios de la realeza: ya hemos aludido al paralelismo siervo-elegido (42,1); recordemos además al espíritu del Señor (1Sam 16, 13; Is 11,2), que pasa ahora al "siervo" (42,1b). Este "siervo", un individuo ciertamente, recoge los títulos y las funciones del rey de Israel al mismo tiempo. Pero el cuadro que el DtIs traza del "siervo" impide todo triunfalismo preexílico vinculado a la elección. Como Israel, también el "siervo" tendrá que responder con la fidelidad y la total sumisión a las exigencias de la elección. Pero al "siervo", en cuanto "elegido", le corresponde la misión de ser testigo del Señor y de su poderoso amor creativo, testimonio que se ejerce entre los pueblos y que llega a afectar hasta tal punto al testigo "siervo" que exige de él el sufrimiento y la muerte, un sufrimiento que aparece ya claramente vicario (cf Is 52,13-53,12, especialmente los vv. 10ss). Es éste un concepto nuevo de elección, al abrigo de toda posible interpretación presuntuosa y retorcida.

IV. LA ELECCIÓN DE DIOS DESPUÉS DEL DESTIERRO.

1. En los profetas y salmistas de la restauración.

El contexto histórico-cronológico del retorno y de la reanudación general de la vida en la tierra prometida encierra evidentemente muchas expresiones y descripciones bastante próximas a la elección.

A propósito de la realeza, hay que recordar el final de la profecía de Ageo: "Te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar; porque yo te he elegido *(baḥar)*" (2,23). Descendiente de David, el actual gobernador de los repatriados no puede menos de guardar relación con el / mesianismo real y con las promesas a los dirigentes del pueblo de Israel, tal como el profeta había asegurado a David. De él se dice que será "tomado", como se dijo también de Abrahán (Jos 24,3), de los levitas (Núm 3,12) y del mismo David (2Sam 7,8). Por consiguiente, es objeto especial de elección y se le confía igualmente una misión particular (que aquí no se especifica) en la historia de la salvación. Con Ag se muestra de acuerdo su contemporáneo Zacarías. Entre sus muchos temas consolatorios, prevé que a Zorobabel, descendiente de David, se le confiará el pueblo de Dios y le corresponderán los títulos mesiánicos de "germen" (3,8 y 6,12) y de "hijo del olivo" (es decir "ungido", "consagrado": 4,14); sobre su cabeza se pondrá una "corona" (6,11s).

En cuanto a Sión/Jerusalén, la profecía entera de Ag tiene a la vista la reconstrucción del templo, para que Israel manifieste de este modo su compromiso de fidelidad como nación y, con su culto y su nuevo estilo de vida sometida al pacto con Dios, justifique su existencia de nación independiente. Más explícito aún es Zac 1,17: "De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén".

El compromiso con Israel (en una visión incluso más universalista) se manifiesta no sólo en las promesas explícitas de Zac 1,16s y 2,15s, sino también en el par. Is 14,1: "El Señor se compadecerá de Jacob, elegirá otra vez a Israel y los restablecerá en su país". Como la primera elección, también la nueva dará fruto; entonces la nación se construyó gracias a aquella poderosa y gratuita intervención de Dios que determinó el éxodo de Egipto; algo parecido ocurre ahora, después del destierro, con el retorno y la *re*construcción del pueblo de Dios en su propia tierra. Esta semejanza se marca más aún con la mención de los muchos (pueblos) que se unen al pueblo de Dios en el nuevo éxodo o retorno del destierro, y consiguientemente en la nueva elección, tal como había sucedido en el éxodo y en la elección primera. Lo que es de Israel es participado ahora por otros; su privilegio se amplía, aunque sin dejar de ser suyo. Lo subrayan muy bien los salmos posexílicos, como Sal 47,8.10; 135,4; 105,6.43; 106,5.

2. En las perspectivas del anónimo Trito-Isaías.

En Is 56-66 se advierte una nueva concepción de la elección de Israel. No es que se la niegue, sino que parece no depender ya solamente de la "descendencia de Jacob", sino que debe referirse más bien a la "descendencia salida de Jacob" (65,9); no tanto al israelita en cuanto tal, sino a los "siervos del Señor", quienes han correspondido efectivamente a los favores de Dios. Los preceptos, que hasta ahora seguían solamente a la elección, ahora parecen precederla: será pueblo de Dios solamente "el que me haya buscado" (Is 65,10). En esta perspectiva parece como si se hubieran roto los antiguos confines y los viejos límites trazados por la sangre, los patriarcas y las promesas nacionales. Es el caso de los eunucos que se someten a las observancias y buscan lo que agrada al Señor, o bien el de los extranjeros que han escogido servir a Dios y observar los preceptos y las exigencias de la alianza. A los primeros "yo les daré en mi casa, entre mis muros, un memorial y un nombre" (Is 56,5); a los segundos "los llevaré a mi monte santo y les daré alegría en mi casa de oración". Además, "sus holocaustos y sus sacrificios serán aceptos en mi altar", lo cual tiene explicación en la nueva concepción del templo y de Jerusalén, y por consiguiente del culto y del pueblo: "Pues mi casa se llamará casa de oración para todos los pueblos" (56,7).

El verdadero Israel será el resultado de una nueva creación (Is 65,9). La elección tradicional del Israel antiguo parece haber sido escasa en frutos: generalmente el pueblo no correspondió a las exigencias de la elección, y mucho menos está correspondiendo ahora, después del destierro. Por eso la elección acentúa ahora la necesidad de una opción por parte del hombre, y no sólo por parte de Dios: una opción eminentemente individual, libre y siempre posible para todo el que la quiera hacer. Si por una parte es Dios el que elige, por otra es también el hombre el que "busca a Dios", y por tanto realiza así una opción y la prosigue con la observancia de los preceptos. Pero el hombre no es propuesto nunca como el motivo de la propia elección, pues ésta es en todo caso y siempre un acto de bondad gratuita por parte de Dios,

lo mismo que Jerusalén y su culto siguen siendo la referencia obligatoria para el encuentro total con Dios y para la pertenencia al verdadero pueblo de Israel.

3. LA APORTACIÓN DEL ESCRITO SACERDOTAL (P). En el centro están el sacerdocio y sus connotaciones generales de legitimidad, santidad y ejercicio del culto según la voluntad divina. Además, el sacerdocio (o sacerdote), gracias a la condición y al oficio que le son propios, figura como la garantía de la elección para todo el pueblo de Israel, esto es, como signo de la presencia protectora y salvadora de Dios en medio de su pueblo. Precisamente por eso en P no se hace nunca mención de la elección del pueblo ni de la del rey: la única elegida es la tribu sacerdotal. A ella, por tanto, le corresponde la función salvadora, que satisface por medio del servicio cultual. Es lo que aparece con claridad en la parte P de Núm 16 (vv. 1a.2b-11.16-24.27a.35), donde los descendientes de Aarón se ven legitimados en su sacerdocio en contra de las pretensiones religiosas de los quehatitas. El servicio cultual, para el que son habilitados por Dios mismo y que es desempeñado con perfecta exactitud y puntualidad, es la garantía tanto de la presencia de Dios en medio del pueblo como de la salvación del mismo de toda calamidad.

Siguiendo esta misma línea, que confía al sacerdocio la función de testigo de la elección, y por tanto de garantía para el pueblo, P indica en sus jefes (como ya había ocurrido con los patriarcas) a los mediadores de la elección, y consiguientemente a los mediadores de la salvación para todo el pueblo. Lo mismo que con Aarón (Sal 105,26), ocurre también con Moisés (Sal 106,23), ambos son "elegidos". El objetivo teológico está claro: frente al dato de hecho de las continuas infidelidades del pueblo y de la persistente posibilidad de una expulsión del mismo pueblo de la esfera de la elección, P concentra la elección en sus exponentes, concretamente en los dos principales, Aarón y Moisés, consolidando de esta forma, en el buen comportamiento de un solo elegido, la fe en la elección general del pueblo. Es lo que podía deducirse ya de alguna manera del cuarto cántico del "siervo de Dios" en Is 53,11 (y es también lo que se observa en el mismo NT, en donde la elección de todos se lleva a cabo gracias a Cristo, que es fundamentalmente el único "elegido de Dios", el elegido por excelencia).

4. LA ELECCIÓN EN LAS REELABORACIONES DEL CRONISTA. "Teólogo" que relata una historia muy concreta utilizando fuentes que interpreta y adapta a su propio objetivo con vistas a escribir una "historia de la teocracia", el cronista no se interesa más que por la elección del templo y del sacerdocio. Centro de sus pensamientos y preocupaciones, su elección por parte de Dios se expresa en términos tradicionales, con referencias explícitas a la santificación, la perennidad, etc.: véase para los levitas 1Crón 15,2; 2Crón 29,11; para los sacerdotes, 2Crón 29,11; para el templo de Jerusalén, 2Crón 7,12. 16; 12,13; para Jerusalén y el culto, 2Crón 33,7. Desde esta centralidad se desarrollará con exuberancia en el cronista todo lo que se refiere al culto, índice a su vez de la centralidad de la misma elección.

La concentración del cronista sólo en la elección del templo y del sacerdocio explica el debilitamiento, si es que no la desaparición, de aquel universalismo que se había observado a partir del destierro: en su teología, el templo y el culto quedan limitados a Jerusalén, donde está la "casa" de Dios y la sede del rey, y todo tiene

lugar en el territorio de Judá (1Crón 17,14; 28,5; 29,23; 2Crón 9,8; 13,8; 30,5). No obstante, todavía queda cierta universalidad: en el reino del descendiente de David, tal como él lo proyecta; en el hecho de que, según él, Dios escuchará también a los extranjeros en aquel templo (p.ej., 2Crón 6,32); a la construcción de aquel templo han contribuido también los refugiados y los extranjeros (2Crón 2,2-17), etc. Pero toda esta valoración del templo y del culto está lejos de comprometer al fiel en una auténtica y profunda conversión del corazón y en una total adhesión interna-externa al Señor; una prueba de ello, por ejemplo, es la incertidumbre en que se queda de ordinario la expresión "buscar a Dios", tan a menudo repetida en Crón.

V. JESÚS, EL "ELEGIDO" DE DIOS. 1. "ELEGIDO", TÍTULO CONFERIDO A JESÚS. Atribuido a / Jesús, este título es bastante raro: en el bautismo (lectura muy discutida de Jn 1,34), en la transfiguración (Lc 9,35), en la crucifixión (Lc 23,35) e, indirectamente, bajo la metáfora de la "piedra elegida" (1Pe 2,4.6). Pero, a pesar de esta escasez, no cabe duda de que este título aparece en momentos especiales y con un contenido de notable interés.

Juan concluye y resume su testimonio sobre Jesús delante del pueblo de "Israel" (Jn 1,31), es decir, del pueblo de Dios. Lo fundamenta en su propia experiencia personal (gr., *heōraka*), válida entonces y para siempre *(memartýrēka)*: Jesús es "el elegido de Dios" (Jn 1,34; lección preferible a "el Hijo de Dios", por razones internas). La referencia a Is 42,1 (TM, *behîrî*, y LXX, *eklektós*) y a la tradición bautismal transmitida por Mc-Mt parece evidente: "elegido de Dios" no es más que una variante de "predilecto" (Mc 1,11 y par). Para el Bautista, Jesús es el siervo en el que Dios se complace y sobre el cual se posa su Espíritu, teología que el evangelista hereda y profundiza, interpretándola en sentido cristiano.

El "Hijo elegido" de Lc 9,35 comenta lo que están viendo los discípulos en la transfiguración. La "gloria" se ha hecho visible y muestra cuál es la realidad del "elegido", "mi Hijo", mientras que la voz ilustra la visión. También aquí resuena Is 42,1, como se dijo anteriormente para Jn 1,34, mientras que nos alejamos verbalmente del *agapētós* de Mc 1,11 (¿otra fuente?). De todas formas, parece ser que Lc quiso subrayar así una especie de *crescendo* respecto a la revelación del bautismo. Ciertamente, el "Hijo mío" de este versículo lucano va bastante más allá del mero sentido mesiánico del término, subrayando fuertemente su peculiaridad tan propia. Propiedad del Hijo y particularidad lucana que son también evidentes en Lc 23,35, en la burla que los dirigentes del pueblo dirigen a Jesús en la cruz. Al nivel puramente mesiánico, que tuvo que constituir el primer contenido de este apelativo, el evangelista atribuye un sentido superior, como puede deducirse de todo el contexto inmediato. El título "su elegido" (es decir, "elegido de Dios") exalta ese vínculo especial que para el cristiano no se agota en la mesianidad de Jesús, sino que lo manifiesta como término de una elección particular y única, que es precisamente la del Hijo de Dios.

1Pe 2,4.6 recuerda la "piedra viva, rechazada por los hombres, pero escogida por Dios..., piedra angular, escogida, preciosa", que hay que identificar ciertamente con Cristo, considerado aquí como fundamento de ese edificio-iglesia en el que los cristianos son "piedras vivas" que se edifican "en casa espiritual" (vv. 4-6). Así pues, se considera a Cristo como resucitado, devuelto de la muerte a la vida. En cuanto que están en comu-

nión con él, también los cristianos son "piedras vivas", liberadas por el mismo Cristo de la muerte para vivir con él.

2. JESÚS, EL "ELEGIDO" DE DIOS, ELIGE A LOS SUYOS. El primer impacto de Jesús con los que habrían de ser "los futuros proclamadores del evangelio" (*Ep. Barn.* 5,9) tiene todos los signos de la elección: la oración intensa y solitaria en el monte por parte de Jesús precede al momento solemne en que él "llamó a sus discípulos y eligió *(eklégomai)* a doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles" (Lc 6,13) [/ Vocación]. Se trata de algo muy significativo: lo que está a punto de suceder es importante, y por eso se subraya que, en definitiva, esta elección no tiene más autor que a Dios (cf He 1,24). Al mismo tiempo, recuerda a la Iglesia cómo hay que proceder a la hora de confiar tal o cual ministerio, don de Dios, que hay que impetrar en la oración (He 6,6; 13,2s.; etc.). "Elegidos" ciertamente por Jesús (He 1,2: "mediante el Espíritu Santo"), pero según la voluntad precisa del Padre en orden al cumplimiento de su plan salvífico: véase, por ejemplo, en Mt 19,28 hasta qué punto llega la relación de los apóstoles con las doce tribus de Israel, y por tanto con todo el pueblo de Dios, representado ahora por ellos. La salvación, que se le confía también al Hijo y a su obra, no se realiza en concreto sin la presencia y el testimonio de los apóstoles en el mundo (He 1,8.11).

También Jn subraya en varias ocasiones la elección de los apóstoles por parte de Jesús. Acentuada por el *egō* enfático del texto, se la coloca entre la confesión de Pedro y la denuncia del traidor, lo cual le confiere un especial significado: "¿No os elegí yo a los doce?" (Jn 6,70). No menor fuerza tiene el acento en la acción de Jesús y en el hecho de una voluntad expresa del mismo de elegir a los apóstoles, siempre con la presencia del traidor en el contexto siguiente: "Yo sé muy bien a quiénes he elegido" (Jn 13,18). Y también es de destacar en el aspecto de la gratuidad y liberalidad por parte de Jesús, con la consiguiente misión, el texto de Jn 15,16: "No me elegisteis vosotros a mí, sino yo *(egō)* a vosotros; y os designé para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca". La elección de Jesús supone incluso una salida del mundo: "Yo os elegí y os saqué del mundo" (Jn 15,19). Los "suyos" del capítulo 15, y también en cierto sentido los del capítulo 13, no se limitan ya solamente a los apóstoles, sino que comprenden además a todos los que Jesús ha elegido, a todos sus discípulos, de cualquier época y de cualquier origen que sean [/ Apóstol/ Discípulo]. Así pues, el horizonte se ha ampliado: no se trata ya de una parte respecto a otros, como en Jn 6,70 (y Lc 6,13) sino de todos los que escuchan, creen, siguen a Jesús; todos ellos son objeto de su elección. El concepto de amistad, evocado inmediatamente antes (Jn 15,15), se enriquece y se determina ahora: todos los discípulos son elegidos. Por tanto, ser discípulo es un don concedido a través de Jesús, fruto de su precisa y generosa elección (en paralelismo con la elección por parte de Dios del pueblo de Israel). Supondrá odio por parte del "mundo" (Jn 15,19) y persecución (v. 20), lo mismo que para Jesús; en efecto, según el principio de semejanza —o de solidaridad—, conocido por los mismos sinópticos y empleado por ellos en un contexto idéntico de persecuciones, "el discípulo no está por encima de su maestro, ni el criado por encima de su amo" (Mt 10,24; Lc 6,40; cf Jn 13,16; 15,20).

En el plano de la salvación en que se situó el mismo Jesús se coloca también a los apóstoles y a los discípulos todos: la mediación de Jesús hace

visible la elección gratuita y benévola del Padre; la elección que él hace de los suyos asegura ulteriormente la misma mediación, comunicando la elección de Dios a los suyos y, a través de ellos, a todos los que crean. Un verbo importante este último: la elección no tiene nada de mágico, ni tiene nada que ver con una pasividad o una mera aceptación, sino que requiere un consenso positivo y eficaz en la fe (cf Jn 6,64.70s; 13,11.15.17s; 15,16...). En esta línea entendemos He 9,15, donde Jesús dice de Pablo: "Este es para mí un instrumento que yo he elegido para llevar mi nombre..." Por tanto, no una elección con función atributiva, es decir, "instrumento elegido", esto es, idóneo y válido, ni mucho menos en el sentido de "instrumento que yo me he escogido" y cosas por el estilo; sino en el sentido de que, para Jesús, Pablo será el instrumento o el medio para difundir (incluso hasta hacerla universal) la elección que expresa el plan salvífico actual de Dios, manifestado por medio de su Hijo Jesús, lo cual hará Pablo llevando fatigosamente y con sufrimiento (gr. *bastázō)* el testimonio de Jesús resucitado "ante los paganos, los reyes y los hijos de Israel", para que todos estén entonces en disposición de creer y de salvarse. Desde la fe del discípulo (aquí, Pablo), por la que él entra activamente en el plan salvífico de Dios, a la de sus oyentes, que a su vez aceptan y escogen el plan mismo de Dios para ellos y para sus hermanos.

VI. LA IGLESIA, "ESTIRPE ELEGIDA" DE DIOS. 1. EN LA LÍNEA DEL AT. La escasez de léxico de elección en el NT no prejuzga en lo más mínimo la presencia de la idea fundamental. Desde la experiencia fundadora de Jesús, de sus enseñanzas y de su actividad, la / Iglesia se considera injertada en el antiguo tronco de Israel. A los numerosos y diversos datos evangélicos (alegorías, metáforas, milagros, parábolas, alusiones, enseñanzas explícitas...) se añadirá la llamada formal de Pablo: "Tú", *convertido del paganismo* al cristianismo, "siendo olivo silvestre, fuiste injertado en ellas (las ramas santas) e incorporado a la raíz y a la pingüe savia del olivo" (Rom 11,17), es decir, se te ha concedido formar parte de aquella "descendencia de Abrahán" que procede de la "promesa" (gr., *epanghelía*) (Rom 9,7s), puro don divino (9,11). De este tronco la Iglesia saca su forma y su existencia, su lenguaje, su contenido, su historia, su función, etc. Baste pensar en todo el material bíblico que ella hace suyo en bloque, acogiéndolo desde su mismo meollo de "pacto" (ahora también el "nuevo pacto": cf Lc 22,20; 1Cor 11,25) y cargándose además de aquella "historia de salvación" confiada antaño a Israel, pero que ella vincula ahora a su propio "Señor y mesías, Jesús crucificado y resucitado" (cf He 2,36.38-47; 4,10ss).

Consciente del cumplimiento mesiánico que se ha realizado en sus más variadas evidencias, no menos teológicas que cronológicas, la Iglesia transfiere también a sí misma el dato de la elección, que durante tantos siglos marcó, como hemos visto, al pueblo de Israel. Evidentemente, no se la quita: "No es que las promesas de Dios no se hayan cumplido" (Rom 9,6); "Dios no ha rechazado a su pueblo" (Rom 11,2); incluso ahora, en el tiempo del evangelio, los israelitas, "en cuanto a la elección, siguen siendo muy queridos de Dios en atención a sus antepasados, porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables" (Rom 11,28-29). Pero se siente a sí misma como partícipe de esos dones y portadora de ellos, consciente de que en el evangelio y gracias a él (es decir, Jesucristo Señor y salvador nuestro), "nosotros (los que procedemos del judaís-

mo) creemos que nos salvamos por la gracia de Jesús el Señor, igual que ellos (los procedentes del paganismo)" (He 15,11). Dios "no ha hecho diferencia alguna entre ellos y nosotros, purificando sus corazones con la fe" (15,9) y "dándoles el Espíritu Santo, igual que a nosotros" (15,8). Al agregar a los paganos a la Iglesia, "Dios dispuso desde el principio escoger (gr., *lambánō* = "tomar") de entre los paganos un pueblo consagrado a tu nombre" (15,14). Es interesante la paradoja intencional del final del versículo citado, que es el resultado de la aproximación de dos términos inconciliables y contrapuestos desde siempre: *ex ethnôn laós*, con la que se subraya el aspecto sorprendente e inaudito de la "elección" divina. Esto es precisamente lo que cumple las "palabras de los profetas" (He 15,15ss = Am 9,1s, LXX) en una clara y definida línea cristológico-eclesiológica.

2. En relación explícita con Jesús. Sin duda, el punto de partida para esta transferencia es la experiencia misma de Jesús. Es constante la relación con él: en su cumplimiento de las promesas, en su cualidad del Hijo primogénito del Padre y en su presentación como compendio de los títulos y de las funciones de Israel y del "resto" (que al mismo tiempo quedan superados), en su función de fundador de una comunidad específica de salvación escatológica con "el nuevo pacto en su (= "mi") sangre" y con el don particularmente significativo del Espíritu, etc. Él finalmente es la "piedra elegida" que los constructores desecharon o declararon inútil, pero sobre la cual se levantó el edificio (cf Mt 21,42; He 4,11; Rom 9,32s; Ef 2,20ss, que presentan ciertamente perspectivas distintas, y sobre todo 1Pe 2,4.6ss, que recuerda bastante claramente el pasaje bautismal-cristológico de 1Cor 10,3, que está a su vez vinculado a la sección eclesiológica de 1Cor 3,11).

Con una referencia explícita a Cristo "piedra elegida" y en contraste con todos los que lo quieren acoger, el texto de 1Pe 2,9 describe ahora a la comunidad cristiana: "Vosotros, por el contrario, sois linaje escogido, sacerdocio real, nación (gr., *éthnos*) consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa..." "Linaje escogido", *ghénos eklektón*: no menos que éste, pero unidos a él, como su complemento y al mismo tiempo como su coronación, a la Iglesia le corresponden también otros títulos honoríficos que en el AT servían para designar a Israel en su especificidad fundamental de pueblo elegido por Dios. Por tanto, el tema petrino es claro: para él el verdadero Israel es la Iglesia, es decir, la comunidad que, en un evidente contexto bautismal, es descrita como la de aquellos que van creciendo "en orden a la salvación" (1Pe 2,2), en estrecha adhesión a Cristo, "piedra viva" (2,4), en cuanto resucitado y en cuanto que ejerce su influencia vivificadora sobre todo el edificio de los cristianos, constituidos a su vez en "piedras vivas", "edificados en casa espiritual" (2,5), etc., y por tanto en contraste con el edificio (templo) material o terreno, representativo de la anterior economía. Así pues, por su íntima relación con Cristo le corresponde a la Iglesia en cuanto tal aquel conjunto de promesas y de dones que componían la dignidad peculiar de Israel como pueblo privilegiado de Dios. Es la Iglesia, comprendida la formada en su mayoría por ex paganos (los destinatarios de 1Pe), que "en otro tiempo no era pueblo de Dios y *(laòs Theoû)* ahora ha llegado a ser pueblo *(laòs)* suyo" (2,10). Transformación que, sustancialmente, se ha llevado a cabo por obra de Dios mediante su "llamada" (2,9) y su "bondad-fidelidad" (2,10); y por parte del hombre, gracias a su "fe" (2,7) y a su "obediencia a la palabra" (2,8).

Acogida de fe en Cristo Señor y salvador, que se señala explícitamente como motivo de la elección también en el exordio de 1Tes: "Sabemos muy bien, hermanos queridos de Dios, que habéis sido elegidos. Porque nuestro mensaje evangélico no os fue transmitido solamente con palabras, sino también con obras portentosas..." (1,4s). Como siempre, también aquí, hablando de la elección de la comunidad, destaca el hecho de que su existencia está basada en Cristo. Esencialmente, se trata de una elección a la fe: al acoger el evangelio, el cristiano (es decir, la comunidad de cristianos) acoge y hace suyo el plan divino de salvación que Dios inauguró sobre la tierra ya con Adán (cuando lo "tomó": Gén 2,15), restauró y manifestó concretamente con su Hijo Jesús (1Tes 1,8ss) y prosiguió continuamente en la historia humana mediante el don de su gracia y de su presencia, encerrado precisamente en el término teológico de "elección". A esta elección, gracias a su Hijo Jesús (y en el Espíritu), es a la que Dios convoca ahora a los cristianos (es decir, los hace "iglesia" = *ekkaléō*), o sea, a los que "acogen la palabra" (1,6: *tòn lógon*), lo cual lleva consigo una "conversión a Dios", un "servicio a Dios" y una "espera del Hijo" (1,9s).

3. Denominación cristológica y escatológica de los cristianos. También el uso de "elegidos" para designar a los cristianos está en consonancia —al menos en parte— con todo el AT; acordémonos de la iniciativa divina, de la gratuidad de la intervención de Dios, de su bondad y de su generosidad como causa de la elección y de la función de signo que corresponde además, naturalmente, a la realidad teológica que se comunica con ella... El plural "elegidos" es de obligación; en singular no aparece más que en Rom 16,13a: "Saludad a Rufo, escogido por el Señor". El "escogido" parece querer subrayar de manera especial el don de gracia divina que se manifiesta en la vida de Rufo y a la cual, por consiguiente, correspondería el citado Rufo en una medida generosa y digna de alabanza.

Por otra parte, en analogía con "su madre", a la que el escritor considera como suya propia ("que lo es también mía": 13b); o como los que en el posterior versículo 14 son llamados "hermanos", o los que en el versículo 15 son designados genéricamente como "santos". Lo mismo que el antiguo pueblo de Dios —en medio del cual, sin embargo, los efectos de la elección no han sido hasta ahora más que parciales (cf Rom 11,7), también el cristiano es "elegido", en cuanto que es objeto de la fidelidad de Dios, de su bondad preveniente generosa y gratuita (cf Sant 2,5; 1Cor 1,27-31; He 15,7ss.11). Naturalmente, desde que "Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley" (Gál 4,4) y desde que Jesús "fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25), "constituido Hijo de Dios en poder" (Rom 1,4a), desde entonces la elección veterotestamentaria exige una consumación impuesta por el tiempo ("la plenitud de los tiempos": 1Cor 10,11). Esa consumación le exige al hombre una apertura y una acogida sobre todo interior —la fe— ante "la manifestación de Dios, nuestro salvador, de su bondad y su amor por los hombres" (Tit 3,4), manifestación y salvación que concretamente se revelan "mediante el baño de regeneración y la renovación del Espíritu Santo (el bautismo), a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos de la

vida eterna, tal y como la esperamos" (Tit 3,5s).

Así pues, para los cristianos, "elegidos" es una designación no solamente teológica, sino también y sobre todo cristológica. Afirma el hecho de que Dios "en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo" (Heb 1,1s). Asumiéndolo mediante la fe, el creyente ha llegado ya de alguna forma a la salvación, en cuanto que participa ya de la obra salvífica del Hijo, mientras que vive su vida y espera su regreso glorioso. En una visión proléptica ejemplar, Ap 17,14 nos muestra a los "fieles" asociados al Cordero, designados como "llamados y elegidos". El binomio es elocuente: aparece en él hasta qué punto están cercanas en el plan amoroso de Dios salvador las dos acciones de "llamar" y de "elegir", como si se tratara de dos caras de su manifestación, mientras que luego de hecho, en la vida del hombre, los dos momentos se quedan un tanto separados (cf "elegidos" de 2Tim 2,10). Es lo mismo que indica el *lóghion* de Jesús en Mt 22,14 (cf Mt 20,16): "Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos". Allí se pone de relieve la acción persistente de la benevolencia divina en la historia, incluso individual, de la salvación, llevada y comunicada por Cristo. Es la única garantía que posee el hombre en camino hacia la salvación final: el amor activo y gratuito de Dios, su gracia que se adelanta ("llama") y que actúa en el hombre, comprometido por su parte a corresponder a ese don constante de Dios que lo salva ("elige").

En la palabra "elegidos" los cristianos incluyen, por consiguiente, no sólo la intervención de Dios, sino la expresión de su voluntad y ponen de relieve su propio compromiso de llevar una vida "digna" (gr., *áxia*) de "Dios, que los llama a su reino y a su gloria" (1Tes 2,12). Los cristianos saben que, ya "salvados" por gracia, no se salvarán al final a no ser también gracias a Dios y a su "fidelidad". Aquí está precisamente el corazón mismo de toda la reflexión sobre la elección. De aquí se deduce que hay que estar constantemente en guardia durante toda la vida: además de la fe y de su crecimiento, hay que tener siempre a la vista la exigencia de equipararse con buenas obras, con una intensa vigilancia y una perseverancia incansable. Ser "elegido" es una invitación a "estar alerta": una condición de esperanza y de disponibilidad pronta para ser encontrados idóneos, y verse por tanto aprobados, cuando vuelva el Señor, en disposición de constituir precisamente "su" pueblo, "para siempre con el Señor" (1Tes 4,17).

Pertenecientes ya al Señor en virtud del bautismo (cf *eklektoí* de Col 3,12) y situados como tales ante el juicio escatológico (cf los *ekleltoí* de Rom 8,33, que son los *klētoí* del versículo 28 en su situación final), forman ya parte del reino (cf Mt 24,22. 24.31 y par; Lc 18,7).

La nota escatológica de la elección aparece también con evidencia en la relación que se establece entre la elección y el / Espíritu Santo. En efecto, precisamente el Espíritu Santo es la manifestación suprema del don divino, la anticipación en el hombre de su eternidad; él es el que garantiza el amor de Dios, el que lo manifiesta y lo hace activo en nosotros, revelándonos concretamente y haciéndonos partícipes del misterio trinitario. El Espíritu, por tanto, es el don escatológico por antonomasia. En 1Pe 1,1s se recuerda que las tres personas convergen en la elección: el Padre es su presencia como causa; el Espíritu santificador es su instrumento o su forma (mediante su entrega total); el objetivo, finalmente, es la unión efectiva de los cristianos con la sangre de Cristo en el sacrificio de la obediencia

(cf Ef 1,3-14; 1Tes 1,4-6; He 15,7-11.14).

4. Elegidos "en Cristo desde la eternidad". En algunos textos —no muchos, pero incisivos— la elección tiene un claro aspecto de pretemporalidad o de precreaturalidad. Naturalmente, la iniciativa viene de Dios, y la bondad divina y la gratuidad resaltan más que en otros textos (en los que está, sin embargo, presente: p.ej., 1Cor 1,27ss; Col 3,12; Sant 2,5; 1Pe 1,1; 2,9s). Dios es el que está en el comienzo de ese plan de salvación, en el que la elección se inserta expresamente "desde el principio" (2Tes 2,13; lect.var. *sed potior),* que hay que entender no como el principio de la predicación evangélica ni como el comienzo de la actividad paulina en Tesalónica, sino como "comienzo" (lejano) de algo que todavía continúa, es decir, concretamente del tiempo.

Todavía se afirma con mayor claridad esta lejanía de la elección en el tiempo, e incluso antes aún de que comenzara el tiempo, trasponiendo al lenguaje cristiano las concepciones teológicas judías, de hecho no demasiado atestiguadas en la documentación que nos ha llegado, pero ciertamente existentes. Esas concepciones encuentran evidente eco en Ef 1,4, referidas a los cristianos "elegidos en él (en Cristo) antes de la creación del mundo". A la concepción bíblica, tan habitual y tan significativa de la elección, se añaden aquí por lo menos dos consideraciones primarias. Realizada "antes de la creación del mundo", la elección de los cristianos se coloca en una situación de pre-temporalidad tan lejana que recuerda expresamente aquella otra en que, según 1Pe 1,20, el Padre conocía al Hijo y en la que también nosotros éramos preconocidos y por tanto preelegidos por Dios (1Pe 1,1s); esa misma situación pretemporal en que, según Jn 17,5.24, lo que reinaba era el amor del Padre al Hijo, y en la que, según 1Cor 2,7, el Padre "preordenaba" su "sabiduría" con vistas a nuestra glorificación...

La segunda consideración que distingue y califica a la expresión de Ef 1,4 respecto a las demás es que esa elección tuvo lugar "en él", es decir, en Cristo. Esta expresión debe entenderse en el sentido denso del versículo 3 que la precede: ya en nuestra elección nosotros estábamos en Cristo; o sea, que la relación con Cristo de todos los que ahora, gracias al bautismo (incluido en la bendición que descendió sobre "nosotros" según el v. 3), son "de Cristo", es tan antigua como el mismo Cristo. Desde la eternidad los cristianos están incluidos en Cristo (recuérdese la imagen que se desarrollará en Ef 4,12. 15s: nosotros somos el cuerpo y él la cabeza).

Se observará igualmente el objetivo específico de la elección: "para que fuésemos santos e irreprochables a sus ojos" (Ef 1,4b). Ése es el cumplimiento del proyecto divino: estar siempre en una continua presencia delante de Dios, indicando a quién corresponde verificar esa santidad y esa irreprochabilidad relacionadas con la elección como efectos con la causa. Dios nos ha elegido para ser santos, es decir, para participar de su misma santidad. Y el versículo 5 siguiente aclara y enriquece ulteriormente el objetivo de nuestra eterna elección: Dios nos ha "predestinado a ser sus hijos adoptivos" (cf Rom 8,14s; Gál 4,4s), también esto, en paralelismo con todo lo que se dijo sobre la elección, "mediante Jesucristo", tal como sucedió históricamente con nuestro bautismo. Y finalmente, última aclaración, nuestra elección es *eis autón*, es decir, tiende "a él", va "hacia él" o "para él"; le tiene a "él" como objetivo. Es bastante improbable que en este "él" haya que entender

al Padre; es bastante mejor interpretar la relación en sentido cristológico. Además de ese "él" cristológico casi constante que domina el contexto inmediato, se puede pensar en Ef 4,13ss, en donde Cristo es la finalidad hacia la cual —como cabeza del cuerpo— "crece" el propio cuerpo, y en Col 1,20 (y 1,16b): todo ha sido reconciliado "por medio de él", lo mismo que ha sido creado "por medio de él" (= Cristo) y "para él" (Col 1,16b). Además, es bastante convincente la alusión a Rom 8,29, que hay que leer con 2Cor 8,18 y 1Cor 15,49 (cf Flp 3,21: Dios ha determinado que los cristianos se hagan conformes a la "imagen" o "figura" (gr., *eikón*) de su Hijo; así pues, en cuanto tales, ya desde ahora y gracias al Espíritu Santo somos partícipes de aquello a lo que estamos predestinados por nuestra escatología, la plena participación y manifestación de esa "imagen" de Cristo mismo, de su gloria. Por tanto, elegidos "en él", o sea en Cristo, desde toda la eternidad, estamos también orientados "hacia él", hacia Cristo, como a nuestro objetivo. Gracias al amor eterno de Dios, el cristiano es su hijo santo y fiel *en* Cristo, *por medio* de Cristo y *para* Cristo. Estamos aquí en la expresión más alta y más completa de la elección; en ella no sólo se resume toda la historia de la salvación, sino que se condensa toda la salvación, incluso antes y después de su realidad histórica en la vida de los hombres.

BIBL.: COTT J., *The Biblical Problem of Election*, en "Journal of Ecumenical Studies" 21 (1984) 199-208; DE FRAINE J.G., *Vocazione ed elezione nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1968; GUILLÉN TORRALBA J., *La fuerza oculta de Dios; la elección en el Antiguo Testamento*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia 1983; SICARI A., *Llamados por su nombre*, Ed. Paulinas, Madrid 1981; WIDBERGER H., *Die Neuinterpretation des Erwälungsglaubens Israels in der Krise der Exilszeit*, Fs. Eichrodt 1970.

L. De Lorenzi

ELÍAS/ELISEO

SUMARIO: I. *Fuentes para la historia de Elías.* II. *Formación del ciclo.* III. *Contexto histórico.* IV. *Perfil biográfico:* 1. El profeta-asceta; 2. El defensor del yahvismo; 3. El peregrino del Horeb; 4. El protector de los débiles; 5. Los milagros; 6. El rapto al cielo. V. *La teología:* 1. Elementos tradicionales; 2. Rasgos innovadores. VI. *Elías en el resto de la Biblia.* VII. *El ciclo narrativo de Eliseo.* VIII. *La personalidad del profeta:* 1. El taumaturgo; 2. La actividad política; 3. El celo por el Señor.

Figura imponente del antiguo profetismo, Elías representa un giro en la historia religiosa de Israel por haber salvado el culto al verdadero Dios en el territorio septentrional del país.

I. FUENTES PARA LA HISTORIA DE ELÍAS. Las noticias sobre el profeta Elías se encuentran en 1Re 17-19; 21, y 2Re 1-2. El relato del fin del profeta pertenece ya al ciclo de Eliseo. El material eliano se compone de episodios separados, de diversa amplitud, yuxtapuestos sin tener en cuenta el orden cronológico. Se distinguen seis relatos, autónomos en su origen: la sequía (1Re 17,1; 18,1s.16s.44ss), el juicio de Dios en el monte Carmelo (1Re 18,20-40), la teofanía en el Horeb (1Re 19,3.8-13), la vocación de Eliseo (1Re 19,19ss), el episodio de la viña de Nabot (1Re 21,1-9.11-20) y la petición de un oráculo por parte de Ocozías (2Re 1,2-8.17). Se refieren además cuatro anécdotas milagrosas: la alimentación de Elías junto al río Querit (1Re 17,2-6), la multiplicación de la harina y del aceite en Sarepta (1Re 17,7-16), la resurrección del hijo de la viuda (1Re 17,17-24) y el aliento recibido del ángel (1Re 19,4-8). Finalmente, se leen dos episodios que guardan relación con el rey: el encuentro con el soberano (1Re 18,2-15) y el intento de arrestar al profeta (2Re 1,9-16).

II. FORMACIÓN DEL CICLO. La tradición oral sobre la vida del profeta, adornada por la fantasía popular, y la fijación por escrito de los episodios comenzaron inmediatamente después de la desaparición del profeta y llegaron a una primera conclusión ya a finales del siglo IX a.C. El escrito comprendía dos grupos de textos: el primero, conservado en 1Re 17-19, estaba formado por narraciones y anécdotas donde se presentaba a Elías como profeta, taumaturgo, activamente comprometido en la lucha contra los ídolos y, en consecuencia, perseguido por la corte. Se advierte además una violenta hostilidad contra Ajab y la casa reinante. Este conjunto de material se resiente de la influencia del ciclo de Eliseo, compuesto medio siglo más tarde con un arte literario menor. En el segundo grupo —presente en 1Re 20-21; 2Re 1,2-8— se introduce a Elías con el título de "tesbita" y al rey Ajab, llamado "rey de Samaría", tratado con mayor indulgencia. Un tercer elemento de la tradición es el que constituyen dos anécdotas contenidas en 1Re 17,17-24 y 2Re 1,9-16, donde aparece Elías como hombre de Dios y se pone especialmente de relieve el elemento milagroso. Estas dos anécdotas constituyen un vínculo entre las dos primeras colecciones de textos. Además, todo el ciclo eliano sufrió cierta elaboración por parte de los círculos deuteronomistas cuando fue insertado en el libro de los Reyes. Pero, incluso en su forma actual, el ciclo de Elías se cuenta entre los testimonios más antiguos de la literatura bíblica y entre las obras maestras de la prosa hebrea.

III. CONTEXTO HISTÓRICO. Elías vivió en el siglo IX a.C., en el reino del norte, bajo los reyes Ajab (874-853) y Ocozías (853-852). El padre de Ajab, Omrí, había fundado una nueva capital en Samaría, habitada por la población cananea (1Re 16,32; 2Re 10,19ss). La alianza con el rey de Tiro quedó sancionada por Ajab mediante el matrimonio contraído con la hija del rey, Jezabel. Esta alianza, hecha con fines políticos, es decir, para resistir a las amenazas de Damasco, dio gran impulso a los círculos cananeos del reino del norte. Gracias a Jezabel se implantó en Israel el culto a Baal de Tiro y el país se vio invadido por una multitud de profetas y servidores del dios pagano. La religión del verdadero Dios estaba amenazada de sincretismo y extinción. En Samaría el rey hizo construir un templo en honor de Baal (1Re 16,32). Hasta entonces la resistencia profética a la política de la corte había sido esporádica; con Elías toma ahora una amplitud imprevista.

IV. PERFIL BIOGRÁFICO. 1. EL PROFETA-ASCETA. El nombre de Elías significa "Mi Dios es Yahvéh". El profeta, del que no se menciona ni el padre ni la genealogía, es llamado "el tesbita", probablemente por ser natural de Tisbé, localidad identificada con la actual Khirbet el-Istib, en Galaad, a unos 25 kilómetros al norte del río Yabbok. Parece ser que la población de la Trasjordania había permanecido más fiel al yahvismo que los habitantes de la Cisjordania. Elías pertenece al tipo de los profetas ambulantes, que no están en relación ni con un templo ni con las comunidades de profetas. Llevaba el manto de piel típico de los beduinos del desierto, heredado de la antigüedad, ceñido por un cinturón de cuero (2Re 1,8), desdeñando así la moda refinada procedente de Fenicia. Una característica de su actividad es que aparecía y desaparecía de forma inesperada y repentina (1Re 17,5s; 18,5-12; 2Re 2,16s). Desarrolló su actividad profética reprochando y amenazando (1Re 17,1; 18,21; 2Re

1,3), pero también haciendo promesas en nombre de Dios (1Re 18,1). Realizó una acción simbólica (1Re 19,19ss) y practicó la intercesión profética (1Re 18,42ss). Elías no pronunció ningún juicio de destrucción ni exigió la conversión, sino más bien un cambio de dirección del hombre, en el que había que dar la vuelta al corazón (1Re 18,37).

2. EL DEFENSOR DEL YAHVISMO. En la base del relato sobre la sequía que duró tres años está la explicación de Elías sobre una verdadera sequía (cf Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* VIII, 13,2), provocada por Yhwh. La lluvia era considerada como un don procedente de Baal, el dios cananeo de la vegetación, mientras que Elías afirmaba que Yhwh era el único Dios que concedía la fecundidad de los campos. La narración del juicio de Dios en el monte Carmelo, descrita con un arte dramático consumado, muestra cómo Elías logró obtener que la región del Carmelo, habitada por una población mixta, incorporada a Israel procedente del reino de Tiro, fuera considerada como territorio israelita y se adorase allí solamente a Yhwh, a pesar de la presencia de un santuario cananeo. La matanza de los profetas de Baal tiene que comprenderse como la afirmación del derecho de Yhwh sobre la tierra que pertenecía a su pueblo. Dada la protección del baalismo por parte de la autoridad oficial, Israel estaba a punto de perder su propia identidad religiosa. En este momento crítico Elías salvó la fe en el único Dios utilizando los medios violentos y bárbaros de su tiempo.

3. EL PEREGRINO DEL HOREB. Huyendo de la persecución de Jezabel, Elías no busca refugio en los santuarios, sino que recorre al revés el camino del pueblo liberado de Egipto, dirigiéndose al monte Horeb, en donde Dios se había revelado a Moisés. La misteriosa teofanía, indicada como "paso del Señor" (1Re 19, 11), reviste un profundo significado. Yhwh no es como el dios fenicio de la tempestad, del fuego y del terremoto, sino que actúa de modo silencioso y casi imperceptible. Se manifiesta no de forma concreta ni mediante el poder indeterminado del espíritu, sino a través de las palabras susurrantes de los profetas y de la acción invisible producida por los acontecimientos externos. Elías se ve introducido en una nueva concepción de Dios, de su naturaleza, de su manifestación y de su manera de obrar. El Dios de Israel se desmarca claramente de la figura del dios semita naturalista.

El mensaje divino que recibe Elías se refiere al futuro de Israel: una triple unción marcará la intervención de Dios, que no sólo asegura la sucesión profética (vocación de Eliseo), sino que instala a los nuevos monarcas de Israel (Jehú) y de Siria (Jazael). Sólo el primero de estos encargos fue cumplido por Elías (1Re 19,19ss).

4. EL PROTECTOR DE LOS DÉBILES. El profeta fue también un apasionado defensor de la justicia entre los hombres. Después del homicidio de Nabot, propietario de la viña, atribuido a la pagana Jezabel, Elías se opuso con todas sus fuerzas al propósito de Ajab de suprimir el antiguo derecho de propiedad israelita y de introducir un régimen monárquico absolutista con el correspondiente derecho de Estado. El profeta no logró convertir a la casa real a la pura fe del yahvismo. Lo demuestra la narración de Ocozías, que se dirige al dios de Ecrón para saber si curaría de su herida. El rey tenía realmente confianza en ese dios, que llevaba por título el de "príncipe de la tierra" *(Ba'al 'eres)*, cambiado luego en "príncipe de las moscas" *(Ba'al zebul = Belcebú)*.

5. LOS MILAGROS. Es maravillosa la misión de Elías entre los paganos. Sarepta, la fenicia Sarafand, situada a unos 15 kilómetros al sur de Sidón, era una aldea perteneciente al territorio del padre de Jezabel. También este país se vio afectado por la sequía. Pero Dios concedió la bendición del agua, con el aumento de la harina y del aceite a Elías, en Fenicia, en favor de una pobre viuda, con la que el profeta compartía su pan (1Re 17,7-16).

El relato de la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (1Re 17,17-24) presenta ciertas analogías con la narración de la resurrección del hijo de la sunamita realizado por Eliseo (2Re 4,8). Existe una dependencia literaria entre los dos textos y es probable que este relato haya sido añadido al ciclo de Elías por los discípulos de Eliseo.

La expedición de las tres tropas sucesivas con la misión de capturar al profeta (2Re 1,9-16), de las que las dos primeras fueron devoradas por el fuego del cielo, guarda afinidad literaria con el ciclo de Eliseo, y parece ser el resultado de una cierta ampliación midrásica debida a algún devoto del profeta.

6. EL RAPTO AL CIELO. El traslado de Elías al cielo en un carro de fuego (2Re 2,1-11) en presencia tan sólo de Eliseo, sin dejar huellas de una tumba, a imitación de Henoc (Gén 5,24), es un relato misterioso, que por una parte sirve para glorificar a Elías en cuanto que entra en la esfera de lo divino y por otra demuestra cómo solamente Eliseo entró en la plenitud del poder del hombre de Dios, de quien recibió el manto con el que golpeó las aguas del Jordán. La narración presenta un carácter artificial debido a las diversas repeticiones (triple orden de Elías a Eliseo, triple intervención de los hijos de los profetas); el apóstrofe dirigido por Eliseo a Elías ("¡Padre mío, padre mío, carro y caballería de Israel!") es el mismo que se le dirige a Eliseo en el lecho de muerte (2Re 2,12; 13,14). Según otra versión (1Re 19,19), Eliseo recibió el manto de Elías desde el día de su vocación. El género literario de la narración parece ser el de los relatos que intentan describir ciertas realidades invisibles mediante imágenes concretas.

V. LA TEOLOGÍA. 1. ELEMENTOS TRADICIONALES. En el reino del norte, en la época del sincretismo, Elías propugna con vigor los principios fundamentales de la antigua fe yahvista. Solamente Yhwh es el Dios de Israel, puesto que es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel (1Re 18,36), el Dios de los ejércitos (1Re 18,15). Sólo él tiene que ser adorado en Galilea y en Samaría. Él dirige la suerte del pueblo y de los individuos; es el tutor de los derechos del hombre, incluso contra el despotismo monárquico, puesto que también el rey está sometido a ese derecho divino. En el poder de Yhwh se encuentran la vida y la muerte de los hombres; de él depende la salvación. Elías es un eslabón en la larga cadena tradicional de israelitas que intentaron frenar la aceptación de las costumbres y de las ideas de los cananeos, motivo de la degeneración de la religión yahvista. En este sentido aparece como el representante del ideal nómada de la civilización hebrea, como una especie de reencarnación del antiguo y austero período exódico de la existencia del pueblo de Israel.

2. RASGOS INNOVADORES. Pero el profeta supo adaptar la fe de los antepasados a las nuevas exigencias de la situación histórica que le tocó vivir. No son los Baales los que conceden la lluvia y la fecundidad; no

son ellos la causa de la sequía, sino que es Yhwh el que preside los ritos de la naturaleza. Por primera vez Elías anuncia que Yhwh es el origen de aquellos bienes que los cananeos atribuían a las fuerzas divinizadas de la naturaleza. El símbolo de Dios no son los fenómenos turbulentos de la atmósfera, sino la acción tranquila y silenciosa, apenas perceptible, de aquellos que son sus enviados: los profetas.

La tradición ha equiparado a Elías con Moisés. Efectivamente, Elías, lo mismo que el gran legislador de Israel, asentó la fe en Yhwh en el Estado de Israel sobre bases nuevas, afirmando la antigua tradición y ofreciendo una nueva concepción más profunda y más comprensiva de la naturaleza y de la acción divina. Con enorme vigor, Elías fue el primero en oponerse a los intereses políticos de los monarcas cuando estaban en contradicción con los principios religiosos. Elías es el precursor y el pionero de los profetas de la época clásica.

VI. ELÍAS EN EL RESTO DE LA BIBLIA. Después del destierro de Babilonia, Elías fue considerado como aquel que ha de volver a anunciar el juicio final, con la tarea de convertir a las familias de los hombres, para que la maldición no caiga sobre la tierra (Mal 3,23s). El Sirácida tejió el elogio del profeta "de fuego" (Si 48,1-11). El autor de 1Mac 2,48 atribuye su rapto al cielo a su celo por la gloria del Señor.

En el NT se pone a Elías en relación con Juan Bautista. Efectivamente, éste se presenta como revestido del poder del tesbita (Lc 1,17), y los levitas llegan a preguntarle si es él el profeta Elías (Jn 1,20s). Jesús afirma que antes del día del Señor hará su aparición Elías (Mc 9,11ss), que tendrá que sufrir mucho; más aún, que ya había venido y le habían matado, identificando manifiestamente al profeta con Juan Bautista (Mt 11,14). El pueblo de Palestina pensaba también que Jesús era Elías, que había regresado (Mt 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,8.19). En el episodio de la transfiguración, Elías se encuentra con Moisés al lado de Jesús (Mt 17,3ss; Mc 9,4s; Lc 9,30s) y hablan de su desenlace. La unión de los dos profetas del AT se explica por el hecho de que ambos son los anunciadores del tiempo mesiánico (Dt 18,15; Mal 4,23), y el tiempo del mesías, que en la concepción judía correspondía al de Moisés, tenía que ser preparado por Elías. Los que insultaban a Jesús en la cruz relacionaron con Elías el comienzo del Sal 22,2, puesto en labios de Jesús (Mt 27,47.49; Mc 15,35s). Como prueba de que Dios ha conservado siempre un resto en Israel, san Pablo en Rom 11,2-5 cita a 1Re 1,10.18. El autor de la carta de Santiago aduce 1Re 17,1; 18,48, para mostrar la eficacia de la oración dirigida a Dios por el profeta Elías (Sant 5,17s).

VII. EL CICLO NARRATIVO DE ELISEO. Las informaciones sobre el profeta Eliseo están contenidas en 2Re 2-13. Los capítulos 2-8 forman un bloque completo, pero interrumpido por peripecias políticas, como la introducción al reinado de Jorán (2Re 3,1ss), cuya conclusión se encuentra en 2Re 8,1-6. Después de este relato viene el de la participación de Eliseo en la unción de Jazael (2Re 8,7-15) y de Jehú (2Re 9,1ss) y la narración de la muerte del profeta (2Re 13,14-21). El ciclo de Eliseo es menos homogéneo que el de Elías, presentando un carácter más artificial. Hay cierto número de relatos que provienen de la tradición popular; otros proceden de cronistas bien informados, y otros, además, de un hagiógrafo que quería conservar para la posteridad los recuerdos del

profeta. Los trozos no siguen un orden cronológico, pertenecen a diversos géneros literarios y están estrechamente relacionados con el ciclo de Elías tanto por su forma como por su contenido. Pueden distinguirse varios tipos de narraciones. Un primer grupo comprende narraciones sobre la vida privada del profeta, ricas en episodios maravillosos que se transmitían en los círculos de "los hijos de los profetas". Algunos prodigios se parecen a los de Elías, como la multiplicación del aceite en favor de la viuda (2Re 4,1-7), la resurrección del hijo de la sunamita (2Re 4,8-37). Otros prodigios tienen más bien el sabor de florecillas edificantes, como la desintoxicación de la olla envenenada (2Re 4,38-41), la multiplicación de veinte panes para alimentar a cien personas (2Re 4,42ss), la recuperación milagrosa del hacha (2Re 6,1-7), la reanimación de un cadáver por el contacto con los huesos secos de Eliseo (2Re 13,21). La curación del sirio Naamán presenta las características de las florecillas franciscanas por la ingenuidad con que se narra el hecho y por la profunda espiritualidad que anima al profeta (2Re 5,1-27). Una segunda serie de episodios está relacionada con la intervención del profeta en las peripecias políticas de su tiempo, como las guerras arameas, descritas con colores populares (2Re 6,6-7,20), la usurpación de Jazael (2Re 8,7-15) y la muerte misma del profeta (2Re 13,14-25). Hay dos episodios que parecen derivarse de otras fuentes: la usurpación de Jehú (2Re 9,11-21) y la historia de Atalía (2Re 11-12), que provienen probablemente de los archivos del templo.

VIII. LA PERSONALIDAD DEL PROFETA. El nombre de Eliseo significa "Dios ha salvado". Natural de Abel-Mejolá, situado a unos 14 kilómetros al sudeste de Bet-Seán, Eliseo pertenecía a una familia acomodada. Llamado por Elías en su seguimiento, abandonó su casa y sus campos y siguió al maestro, siendo su discípulo predilecto, su ejecutor testamentario y su sucesor. Permaneció célibe durante toda su vida, como el profeta de Tisbé. A diferencia de Elías, recogió a su alrededor una comunidad de profetas, con los que llevó una vida común, sin estar ligado a ningún santuario. Desempeñó el cargo de superior, ya que se sirvió de "los hijos de los profetas" como quien puede disponer de los diversos miembros de la comunidad (2Re 9,1-10). El hecho de que Eliseo recibiera dos tercios del espíritu de Elías prueba que fue distinto de su maestro (2Re 2,1-18). Efectivamente, no imitó su austeridad en el vestir ni su predilección por los lugares solitarios. Vivió algún tiempo en el monte Carmelo, como Elías; pero luego desarrolló su ministerio en el seno de la comunidad profética, acompañado siempre de su criado Guejazí, visitando varios centros habitados, como Jericó, Betel, Gálgala, Samaría, hasta llegar a Moab, Edón y Damasco. Estuvo dotado de dones carismáticos, como el de la presciencia (2Re 5,26; 6,12.32; 7,1s; 8,12), y conoció el éxtasis artificial (2Re 3,15).

1. EL TAUMATURGO. Para los círculos proféticos Eliseo es el gran hombre de Dios y el extraordinario obrador de prodigios, realizados en favor de los miembros de las cofradías, de los pobres y de los desventurados del país. Utilizó además el poder taumatúrgico para defender la dignidad profética y para hacerse respetar por algunos jovenzuelos que se burlaban de él: "Eliseo fue a Betel y, cuando iba por el camino, unos rapazuelos que habían salido de la ciudad empezaron a burlarse de él, diciéndole: '¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!'" (2Re 2,23ss).

En algunos episodios prodigiosos

Eliseo se presenta como celoso pastor, como en la ayuda a la pobre viuda, a la sunamita y al sirio Naamán. Los prodigios atribuidos al profeta atestiguan la inmensa irradiación que tuvo Eliseo entre sus seguidores y el pueblo.

2. LA ACTIVIDAD POLÍTICA. Más aún que Elías, Eliseo se vio envuelto en los problemas políticos de su tiempo, tanto en su patria como fuera de ella. Fue el inspirador de la caída de la dinastía de los Omridas y tuvo un papel decisivo en las relaciones con la dinastía de Damasco. En tiempos de la grave crisis de Siria (2Re 6,8-7,16), Eliseo se convirtió en el paladín nacional de la lucha contra los arameos. Dio sabios consejos al rey de Israel en guerra contra Siria (2Re 6) y sostuvo su coraje durante un asedio (2Re 5-6). Fue el alma de la resistencia patriótica cuando Israel tuvo que sufrir reveses militares, de forma que el rey Joás, al visitarle en su lecho de muerte, pudo llamarlo: "¡Padre mío, carro y caballería de Israel!" (2Re 13,14). Eliseo hizo por la defensa de Israel mucho más que las armas de guerra. Sin salir de la esfera religiosa, el profeta pronunció un juicio severo sobre los problemas morales, sobre las alianzas políticas y sobre las hostilidades militares cuando éstas suponían un peligro para la religión yahvista.

3. EL CELO POR EL SEÑOR. El motivo de inspiración de toda la actividad de Eliseo fue la profunda fe yahvista, arraigada en la tradición de la alianza y preocupada por su eficacia en las vicisitudes internas y externas del país. Eliseo no alcanzó la talla espiritual de Elías; pero, como figura carismática, estuvo animado de sentimientos de benevolencia y de bondad hacia los desventurados y los oprimidos. Se mostró cruel y sin compasión con la impiedad y el delito. Con su vivo sentimiento patriótico hizo tomar conciencia al pueblo de Israel de que la acción política pertenece desde el principio a la actividad de los profetas del AT y de que las dimensiones de la religión yahvista superaran los límites de Israel, extendiéndose a todas las dinastías y a todos los pueblos.

BIBLI.: ALCAINA CANOSA C., *Panorama crítico del ciclo de Eliseo*, en "Estudios Bíblicos" 23 (1964) 217-235; ID, *Vocación de Eliseo (1Re 19,19-21)*, en "Estudios Bíblicos" 29 (1970) 137-151; AUGUSTINOVIĆ, *De Eliae prophetae patria*, en "Antonianum" 25 (1950) 475-493; BROUNER L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polemic against Baal Worship*, Brill, Leiden 1968; CARLSON R.A., *Elie à l'Horeb*, en "Vetus Testamentum" 19 (1969) 416-439; ID, *Elisée. Le successeur d'Elie*, en "Vetus Testamentum" 20 (1970) 385-405; COPP C., *Il sacrificio di Elia sul Carmelo*, en "BibOr" 2 (1960) 11-13; FOHRER G., *Elia*, Zwingli Verlag, Zurich 1968²; GALLING K., *Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias*, en "ZTK" 53 (1956) 129-148; HAAG E., *Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kön 2,1-15*, en "TTZ" (1969) 18-32; HENTSCHEL G., *Die Elijaerzählungen*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1977; HOSSFELD F.L., *Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elijah*, en "Erbe und Auftrag" 54 (1978) 432-437; KELLER C.A., *Wer was Elia?* en "TZ" 16 (1960) 298-313; KILIAN R., *Die Toterweckung des Elias un Elisas. Eine Motivwanderung?*, en "BZ" 10 (1966) 44-56; MICHAUX W., *Les cycles d'Elie et d'Elisée*, en "BVC" 3 (1953) 76-99; OHLMEYER A., *Elias, Fürst der Propheten*, Verlag Herder, Friburgo i.B. 1962; SCHMITT H.C., *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen Prophetie*, G. Mohr, Gütersloh 1972; SCHWEIZER H., *Elisha in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchungen von 2 Kön 3; 6,8-23; 6,24-7,20*, Kösel-Verlag, Munich 1974; SEEBASS H., *Elia und Ahab auf dem Karmel*, en "ZTK" 70 (1973) 121-136; SEYBOLD H., *Elia am Gottesberg*, en "Evangelische Theologie" 33 (1973) 3-18; SMEND R., *Der biblische und historische Elia*, en "Vetus Testamentum. Supplément" 28 (1975) 167-184; STECK O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 1968; STEINMANN J., *La geste d'Elie dans l'AT*, en AA.VV., *Elie le prophète* I, Desclée, Tournai 1956, 93-115; VAUX R. de, *Le cycle d'Elie dans les livres des Rois*, en *Elie le Prophète* I, Desclée, Tournai 1956, 53-79; WÜRTHWEIN E., *Naboth-Novelle und Elia-Wort (1 Kön 21)*, en "ZTK" 75 (1978) 375-397.

S. Virgulin

ENSEÑANZA

SUMARIO: I. *Introducción:* 1. La enseñanza en el mundo griego; 2. El conocimiento y su transmisión en la Biblia: *a)* La actividad cognoscitiva, *b)* La enseñanza. II. *Dios, único maestro de Israel:* 1. Yhwh conoce a su pueblo; 2. Dios instruye a Israel; 3. Un pueblo en la escuela de Dios; 4. Los intermediarios de la enseñanza de Yhwh; 5. El conocimiento de Yhwh; 6. Dios, maestro de los últimos tiempos. III. *La enseñanza de Jesús y de los apóstoles:* 1. La vida pública de Jesús: *a)* Jesús maestro, *b)* Los discípulos de Jesús; 2. La pedagogía de Jesús según los sinópticos: *a)* Jesús, mesías escondido (Marcos), *b)* El nuevo Moisés (Mateo), *c)* El profeta de los últimos tiempos (Lucas); 3. El conocimiento de Dios en el mensaje de Pablo; 4. La enseñanza divina según Juan; 5. Conocimiento y sana doctrina en las demás cartas del NT. IV. *Conclusión.*

I. INTRODUCCIÓN. El acceso a la instrucción ha sido desde siempre una prerrogativa de grupos restringidos de personas, que han administrado como algo suyo los aspectos más importantes de la vida política, social y religiosa. Solamente en los tiempos modernos la instrucción se ha puesto al alcance de capas cada vez más amplias de la población mundial. Al mismo tiempo, el enorme desarrollo de los medios de comunicación social ha hecho posible la difusión de un caudal inmenso de datos, de informaciones y de conocimientos que antes estaban reservados a unos círculos restringidos de especialistas.

La mayor difusión de este tipo de cultura no ha resuelto, sin embargo, el problema fundamental de la formación integral de la persona humana, que corre siempre el peligro de verse ahogada por la avalancha de informaciones que llegan hasta ella, sin lograr asimilarlas y utilizarlas para su crecimiento intelectual y espiritual. Así pues, en nuestra sociedad se plantea de forma cada vez más urgente el problema de cómo transmitir no sólo ciertos datos y nociones, sino también principios y valores de fondo que ayuden a la persona a organizar el material informativo y a servirse de él a fin de crear mejores condiciones de vida para sí mismo y para los demás.

Un problema análogo es el que se plantea en el terreno religioso. Las nociones y los modelos de comportamiento que en el pasado se transmitían de generación en generación, confrontados con otras infinitas ideas y posibilidades, pierden aquel carácter absoluto que parecían tener. Surge entonces la necesidad de presentar el mensaje cristiano de una forma nueva que logre crear convicciones profundas y personales y al mismo tiempo sugiera modelos de comportamiento adecuados a las situaciones siempre nuevas de la vida.

El problema de la formación integral de la persona humana sólo puede enfrentarse y resolverse replanteándose con seriedad todo el problema del conocimiento y de su transmisión. Este esfuerzo es tanto más urgente cuanto que el mundo occidental, bajo el influjo de la cultura y de la mentalidad griega, descuidó quizá aspectos importantes de este proceso, que están quizá más valorados en otras culturas, como, por ejemplo, la bíblica. Por consiguiente, es importante volver a la Biblia no sólo para renovar los métodos de la enseñanza catequética y teológica, sino también para sacar de ella perspectivas y estímulos en orden a un replanteamiento de la pedagogía en todos los niveles.

1. LA ENSEÑANZA EN EL MUNDO GRIEGO. En el mundo griego el conocimiento, expresado con el verbo *ghinóskō* y sus derivados, es el acto por el que una realidad externa (persona o cosa), después de haber sido percibida por medio de los sentidos, es apropiada por el entendimiento. Por consiguiente, el conocimiento llega a identificarse con la comprensión profunda de una cierta realidad, y en

consecuencia con la capacidad de juzgar y de discernir entre realidades diversas. Además, si tiene como objeto a una persona, el conocimiento puede asumir un matiz de confianza y de amistad con ella. Es importante observar que el objeto del conocimiento puede ser no sólo una realidad concreta, sino también una idea presente en la mente del sujeto. En este caso tenemos un conocimiento de tipo especulativo, que encuentra su máxima aplicación en el campo filosófico.

En el período helenista, el significado del conocimiento no cambia sustancialmente. Sin embargo, se abre camino una tendencia que desembocará más tarde en el movimiento "gnóstico" del siglo II d.C., en virtud de la cual el verdadero conocimiento *(gnôsis)* no es ya el resultado de una búsqueda intelectual, sino el objeto de una revelación divina alcanzada a través de los gestos sacramentales, de la magia, del misticismo o de las especulaciones pseudofilosóficas. El conocimiento gnóstico tiene por objeto a Dios mismo, la divinidad original del alma y su caída en el cosmos material hostil a Dios; precisamente a través de este conocimiento el alma se libera de la materia y encuentra el camino de retorno a la esfera divina.

El acto de enseñar se expresa en griego con el verbo *didáskō*, que se usa en el sentido de "instruir" a alguien o de "enseñar" alguna cosa. Por medio de la enseñanza, el maestro *(didáskalos)* comunica no sólo habilidades artísticas o técnicas, sino también conocimientos, ideas y valores. Raras veces se habla de una enseñanza por parte de los dioses. El aprendizaje se indica más bien con el verbo *manthánō*, que asume un matiz especial en el terreno especulativo: para Sócrates, aprender significa penetrar en la esencia de las cosas, a fin de llegar así al conocimiento de la ética, de donde saca inspiración la praxis; Platón opina que el aprendizaje es fruto del recuerdo de un saber inconscientemente presente en el hombre. En los filósofos posteriores *manthánō* indica ordinariamente la adquisición de un conocimiento teórico. El que se une a un maestro para ser guiado en el aprendizaje de ciertas capacidades o conocimientos es un alumno *(mathētēs)*; pero con Sócrates este término viene a indicar más bien al "discípulo", es decir, al que en vez de aprender del maestro tiene que penetrar con él en la esencia de las cosas.

Afín al concepto de enseñanza es el de "educación" *(paideía)*; antiguamente la *paideía* consistía en dar a conocer a los jóvenes aristócratas las tradiciones, las costumbres y las leyes de la *pólis*. A los sofistas se debe la difusión de la educación, aunque con criterios más bien nocionales; a ellos se opuso Sócrates, afirmando que el educador, sirviéndose del diálogo como instrumento, tiene que hacer que el discípulo llegue al conocimiento del bien para que pueda actuar de forma recta. Tanto Platón como Aristóteles desarrollaron la intuición de Sócrates, poniendo la educación de los ciudadanos en la base de su estado ideal. En el siglo I de nuestra era prevalece, finalmente, el modelo estoico, en virtud del cual la educación debe tender a la formación del jefe, que sabe ser responsable ante sí mismo y ante la razón.

En el pensamiento griego el conocimiento es, por tanto, un proceso intelectual, a través del cual el hombre, después de haber entrado en contacto con la realidad externa, se la apropia y la reexpresa a través de ideas y de conceptos, pero sin quitarle su carácter "objetivo". Todo lo que implica deseo, posesión, compromiso con lo que ha sido conocido de este modo, queda reservado a otras facultades, llamadas apetitos, que se consideran claramente inferiores al entendimiento. Lo mismo puede decirse a propósito de la enseñanza, cuya finalidad es no tanto estimular la voluntad del alumno, sino más bien poner en movimiento un proceso intelectivo similar a aquél por el que atravesó el maestro. Efectivamente, es en el conocimiento, cuyo objeto último es el bien, en donde tendrá origen toda una serie de decisiones de las que dependerá el recto obrar de la persona.

2. El conocimiento y su transmisión en la Biblia. Si se pasa del mundo griego al mundo bíblico, se ve inmediatamente que tanto el conocimiento como la enseñanza llegan a asumir matices y significados mucho más amplios y complejos.

a) *La actividad cognoscitiva.* El conocimiento se expresa en hebreo con los términos derivados de la raíz *yd'*. Ésta puede indicar, lo mismo que el verbo griego "conocer", la percepción de la realidad externa que se obtiene mediante el uso de los sentidos y de la experiencia directa (cf Gén 8,11; 1Sam 22,3), o bien el conocimiento obtenido mediante la búsqueda y la reflexión, es decir, el acto de reconocer y de comprender (cf Gén 42,33; Is 41,22). Esta misma raíz puede indicar también el resultado del conocer, es decir, el saber (cf Gén 12,11; 20,7), o bien la capacidad de distinguir correctamente las cosas (cf Gén 4,11; 2Crón 12,8) y de discernir el bien del mal (cf Dt 1,39; 2Sam 19,36 y, según algunos autores, Gén 2,9.17; 3,22).

Junto a estos significados, que son también propios del conocimiento griego, la raíz *yd'* tiene algunos otros que se apartan más o menos del primordial. A veces se usa para indicar la posesión de una habilidad o competencia particular, como, por ejemplo, la caza (Gén 25,27), el arte de navegar (1Re 9,27), la técnica del escribir (Is 29,11-12), el arte de tocar el arpa (1Sam 16,16.18). Otras veces el conocimiento llega a coincidir con la experiencia personal de una realidad propia de la vida humana, como la falta de hijos (Is 47,8), el dolor (Is 53,3) o la venganza (Ez 25,14). Finalmente, el conocimiento puede indicar el interés que uno demuestra por un objeto, pidiendo cuentas de él (cf Gén 39,6.8) o intentando comprender su entidad (cf Sal 31,8).

Cuando se trata de una persona, conocer puede consistir en estar informado sobre su pasado o sobre sus méritos (cf Éx 1,8) o tener trato familiar con ella (cf Dt 22,2), habiendo experimentado ya sus cualidades personales (cf 2Sam 3,25); pero sobre todo significa preocuparse por el otro, atender a sus necesidades (cf Dt 33,9; Is 63,16). Este carácter interpersonal del conocimiento hace que la raíz *yd'* pueda usarse para indicar la relación sexual entre el hombre y la mujer (cf Gén 4,1.17.25). Nótese, finalmente, que, en sentido absoluto, el conocimiento puede indicar el arte de vivir propio del sabio (cf Dan 1,4; Sal 73,22).

Todos estos significados que el hebreo capta en la raíz *yd'* nos hacen comprender cómo para él el conocimiento abraza toda la esfera afectiva y decisional que los griegos reservaban a otras facultades. Conocer llega entonces a indicar no sólo la percepción de una realidad, sino también el dejarse afectar por ella de todas aquellas maneras que van de la percepción a la posesión del objeto conocido. Por eso mismo la fuente de donde procede el conocimiento no es para los hebreos la inteligencia, sino el corazón (cf Prov 3,1; 7,2-3), es decir, la facultad de donde proceden no sólo los pensamientos y los juicios, sino también los deseos y las opciones que van determinando todas las partes integrantes de la existencia humana.

b) *La enseñanza.* La presencia de estructuras escolares está atestiguada en Israel desde los tiempos más remotos; a ellas se refieren algunos textos bíblicos, a los que se ha añadido recientemente el descubrimiento de algunos restos arqueológicos. Pero se sabe muy poco de los métodos que se usaban en la enseñanza. Sólo se pueden sacar algunas indicaciones del modo con que se usan en la Biblia las dos raíces que indican la enseñanza, o sea, *lmd* y *yrh*.

La raíz *lmd* se utiliza principalmente para indicar el aprendizaje o la adquisición de una capacidad mediante un ejercicio adecuado. Así, puede indicar el adiestramiento de los animales (cf el adjetivo "domado", en Os 10,11 y Jer 31,18), la instrucción en el arte militar (cf Jue 3,2; 2Sam 22,35; Is 2,4), en el canto de un poema (cf Dt 31,19.22) o en la escritura (Dan 1,4). A veces *lmd* puede indicar también la enseñanza dada por un sabio (cf Prov 5,13) o por el padre (cf Dt 11,19), o bien la orientación que se le da a alguien hacia una vida malvada (cf Jer 2,33), mentirosa (Jer 9,4) o idolátrica (Jer 9,13).

La raíz *yrh*, por el contrario, tiene más bien el significado de informar, instruir. Puede indicar la instrucción dada a los obreros por un artesano (cf Éx 35,34) o al rey por su diestra (Sal 45,5). Pero de ordinario se usa en los libros sapienciales para indicar la enseñanza (de aquí el término *tôrah*, instrucción) impartida por el padre (cf Prov 4,1-2) o por la madre (cf Prov 1,8; 6,20), o más frecuentemente por el sabio (cf Prov 3,1; 7,2; 13,14), que por eso mismo es llamado *môreh*, maestro (cf Prov 5,13). Los libros sapienciales contienen amplias colecciones de máximas sacadas de la experiencia, que los sabios transmitían a los discípulos, a los que a menudo se dirigían de forma directa, llamándolos "hijos" (cf Prov 1,8.10; 2,1; 3,1). Por eso podemos suponer que en Israel fueron precisamente los sabios los que desempeñaban el papel de educadores de la juventud, papel que consistía esencialmente en hacer aprender toda una serie de dichos sapienciales de carácter eminentemente práctico, controlando su observancia en los diversos momentos de la jornada.

El carácter práctico de la enseñanza en Israel se deduce además del hecho de que la educación se designa a veces con la raíz *ysr*, que indica fundamentalmente castigo, incluso corporal (cf Prov 19,18; 29,17), y consiguientemente disciplina, que es el efecto provocado por él (cf Prov 4,13; 5,23). El objeto de la educación así entendida es la adquisición de la verdadera sabiduría (cf Prov 1,2-3), que coincide con el conocimiento y el temor de Dios (cf Prov 2,1-9) y que conduce a la plenitud de la vida (cf Prov 4,13; 10,17).

De estas breves indicaciones se puede deducir que la enseñanza en el mundo bíblico no tiende tanto a la formación intelectual del joven, sino más bien a una formación integral de la persona, insistiendo más en la voluntad que en la inteligencia. Tanto el conocimiento como la enseñanza incluyen, pues, toda la esfera de la experiencia, de la voluntad y de las relaciones sociales, asumiendo así un significado mucho más profundo y vital que el que estas actividades revisten en la cultura occidental. En esta línea se puede comprender el uso específico que la Biblia hace de estos conceptos en el terreno religioso.

II. DIOS, ÚNICO MAESTRO DE ISRAEL.

La experiencia religiosa de Israel se desarrolla a partir de la / alianza. Ésta consiste en una relación permanente que Yhwh establece con Israel después de haberlo liberado de la opresión de los egipcios, haciendo de él su pueblo (cf Éx 19,4-6; Dt 7,6-8; Jos 24,1-13).

La elección divina supone para Israel la exigencia de adherirse a Yhwh reconociéndolo como único Dios y amándolo con todo el corazón (Dt 6,4-5; cf Jos 24,14-24); es éste el primer mandamiento de la alianza, al que sigue toda una serie de preceptos religiosos y sociales, entre los cuales se le asigna un puesto central al / decálogo (Éx 20,2-17). Por su parte, Dios se compromete a bendecir al pueblo en caso de fidelidad, pero amenazándolo con los más severos castigos en caso de transgresión de sus preceptos (cf Dt 28).

La estructura de la alianza israelita muestra con claridad el carácter interpersonal y dinámico de las relaciones que ligan a Israel con su Dios. De aquí surge, por tanto, la exigencia de una constante comunicación y de una plena reciprocidad de actitudes y de opciones. No sorprende, pues, el hecho de que las relaciones entre Dios y su pueblo se hayan descrito a menudo con la terminología del conocimiento y de la enseñanza, que en el mundo bíblico tenía ya un profundo significado de relación y de intercambio interpersonal.

1. YHWH CONOCE A SU PUEBLO.

La alianza es el fruto de una iniciativa libre y gratuita de Dios. Pues bien, es significativo que la decisión divina de liberar a Israel de la opresión de los egipcios se presente como un acto de conocimiento: "Dios miró a los israelitas y los atendió" (lit., "los conoció") (Éx 2,25). Pero el conocimiento divino puede tomar un significado más profundo, llegando a significar la elección como resultado de los actos salvíficos realizados por Yhwh en favor de Israel: "Sólo a vosotros escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades" (Am 3,2); "Habéis sido rebeldes al Señor desde el día mismo en que os conoció" (Dt 9,24). Un significado análogo tiene la expresión: "El Señor cuida (lit., "conoce") de los que a él se acogen" (Nah 1,7).

También la elección de cada individuo dentro del pueblo y las relaciones que Dios establece con ellos se definen a veces como un conocimiento. Así se dice de Abrahán que había sido escogido (lit. "conocido") por Dios (Gén 18,19); Moisés es conocido por Dios por su nombre (Éx 33,12.17), cara a cara (Dt 34,10); Jeremías fue conocido antes de ser formado en el seno maternal (Jer 1,5); David ve en la promesa que le ha hecho Natán una expresión del conocimiento que Dios tiene de él (2Sam 7,20). En todos estos casos el conocimiento de Dios implica un encargo que el elegido tiene que cumplir en favor de todo el pueblo.

El conocimiento que Dios tiene de Israel se extiende a todas las situaciones en que sus miembros llegan a encontrarse, así como a todos sus pensamientos y deseos más íntimos: "Señor, tú me has examinado y me conoces; sabes cuándo me acuesto y cuándo me levanto, desde lejos te das cuenta de mis pensamientos; tú ves mi caminar y mi descanso, te son familiares todos mis caminos" (Sal 139,1-3). Los israelitas apelan con frecuencia en su oración a este conocimiento, que es fruto de familiaridad y de amor, para probar su propia inocencia (cf Jer 12,3; Sal 40,10; Job 31,6), para invocar una nueva intervención salvífica (Jer 15,5; Sal 69,20), para confesar sus propios pecados (Sal 69,6; cf Éx 32,22) o para pedir la corrección y la ayuda divina (Sal 139,23; 142,4). Dios mismo afirma que conoce íntimamente a Israel (cf Is 48,4; Ez 11,5; Am 5,12), subrayando a veces que ha alcanzado este conocimiento a través de las pruebas a las que lo ha sometido (cf Dt 8,2; 13,4; Jue 3,4).

En síntesis, el conocimiento que Dios posee de Israel no tiene nada de

abstracto o de teórico, sino que consiste, por el contrario, en un compromiso directo en favor suyo, que se manifiesta en gestos prácticos de salvación y se concreta en una relación estable de fidelidad y de amor.

2. DIOS INSTRUYE A ISRAEL. El conocimiento que Dios tiene de Israel precisamente porque se realiza a través de una relación estable de alianza supone que Dios se da a conocer a su pueblo. Dios se revela a Israel ante todo manifestándole su nombre: "Yo soy el Señor; yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y Jacob como poderoso, pero no me di a conocer a ellos bajo mi nombre de Señor (Yhwh)" (Éx 6,3; cf Is 64,1; Sal 76,2). Y en realidad este nombre, explicado con la fórmula "Yo soy el que soy" (Éx 3,14), es, según la Biblia, la expresión más significativa y concisa del ser divino, entendido como "ser con" Israel para salvarlo.

Por eso mismo se comprende cómo son precisamente las obras salvíficas el medio que Dios ha escogido para dar a conocer a su pueblo el misterio más íntimo de su persona. A través de ellas Dios ha dado a conocer su salvación y su justicia (Sal 8,2; cf Lc 1,77): "Él reveló sus caminos a Moisés y sus portentos a los israelitas. El Señor es misericordioso y compasivo, el Señor es paciente y todo amor" (Sal 103,7-8; cf Éx 34,6-7). También en el futuro serán sus obras las que den a conocer su mano, es decir, su poder salvífico (Is 66,14; Jer 16,21; Sal 109,27).

Mediante sus obras Dios no sólo se da a conocer, sino que instruye a Israel, presentándose así como su único maestro. En efecto, es él el que adiestra las manos del rey para la guerra (2Sam 22,35; Sal 144,1), el que enseña a Israel su voluntad (Sal 143,10), su camino (Sal 25,4.9) y lo que le es provechoso (Is 48,17), instruyéndolo con solicitud y cariño (Jer 32,33; cf Sal 71,17; 94,10.12).

En esta función pedagógica que le es propia, Dios es representado según los esquemas de la educación humana, que no ahorra correcciones y pruebas: "Reconoce en tu corazón que el Señor, tu Dios, te corrige como un padre lo hace con su hijo" (Dt 8,5). Pero es sobre todo el amor el medio del que Dios se sirve para educar a Israel: "Y yo enseñaba a Efraín a caminar, lo llevaba en brazos... Con cuerdas de cariño los atraía, con lazos de amor..." (Os 11,3a.4). El período del desierto es aquél en que Dios dio la primera educación a Israel, manifestándose por medio de sus prodigios y corrigiéndolo con pruebas y sufrimientos (Dt 11,2-7; cf 4,36).

La función de maestro propia de Yhwh no aparece sólo en los textos que hablan expresamente de ella; aflora también siempre que se le presenta como aquel que escoge y guía a Israel (Dt 32,10-12), como el que marcha delante de él en forma de columna de nube (Éx 13,21; Sal 78,14) o como el pastor que guía a su rebaño (Sal 23).

En conclusión, es importante subrayar el aspecto personal y dinámico de la enseñanza divina: Dios enseña, no comunicando nociones, sino dándose a conocer mediante sus obras. En otras palabras, Dios educa a su pueblo presentándose como un modelo que imitar: "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2). Solamente en este contexto es donde se comprende rectamente lo que es la enseñanza divina por excelencia, o sea, su ley.

3. UN PUEBLO EN LA ESCUELA DE DIOS. Todas las tradiciones del / Pentateuco han relacionado directa o indirectamente con la alianza sinaítica la mayor parte de los preceptos en que se basaba la existencia de Israel como pueblo de la alianza. Esta disposición del material legislativo, que tiene un carácter más bien teológico que histórico, se basa en la intuición según la cual también los preceptos forman parte de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo a Israel.

Esta intuición hizo ciertamente que prescripciones de diversos tipos y de diverso origen llegaran a designarse en cierto momento con el término de *tôrah* (cf Dt 4,8; Is 5,24; Jer 6,19; 8,8; Sal 78,5). Esta palabra se tradujo impropiamente por "ley" ya en la versión griega de los LXX. Su verdadero significado, según se deduce de los libros sapienciales, es el de "instrucción" (de la raíz *yrh*, instruir). Se ve entonces claramente que para Israel los preceptos divinos no eran tanto normas jurídicas cuanto enseñanzas que Yhwh, como aliado y maestro, le había impartido a manera de explicitación y concreción de la enseñanza contenida en las vicisitudes de la historia de la salvación. En otras palabras, los preceptos son una *tôrah* en cuanto que expresan, en términos de comportamiento humano, lo que Dios mismo hizo por Israel y lo que Israel, a su vez, tiene que hacer para ser fiel a Dios.

Por eso se comprende cómo Israel, al contemplar precisamente las obras de Dios, se siente llamado a observar sus preceptos. En efecto, son éstos la vía maestra de la fidelidad a Yhwh y a ellos se refieren los autores sagrados cada vez que presentan al pueblo como un discípulo que tiene que aprender a obrar bien (Is 1,17), que tiene que aprender la justicia (Is 26,9.10) y la doctrina (Is 29,24), pero sobre todo que tiene que saber lo que es temer a Yhwh (Dt 4,10; 14,23; 17,19). Y los que recitan los salmos no dejan de pedirle a Dios que les enseñe sus decretos (Sal 119,12. 26.64) para ser capaces de observar su ley (Sal 119,33-34).

La vinculación que existe entre la historia y la ley explica igualmente la importancia que asume en la literatura deuteronomista y sacerdotal el concepto de recuerdo (memorial): Israel es muchas veces invitado a recordar las obras salvíficas de Yhwh, bien consideradas en sí mismas (Dt 7,18; 8,2.18; 15,15), bien actualizadas en una fiesta litúrgica (Éx 12,14; 13,3.9). Efectivamente, es este recuerdo constante el único medio capaz de provocar la fidelidad de Israel como fruto de reconocimiento y de imitación, y no de miedo o de interés.

Así pues, está claro que en la Biblia la historia y la ley son dos aspectos complementarios de la instrucción que Dios ha dado a su pueblo. En consecuencia, los preceptos divinos no se consideran nunca como una imposición o como un yugo pesado, sino que se aceptan con gozo como un medio eficaz de liberación tanto personal como comunitaria.

4. LOS INTERMEDIARIOS DE LA ENSEÑANZA DE YHWH. Para instruir y educar a su pueblo Dios se sirve de intermediarios. Entre ellos el primer puesto le corresponde a Moisés en su calidad de guía y de mediador de la alianza. En el momento de su vocación Dios le hace esta promesa: "Anda, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir" (Éx 4,12). En el Sinaí aparece como el maestro que instruye al pueblo en nombre de Dios: "...Yo te daré unas tablas de piedra con la ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos" (Éx 24,12). Su enseñanza queda sintetizada en el largo cántico que lleva su nombre, en el que predomina la narración de las obras divinas (Dt 32,1-43; cf v. 2). Por esta función privilegiada de intermediario y maestro, la ley de Dios es llamada también "ley de Moisés" (1Re 2,3; cf Dt 1,5; 4,8; Jos 1,7-8; Esd 7,6).

La enseñanza dada por Dios por medio de Moisés se transmite ante

todo de padres a hijos. Al padre le corresponde la tarea de enseñar las palabras de Dios a sus hijos (Dt 6,7; 22,29; Sal 78,5) narrando, especialmente con ocasión de las fiestas principales del año, lo que Dios ha hecho por su pueblo (Éx 12,26; 13,8). La catequesis paterna consiste esencialmente, sobre la base de un sano método pedagógico, en ir respondiendo progresivamente a las preguntas que suele hacerle el niño (Dt 6,20-25).

Además se les reserva una tarea específica de enseñanza a los sacerdotes. Ellos son los depositarios de un conocimiento de Dios (Os 4,6; Mal 2,7) que tiene por objeto el derecho sacral en que se basa la existencia de Israel como pueblo de Dios. De ese conocimiento ellos sacan su enseñanza, llamada igualmente *tôrah* (Os 4,6; cf Dt 33,10; Miq 3,11; Jer 18,18; Ez 7,26; Mal 2,7-9). Ésta consistía originalmente en una breve instrucción sobre un tema particular eminentemente de carácter cultual (cf Lev 10,10-11; Ez 22,26; 44,23); pero con el tiempo la enseñanza de los sacerdotes se fue extendiendo a todos los terrenos relativos a la alianza de Dios con Israel (cf Os 4,6; Jer 2,8; 5,31). La *tôrah* de los sacerdotes llega entonces a coincidir con la ley de Dios que ellos, en el contexto de las fiestas principales, anuncian al pueblo para instruirlo acerca de la voluntad de Dios (cf Dt 31,9-13).

También los profetas desarrollaban en Israel una función de enseñanza. Ocasionalmente su mensaje es llamado también *tôrah* (cf Is 1,10; 8,16-20), en donde *tôrah* se traduce a veces por "revelación"). Pero a diferencia de los sacerdotes, que se inspiran en la tradición recibida, los profetas son los portavoces de Dios, que les indica en cada ocasión lo que tienen que comunicar al pueblo (cf Dt 18,15-20).

Hay que recordar, finalmente, a los sabios, cuya enseñanza, como hemos visto más arriba, se designaba normalmente con el término de *tôrah*. Los sabios eran estudiosos expertos en el arte de escribir (escribas) y se dedicaban, aparte de la colección de máximas, a la recopilación de las antiguas tradiciones de Israel. En este sentido Jeremías les reprocha haber reducido a mentira la ley *(tôrah)* del Señor (Jer 8,8). Durante el destierro son precisamente estos escribas, sobre todo los de origen sacerdotal, los que llevan a cabo la recopilación de la ley (Pentateuco). Al final del destierro será Esdras, sacerdote y escriba (Esd 7,11), experto en la ley de Moisés (Esd 7,6), el que promulgue esta ley, fijada ya por escrito, en presencia de todo el pueblo de Jerusalén (Neh 8,1-4). Desde este momento será el escriba, doctor de la ley, el que desempeñe la función principal de intermediario de la enseñanza divina, que él presenta como interpretación de la ley escrita. Este escriba encuentra su modelo más significativo en el Sirácida, que saca su enseñanza de la ley, identificada ahora con la sabiduría divina (Si 24,22-32). En el escriba tiene su origen la figura del *rabbi* (maestro), que ocupará un lugar de primer plano en la vida religiosa de los judíos en tiempos de Cristo.

No sólo los sabios, sino también los sacerdotes y los profetas desempeñaron una actividad educativa, dirigida al círculo restringido de unos discípulos. En efecto, vemos que Samuel fue educado en el templo por el sacerdote Elí (1Sam 2,11), y análogamente el rey Joás fue educado por el sacerdote Yehoyadá (2Re 12,3); además, es probable que los "hijos de los profetas" (2Re 2,3-18; 4,38-41; 6,1-2) no fuesen más que discípulos crecidos en su escuela, mientras que de discípulos en sentido propio habla por lo menos una vez Isaías (Is 8,16). Pero después del destierro serán ya solamente los escribas los que reúnan a su alrededor a jóvenes discípulos

(talmîd) para transmitirles la enseñanza tradicional (que por eso mismo será llamada *talmud*, enseñanza) y convertirlos en sus continuadores en el estudio y la interpretación de la ley.

Las indicaciones que el AT nos ofrece sobre los intermediarios de la enseñanza divina muestran claramente que éstos no son, al menos hasta tiempos más recientes, estudiosos de profesión, sino más bien guías o dirigentes del pueblo, que desempeñaron una función de primer orden en la historia de la salvación. A ellos se debe el que la enseñanza divina haya mantenido a lo largo de los siglos ese carácter histórico y dinámico que tuvo desde el principio, sin reducirse al rango de simples doctrinas.

5. El conocimiento de Yhwh. La enseñanza dada por Dios directamente o por medio de los intermediarios establecidos por él tiene la finalidad de suscitar por parte del pueblo una respuesta de fe, que a menudo se describe como un acto de conocimiento. A veces se trata de reconocer las obras de Yhwh en cuanto inspiradoras de una conducta justa (Dt 11,2; Os 11,3; Is 41,20; Miq 6,5; cf Dt 8,5). Pero de las obras se pasa espontáneamente a conocer/reconocer que Yhwh es Dios (Dt 4,39; cf Is 43,10; Sal 46,11; Ez 35,9; 36,23). De este modo se llega al conocimiento que tiene por objeto el nombre de Dios (1Re 8,43; Sal 9,11), o más directamente a Dios mismo (Os 6,6; 13,4; Jer 9,22-23; Dan 11,32; Sab 2,13); a veces se habla con el mismo significado de conocimiento en sentido absoluto (cf Is 1,3; 43,10).

El conocimiento de Dios, tal como aparece en la Biblia, no es un hecho puramente intelectual, sino más bien un compromiso personal que tiene su fundamento en el reconocimiento de las obras divinas y desemboca en la fidelidad y en la obediencia a su ley. En este sentido es significativo lo que dice Jeremías a propósito de Josías: "Hacía justicia al débil y al pobre y todo le iba bien. ¿No es eso conocerme? —dice el Señor—" (Jer 22,16). Se comprende entonces cómo la falta de conocimiento de Dios lleve consigo la transgresión de todos los mandamientos: "No existe ya fidelidad ni amor del prójimo, ni conocimiento de Dios en el país, sino juramentos falsos, mentiras, homicidios y robos, adulterios, violencias y sangre que provoca sangre" (Os 4,1-2). A menudo esta falta de conocimiento aparece como el pecado mayor (Os 8,1-2; Is 5,13; Jer 2,8; 8,7-8); cuando lo comete Israel, se pone en el mismo plano que los paganos, que por definición no conocen a Dios (Jer 10,25; Sal 79,6).

Esta manera de concebir el conocimiento de Dios se mantiene inalterada en los tiempos del judaísmo. Pero a veces en el judaísmo helenista, en contacto con la cultura griega, el conocimiento de Dios toma un matiz más intelectual, llegando a significar el reconocimiento de su existencia a partir de lo creado (Sab 13,1-9).

6. Dios, maestro de los últimos tiempos. El conocimiento de Dios por parte del hombre se menciona la mayor parte de las veces para subrayar su ausencia y el rechazo que Israel ha opuesto a Dios durante toda su historia. Por eso se comprende que los profetas prefieran ver en el conocimiento de Dios una prerrogativa de los últimos tiempos, cuando Dios se manifestará de forma plena y definitiva como el verdadero maestro de Israel.

Según Oseas, el mismo Dios anuncia a Israel, su esposa infiel: "Me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Os 2,22). En Isaías la esperanza se ensancha: un día el templo de Dios será colocado en una situación elevada y todos los pueblos

subirán a él para ser instruidos por Dios y aprender su ley (Is 2,2-5). El mismo profeta afirma que será un descendiente de David aquél en quien descansará el Espíritu de conocimiento y de temor del Señor y el que difundirá ese conocimiento del Señor por todo el país (Is 11,2.9; cf 33,6). Finalmente, es Isaías el que, a pesar de anunciar una gran tribulación, le asegura a Israel: "Tu maestro no se esconderá más, sino que tus ojos le verán" (Is 30,20).

El profeta Jeremías, por su parte, anuncia que en los últimos tiempos Dios establecerá con los hijos de Israel una nueva alianza, dentro de la cual escribirá su ley en su corazón, es decir, en lo que, según la Biblia, es el órgano mismo del conocimiento; en consecuencia, afirma: "No tendrán ya que instruirse mutuamente, diciéndose unos a otros: '¡Conoced al Señor!', pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor —dice el Señor—, porque perdonaré su crimen y no me acordaré más de sus pecados" (Jer 31,34). La enseñanza escatológica de Yhwh no consiste en la comunicación de nuevas doctrinas o preceptos, sino en una transformación del corazón, que hará al pueblo capaz de observar plenamente la ley de Dios. Este cambio del corazón es atribuido por Ezequiel a la obra del Espíritu (Ez 36,26-27), que aparece así como el maestro interior del pueblo. Por medio del Espíritu Yhwh desempeñará algún día directamente la función de pastor de Israel (Ez 34,11-16; cf Jer 23,3; 31,10).

En el Déutero-Isaías aparece la figura del siervo de Yhwh, que es enviado a llevar la enseñanza *(tôrah)* divina hasta las islas más lejanas (Is 42,4; cf 49,6); él puede hacerlo porque es el modelo perfecto del discípulo, que escucha y proclama incansablemente la palabra de Dios (Is 50,4). Su sufrimiento es presentado como un castigo (*mûsar*, corrección, disciplina) que nos da la paz (Is 53,5) y como un medio que le proporciona un conocimiento pleno (Is 53,11). De esta forma, el siervo se convierte en el mediador final del conocimiento de Dios. En efecto el profeta anuncia a Jerusalén: "Tus hijos serán todos *discípulos del Señor*" (Is 54,13).

En este contexto de anhelos y de esperanzas hay que leer igualmente aquellos textos sapienciales en los que la sabiduría de Dios aparece como una persona divina que guía la historia de la salvación (Sab 10,1-11) e instruye a los hombres en los senderos de Dios (Prov 8,1-11. 32-36; 9,1-6; cf Sab 7,21; 9,18), llegando de esta forma a identificarse con la ley (Si 24,1-22; Bar 4,1). En la sabiduría es Dios mismo el que se convierte en maestro de Israel, guiándolo a la observancia de su ley.

En conclusión, Yhwh se presenta en el AT no sólo como el salvador, sino también como el maestro de Israel, que instruye a su pueblo haciéndose conocer por medio de sus obras y de su ley y conduciéndolo por el camino de la fidelidad y de la obediencia. La enseñanza divina se lleva a cabo en la historia por medio de intermediarios, mientras que para los últimos tiempos se preanuncia una intervención directa de Yhwh en la intimidad de los corazones mediante el Espíritu y la sabiduría. Israel se presenta así como un pueblo de discípulos, aun cuando esta prerrogativa no alcanza su pleno cumplimiento hasta la llegada de los últimos tiempos.

III. LA ENSEÑANZA DE JESÚS Y DE LOS APÓSTOLES.

El conocimiento y el proceso mediante el cual se comunica este conocimiento siguen manteniendo en el NT las características de dinamicidad y de interpersonalidad que estos conceptos revisten en el AT. Pero hay ahora una importante novedad: todo el tema del conocimiento y de la enseñanza se centra ahora en la persona de Jesucristo, en el que se ve el cumplimiento de las promesas relativas a la intervención final de Dios como maestro de su pueblo.

1. La vida pública de Jesús.

No siempre le resulta fácil al historiador reconstruir con seguridad los momentos y los aspectos característicos de la carrera terrena de Jesús [/ Jesucristo]. Pero hay una cosa segura: Jesús se presentó a sus contemporáneos como un predicador itinerante, que anunciaba la venida del reino de Dios y enseñaba a las gentes sobre las exigencias de Dios en la hora última de la salvación (Mc 1,15).

a) *Jesús maestro.* Aunque no parece que Jesús asistiera a las escuelas rabínicas de la época, todos los evangelistas están de acuerdo en presentar a Jesús como un maestro. Efectivamente, a menudo lo encontramos dedicado a enseñar en lugares públicos (Mc 4,1), en las sinagogas (Mc 1,21; Jn 6,59) y en el templo (Mc 11,17; Mt 21,2; Jn 7,14). Sus palabras iluminadoras van tocando los problemas más acuciantes de su tiempo, como, por ejemplo, las prácticas religiosas, la familia, los preceptos morales, las relaciones con el poder político. Como método pedagógico, hace amplio uso de las parábolas, con las que abre incluso para las mentes más sencillas los misterios del reino de Dios (cf Mc 4,33).

Como los maestros de su tiempo, Jesús aparece desde el principio rodeado de discípulos (cf Mc 1,16-20; 2,13-14; 3,13-19) y no elude la confrontación y la discusión con los otros maestros, los escribas (cf Mc 3,22-23; 12,28-34). Los evangelios recuerdan en varias ocasiones que fue llamado *rabbi*, bien por sus discípulos (Mc 9,5; 11,21; 14,45), bien por otras personas (Mc 10,51), pero más a menudo traducen este título honorífico con el término griego *didáskalos*, maestro, que todos utilizan normalmente cuando se dirigen a él.

Mas por otra parte hemos de dar crédito a los evangelistas cuando afirman que la gente encontraba profundas diferencias entre Jesús y los escribas. Marcos observa que sus oyentes "se maravillaban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los maestros de la ley" (Mc 1,22; cf v. 27). Esta sensación de la gente común encuentra una confirmación en las palabras de los fariseos que le interrogan sobre el pago del tributo a los romanos: "Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa nada el qué dirán, porque no tienes respetos humanos y enseñas de verdad el camino de Dios" (Mc 12,14). De todos los pasajes del evangelio se deduce con claridad que la diferencia entre Jesús y los escribas consistía sobre todo en el hecho de que, mientras éstos transmitían las enseñanzas de los doctores que les habían precedido, Jesús anunciaba con autoridad propia la voluntad de Dios.

El origen de la autoridad de Jesús se explica en un pasaje que, a pesar de su claro sabor joaneo, presenta caracteres innegables de autenticidad: "Mi Padre me ha confiado todas las cosas; nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera manifestar" (Mt 11,27; cf Lc 10,22); es precisamente esta relación íntima con el Padre, expresada en los términos bíblicos del conocimiento, lo que garantiza el carácter sobrenatural de la enseñanza de Jesús. En la última cena, refiriéndose a las grandes profecías de la nueva alianza y del siervo de Yhwh (Lc 22,20 par; 1Cor 11,24-25), anuncia implícitamene que, me-

diante su muerte y mediante la memoria que de ella harán sus discípulos, el conocimiento personal y vivo de Dios se difundirá por todo el mundo.

b) *Los discípulos de Jesús.* Jesús, a pesar de tener discípulos como los demás escribas, se distinguía de éstos por la relación que mantenía con ellos. En efecto, mientras que los escribas reunían en torno a sí a los jóvenes que deseaban hacerse a su vez maestros, Jesús escoge él mismo a sus discípulos entre personas adultas y entregadas ya a una actividad profana (cf Mc 1,16-20; 2,13-14). Les pide una separación radical de la vida precedente y una adhesión total a él y a su mensaje (Mc 8,34; 10,17-21; Lc 9,57-62; cf Mt 8,18-22). Y los manda como representantes suyos a predicar y a echar los demonios (Mc 6,6-13; Mt 9,35-10,25; Lc 9,1-6; 10,1-16).

Los datos que nos ofrecen los evangelios llevan a la conclusión de que los discípulos de Jesús no eran, como los de los escribas, alumnos destinados a hacerse maestros y a transmitir las enseñanzas recibidas, sino más bien seguidores, enviados a anunciar con la palabra y con la vida, en nombre de Jesús, su mensaje. En su experiencia se repite y llega a su cumplimiento en toda su radicalidad y totalidad el camino de fe recorrido por Israel bajo la guía de Yhwh [/ Apóstol/discípulo].

2. La pedagogía de Jesús según los sinópticos. Los / evangelios sinópticos fueron escritos en una época posterior a la de los primeros testigos de la vida de Jesús. Por tanto, es comprensible que cada uno de los evangelistas, aunque utilizando un material ampliamente tradicional, presente la figura de Jesús maestro dentro de una perspectiva que le es propia y que le sugiere, aparte de su personal intuición de fe, la reflexión propia de la comunidad en que vive y actúa.

a) *Jesús, mesías escondido (/ Marcos).* La perspectiva dentro de la cual presenta el segundo evangelista la persona y la obra de Jesús es la del secreto mesiánico. Desde el principio se señala a Jesús como el Hijo de Dios, tanto por el evangelista (1,1), como por el Padre (1,11). Pero Jesús no hace valer esta dignidad; se limita a anunciar el reino de Dios (1,15), con gestos y palabras (1,14-8,26). Entretanto surge el interrogante sobre su identidad (1,27; 2,7; 4,41; 6,2). Pero Jesús no da ninguna respuesta; más aún, impide que el endemoniado hable (1,24-25.34; 3,12) y procura mantener ocultos sus milagros (1,44; 5,43; 7,36; 8,26).

El secreto llega a su cumbre cuando Pedro proclama a Jesús como mesías, y éste le ordena que no se lo diga a nadie (8,27-30). Desde ese momento Jesús abandona a la gente y se dedica a la instrucción de sus apóstoles, presentándose a ellos como el Hijo del hombre que tiene que sufrir, morir y resucitar (8,31; 9,31; 10,33-34). En este contexto, la voz del Padre lo proclama nuevamente como su Hijo querido (9,7). El secreto mesiánico sólo se rompe cuando Jesús, una vez reconocido como hijo de David por el ciego Bartimeo (10,47-48), hace su entrada mesiánica en Jerusalén (11,8-10) y proclama él mismo su dignidad mesiánica ante el sumo sacerdote (14,61-62) y ante Pilato (15,2). Por eso es crucificado; pero precisamente en el momento de su muerte es reconocido como Hijo de Dios por el centurión romano (15,39).

Esta presentación de Jesús como el mesías escondido que se revela en la cruz es fruto de una profunda reflexión sobre el método seguido por él en su enseñanza. En efecto, el evangelista desea subrayar que el reino de Dios y la verdadera identidad del que lo anuncia no se revelan tanto en sus prodigios y en sus palabras cuanto más bien en la única palabra de la cruz, de la que todo lo demás recibe luz y significado.

b) *El nuevo Moisés (/ Mateo).* A diferencia de Marcos, Mateo presenta a Jesús desde el principio como el mesías anunciado por los profetas (1,20-23), a quien corresponde la tarea de instruir a la humanidad sobre la voluntad última y definitiva de Dios (3,15). Éste es el motivo por el cual el primer evangelista subraya de forma particular la enseñanza de Jesús, condensándola en cinco grandes discursos, que constituyen algo así como el esqueleto de su obra (5,1-7,29; 9,37-11,1; 13,1-52; 18,1-35; 24,1-25,46).

Entre los discursos de Jesús ocupa un puesto especial el "sermón de la montaña" (5,1-7,29), en donde Jesús se presenta como el nuevo Moisés que promulga la nueva ley, en la que encuentra su cumplimiento la ley antigua (5,17-20); la nueva ley alcanza su síntesis más completa en el precepto del amor (7,12; cf 22,37-40). A diferencia de los escribas y fariseos, Jesús habla en nombre propio ("Sabéis que se dijo... Pero yo os digo...") y pone de relieve el carácter radical de la voluntad divina, pidiendo a sus discípulos que imiten a Dios mismo, haciéndose perfectos como él (5,21-48). En efecto, para entrar en el reino no basta con decir "Señor, Señor", sino que hay que escuchar la palabra de Jesús y ponerla en práctica (7,21-27).

Para Mateo los discípulos constituyen la verdadera familia de Jesús, en la que todos se comprometen a cumplir bajo su guía la voluntad del Padre (12,49-50); en su escuela es donde el discípulo aprende a ser perfecto como el Padre (19,21; cf 11,29). Así pues, el grupo de discípulos constituye ya en germen la Iglesia, depositaria y anunciadora del mensaje de Jesús, que es su único maestro (23,8-10); después de su desaparición, los discípulos deberán hacer nuevos discípulos (28,19), los cuales serán a su vez discípulos de Jesús y tendrán que aprender a observar todo lo que él ha ordenado (28,20).

c) *El profeta de los últimos tiempos (/ Lucas).* La enseñanza de Jesús es presentada por el tercer evangelista en clave eminentemente profética. A su regreso a Galilea después del bautismo de Juan, Jesús se presenta por primera vez en público como el profeta elegido por Dios y dotado del Espíritu para llevar la buena noticia a los pobres (4,16-27). La presencia de Espíritu, anunciado ya por los profetas como el maestro escatológico de Israel, acompaña y cualifica su anuncio (4,14.18; 10,21). El carácter autoritario y definitivo de su obra queda debidamente subrayado en la escena de la transfiguración: Moisés y Elías, los dos profetas esperados para los tiempos mesiánicos, han desaparecido ya cuando la voz del cielo anuncia: "Éste es mi Hijo, el elegido, escuchadlo" (9,33-35). Así pues, solamente Jesús es el profeta que anuncia de modo definitivo el reino de Dios.

También la muerte de Jesús es presentada en perspectiva profética: Jesús sale como profeta al encuentro del destino que le aguarda en Jerusalén (13,33.34). En el trasfondo está la experiencia del profeta siervo de Yhwh que Jesús tiene que recorrer hasta el fondo (cf 17,25). Aunque desanimados y desilusionados, los discípulos de Emaús no vacilan en recordar a Jesús como "un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo" (24,19); igualmente en cualidad de profeta Jesús explica las Escrituras, primero a ellos (24,25-27) y luego a los "once" (24,44-

45), enviándolos como testigos guiados por el Espíritu a predicar la conversión y el perdón de los pecados (24,47-49).

En el libro de los / Hechos de los Apóstoles Lucas muestra cómo la enseñanza de Jesús llega hasta los últimos confines del mundo por medio de los apóstoles y de Pablo (1,8; 28,31). Por eso se los presenta muchas veces en el acto de enseñar (2,42; 5,21.25.42; 13,14); pero su enseñanza no se hace en nombre propio, sino en nombre de Jesús (4,18), y tiene como contenido esencial su persona (13,12) y las cosas relacionadas con él (18,25; 28,31). La enseñanza de los apóstoles va a la par con su testimonio y con su predicación, guiada y sostenida continuamente por la presencia eficaz del Espíritu Santo (2,4; 4,8; 6,10; 8,29.39; 13,9).

Como efecto de la predicación de los apóstoles se desarrolla, según los Hechos, la comunidad primitiva, cuyos miembros son llamados "discípulos", no ciertamente de los apóstoles, sino de Jesús (cf 6,1.2.7; 9,1-26). Estos discípulos no son sino los "cristianos" (11,26), que prosiguen en el tiempo y en el espacio la comunidad de los primeros discípulos reunidos en torno a Jesús.

La presentación de la enseñanza de Jesús por parte de cada evangelista se refiere al papel representado en el AT por los diversos mediadores de la enseñanza dada por Dios a su pueblo. Está claro que en esta perspectiva el interés se desplaza insensiblemente del mensaje a la persona que lo transmite.

3. El conocimiento de Dios en el mensaje de / Pablo. El tema del conocimiento de Dios, más bien marginado en los sinópticos, vuelve a aparecer en Pablo bajo el impulso del choque-encuentro con el mundo griego. Frente a la exaltación de un conocimiento religioso de tipo intelectual, considerado como el medio más eficaz de conseguir la salvación, Pablo afirma con energía que el mundo, es decir, la humanidad no creyente, no ha conocido a Dios (1Cor 1,21; cf 2,8.11.14; Gál 4,8; Rom 1,28). No es que haya faltado cierto conocimiento intelectual tanto entre los paganos (Rom 1,19-21) como entre los judíos (2,18.20-21; cf 10,2-3); pero todos ellos no supieron alcanzar el conocimiento pleno que lleva consigo la glorificación y el agradecimiento (Rom 1,21-23).

Así pues, la salvación no tiene su origen en un conocimiento que el hombre alcance con sus fuerzas, sino en un acto de la misericordia de Dios, en el que se encuentra de forma plena la sabiduría y el conocimiento (Rom 11,33); en efecto, él fue el que primero conoció a los creyentes (1Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9; Rom 8,29). De este gesto salvífico de Dios es de donde se deriva para el hombre el verdadero conocimiento, que tiene como objeto a Dios (Gál 4,9; cf 1Cor 13,12). Este conocimiento, del que se deducen luego las opciones prácticas del creyente, tiene que seguir los mismos pasos que el amor (1Cor 13,2), puesto que sin él cualquier sabio corre el peligro de henchirse de orgullo (1Cor 8,1) y de escandalizar a los hermanos más débiles (1Cor 8,7.11). Finalmente, el conocimiento está destinado a realizarse plenamente sólo en el reino (1Cor 13,12).

El verdadero conocimiento se lo da Dios a los creyentes por medio de Cristo, que es la manifestación en la tierra de la sabiduría increada de Dios, para enseñar a los hombres sus caminos (1Cor 1,24.30). Él realiza esta tarea por medio del Espíritu (1Cor 2,10-16; cf 2Cor 3,3), que es el artífice de la nueva alianza anunciada por los profetas (2Cor 3,6). Por eso mismo, la ley antigua, que se ha convertido ya en letra muerta por causa del pecado, es sustituida por el Espíritu enviado por Cristo (2Cor 3,6; Rom 2,29; 7,6), con cuya obra interior va tomando forma la ley, es decir, la enseñanza de Cristo (Gál 6,2; cf Rom 3,27). Así pues, Pablo puede afirmar: "La ley del Espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte" (Rom 8,2), mostrando así que el Espíritu es el maestro interior del creyente, que lo guía en su camino hacia el Padre (cf Rom 5,5; 8,4-16; Gál 4,5-7).

El giro radical impreso por Cristo a la historia de la salvación hace que en adelante el conocimiento de Dios se identifique con la obediencia a Cristo (2Cor 10,5) y con su conocimiento: Dios ha hecho brillar en nuestros corazones "el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo" (2Cor 4,6) y difunde por medio de los apóstoles el perfume del conocimiento de Cristo en el mundo entero (2Cor 2,14). De esta forma el conocimiento de Cristo se convierte para Pablo en el bien supremo: va a la par con el amor y con la fe en él y supone la plena asimilación a su muerte y resurrección (Flp 3,8-11). En esta perspectiva se comprende que Pablo afirme haber sido adoctrinado por Cristo (Gál 1,12), pero sin aludir más que de pasada a la enseñanza que él mismo imparte (1Cor 4,17; 14,19), aun reconociendo la presencia en la comunidad de personas que tienen el encargo de enseñar (1Cor 12,28-29; 14,6.26; Rom 6,17; 12,7; Gál 6,6).

En conclusión, en la visión de Pablo el conocimiento de Dios es el resultado de un encuentro personal con Cristo, que mediante el Espíritu desempeña el papel de maestro escatológico del pueblo de Dios.

4. La enseñanza divina según / Juan. Los escritos joaneos, más aún que las cartas paulinas, utilizan el tema bíblico del conocimiento y de la enseñanza para dibujar la acción salvífica de Dios en Jesucristo; es éste un claro indicio de la presencia de tendencias gnósticas, en función de las cuales elabora su pensamiento el evangelista.

El término "conocer" lo utiliza Juan para describir la relación que une a Jesús tanto con el Padre como con los que le siguen: "Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas y ellas me conocen a mí, igual que mi Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre" (Jn 10,14-15). Respecto a su relación con el Padre, Jesús afirma: "Yo lo conozco, porque procedo de él y él me ha enviado" (7,29); "Lo conozco y guardo su palabra" (8,55). El conocimiento que el Padre tiene del Hijo significa, por tanto, elección y envío, mientras que el del Hijo significa fidelidad plena y obediencia total. Ésta se presenta como el resultado de una enseñanza: "Nada hago por mi cuenta, sino que digo lo que me enseñó el Padre (8,28). Está claro que la enseñanza del Padre no tiene nada de abstracto y de teórico, sino que es más bien el fruto de una íntima comunión de vida.

La finalidad por la que el Hijo ha venido al mundo es la de comunicar a los hombres la enseñanza que ha recibido del Padre: "Esta doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. El que quiera hacer la voluntad de Dios conocerá si mi doctrina es de Dios o si hablo por mi cuenta" (7,16-17). Tampoco aquí se trata de una enseñanza de tipo doctrinal, sino de la revelación de la relación única que une al Hijo con el Padre: "Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed en las obras, para que sepáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre" (10,37-38). Esta revelación, por otra parte, no se hace con palabras, sino mediante el don que Cristo hace de su vida por sus ovejas (10,15); en efecto, este don

no es más que la expresión, en términos humanos, del conocimiento que el Hijo tiene del Padre.

La enseñanza de Jesús provoca en los hombres la respuesta de la fe, que se define igualmente en términos de conocimiento: "Mis ovejas escuchan mi voz; yo las conozco y ellas me siguen" (10,27); "Nosotros creemos y sabemos que eres el santo de Dios" (6,69). Aceptando la enseñanza de Jesús los creyentes entran en una relación íntima de comunión con él y con el Padre: "Si os mantenéis firmes en mi doctrina, sois de veras discípulos míos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (8,31-32); "Si me habéis conocido a mí, conoceréis también a mi Padre. Y desde ahora lo conocéis y lo habéis visto" (14,7). Conocer al Padre significa para Juan creer en su amor y permanecer en él (1Jn 4,16), y tiene como consecuencia el compromiso pleno en la relación que él tiene con el Hijo: "Aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros" (Jn 14,20; cf 1Jn 4,15). En realidad, es el mismo Padre el que atrae a los hombres a Cristo para poder conducirlos hacia sí (Jn 6,65).

Para realizar plenamente su proyecto, el Padre manda a través de Cristo su Espíritu Santo: "El Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo y os recordará todo lo que os he dicho" (14,26); "Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará a la verdad completa. Pues no os hablará por su cuenta, sino que os dirá lo que ha oído y os anunciará las cosas venideras. Él me honrará a mí, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará" (16,13-14). Así pues, el Espíritu es, como para Pablo, el maestro que realiza en lo íntimo de los corazones el conocimiento escatológico de Dios que vino a traer Cristo.

En este contexto se comprende por qué el mundo, entendido como la humanidad pecadora, no conoció ni a Cristo (1,10), ni a Dios (17,25; cf 7,28; 1Jn 3,6), ni a los creyentes en Cristo (1Jn 3,1). Por el contrario, el que conoce a Dios y a su enviado, Jesucristo, tiene la vida eterna (Jn 17,2-3). A los discípulos, que han tenido la experiencia directa del "verbo de la vida", se les ha dado el encargo de anunciárselo a todos los hombres, para que éstos, entrando en comunión con ellos, puedan ser a su vez acogidos en la comunión del Padre y del Hijo (1Jn 1,1-4).

Como puede constatarse fácilmente, el tema del conocimiento y el tema paralelo de la enseñanza desempeñan una función central en los escritos joaneos. Si es verdad que esto pudo deberse a ciertos influjos gnósticos, hay que reconocer, sin embargo, que sus contenidos se derivan sustancialmente del AT. Para Juan está realmente claro que en la enseñanza de Jesús y en el envío del Espíritu se realiza plenamente, en armonía con las promesas de los profetas, aquel conocimiento profundo y vital que había comenzado a darse entre Dios y su pueblo en el contexto de la alianza.

5. Conocimiento y sana doctrina en las demás cartas del NT. El tema del conocimiento y de la enseñanza ocupa un lugar importante en las cartas a los / Efesios y a los / Colosenses, en las que se hace sentir un fuerte influjo de tipo sapiencial. En estas cartas aparece con insistencia el concepto de / "misterio", con el que se designa el plan salvífico de Dios, que había sido mantenido en secreto en el pasado y que ahora se ha revelado mediante Cristo y los apóstoles. Este misterio se identifica con el mismo Cristo, como cabeza y unificador de todo el universo (Ef 1,9-10; Col 1,27).

Por eso los cristianos están llamados a caminar hacia "el conocimiento pleno de todo y a descubrir el secreto de Dios, que es Cristo, en el que se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2,2-3). El conocimiento del misterio llega a coincidir prácticamente con el conocimiento de Dios (Ef 1,17; Col 1,10), de su gracia (Col 1,6) y de su voluntad (Col 1,9), con el conocimiento de Cristo (Ef 4,13) y de su amor (Ef 3,19) y, finalmente, con el conocimiento en sentido absoluto (Col 2,3; 3,10). De todo el contexto se deduce con claridad que no se trata de un conocimiento abstracto, sino de una relación vital, inspirada por el amor, que tiene como artífice al Espíritu (Ef 3,5).

El conocimiento del misterio se le confiere de manera especial al apóstol Pablo (Ef 3,2-4), que a su vez ha recibido la tarea específica de darlo a conocer a los gentiles (Ef 3,8-9). La instrucción recibida por los cristianos tiene como objeto la persona misma de Cristo y la verdad que hay en él (Ef 4,20-21). Este adoctrinamiento no ofrece un carácter simplemente teórico, sino que conduce a una praxis que distingue con claridad al cristiano de los paganos (Ef 4,17-20) y tiende a "presentar a todos los hombres perfectos en Jesucristo" (Col 1,28), consolidándolos en la fe (Col 2,7). Al verdadero conocimiento se oponen las doctrinas de los herejes (Ef 4,14; Col 2,22), a las que los cristianos tienen que sustraerse aceptando la guía no sólo de los apóstoles, sino de los que tienen en la Iglesia un carisma particular de enseñanza (Ef 4,11). También es un deber de los creyentes instruirse y aconsejarse mutuamente con toda sabiduría (Col 3,16).

En las cartas pastorales [/ Timoteo; / Tito] el conocimiento de Dios cede el puesto al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4; 4,3; 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1). Tampoco aquí se trata de un hecho puramente intelectual, sino de una opción de vida que abarca toda una serie de opciones y de decisiones prácticas. De forma paralela surge el concepto de doctrina (1Tim 6,1.3), que es la enseñanza del Señor (Tit 2,10), recibida a través de la tradición (Tit 1,9), de la que Pablo es depositario (2Tim 3,10). Se la llama buena o sana doctrina (1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), en contraste con las falsas doctrinas de los herejes (1Tim 4,1; Tit 1,11). La misión de enseñar la sana doctrina les corresponde ante todo a Pablo (1Tim 2,7; 2Tim 1,11) y a sus colaboradores (1Tim 4,11. 13.16; 6,2; 2Tim 4,2); éstos, por su parte, deben transmitir lo que han oído del apóstol a hombres capaces de enseñar también a los demás (2Tim 2,2); de manera especial son los "epíscopos" los que tienen que saber exhortar en la sana doctrina (Tit 1,9).

También en las otras cartas hay numerosas alusiones al tema del conocimiento que tiene por objeto a Dios (2Pe 1,2.3; Heb 8,11 en la cita de Jer 31,34), a Cristo (2Pe 1,3.8; 2,20; 3,18), el camino de la justicia (2Pe 2,21) y la verdad (Heb 10,26); a veces se habla también de conocimiento en sentido absoluto (1Pe 3,7; 2Pe 1,5-6). Sobre la enseñanza es interesante en la carta a los / Hebreos la alusión a la corrección de Dios (Heb 12,5-12) y, en la cita de Jer 31,31-34, la referencia a la instrucción que Dios da directamente a su pueblo (Heb 8,10-11). También en esta carta es fuerte la polémica contra la falsa doctrina de los herejes (cf Heb 13,9).

En conclusión, también en estas cartas sigue vivo el carácter dinámico e interpersonal tanto del conocimiento como de la enseñanza. Pero al mismo tiempo se afirma, en polémica contra las herejías nacientes, la tendencia a buscar la garantía de la fe en un conjunto de doctrinas de claro origen apostólico y transmitidas en la Iglesia por vía de tradición. Pero

incluso éstas no son tanto proposiciones dogmáticas cuanto más bien normas y orientaciones que se deben tener presentes en la vida.

IV. CONCLUSIÓN. En la cultura griega el conocimiento, y también por tanto la enseñanza, se concebían como procesos de carácter eminentemente intelectual. En el mundo bíblico, por el contrario, esos dos conceptos se emplean para expresar una relación entre personas, en la que se ven envueltas, además del entendimiento, todas las demás facultades humanas. Esto hace posible su utilización en el terreno religioso: el obrar de Dios en la historia se convierte entonces en expresión de un gran proyecto educativo, que tiene como objetivo la comunicación a Israel de un conocimiento que consiste esencialmente en la fidelidad a su Dios. Se comprende que en este contexto tanto la obra de Jesús como la del Espíritu pudieran entenderse espontáneamente como una enseñanza que tendía a comunicar vitalmente el conocimiento de Dios y de su voluntad salvífica.

Del estudio de los conceptos bíblicos de conocimiento y de enseñanza se derivan algunos importantes corolarios sobre la manera como ha de expresarse y comunicarse la verdad religiosa. Ante todo, hay que subrayar el hecho de que el verdadero maestro de los creyentes es Dios, el cual desarrolla su obra en sus corazones mediante la obra del Espíritu. De aquí se deduce que el libro de texto de la enseñanza religiosa tiene que ser fundamentalmente la Biblia, en cuanto narración de las obras salvíficas de Dios a través de las cuales Dios mismo se da a conocer al hombre. El estudio de la palabra de Dios contenida en la Escritura ha de realizarse, sin embargo, en una actitud de oración y de disponibilidad a la acción del Espíritu, del cual solamente puede venir la última comprensión del mensaje bíblico.

Hay que recordar además que las obras realizadas por Dios para la salvación de la humanidad no terminaron con la muerte de Jesús y del último de los apóstoles. En efecto, Dios sigue actuando en la Iglesia y en el mundo. Una auténtica enseñanza religiosa debe poner continuamente de manifiesto la obra actual de Dios, leyéndola e interpretándola a la luz de la palabra de Dios contenida en la Biblia.

Otro aspecto importante de la enseñanza religiosa es el papel que en ella ha de representar toda la comunidad. La relación de amor y de solidaridad que une a todos sus miembros es la expresión más completa, aunque provisional, de aquello a lo que tiende la actuación de Dios en el mundo. Está claro que en la comunidad existen personas dotadas de especiales carismas de enseñanza; pero si les falta la colaboración activa, mediante el ejemplo y el testimonio, de todos los demás miembros de la comunidad, su enseñanza se reducirá fácilmente a una mera comunicación de doctrinas y de explicaciones humanas.

Finalmente hay que recordar que la enseñanza religiosa tiene que caminar siempre a la par con la praxis conforme con el mensaje transmitido. Con esto no se quiere afirmar que la enseñanza religiosa no deba contener enunciados doctrinales, sino más bien que éstos se han de sacar y elaborar continuamente dentro de una praxis conforme con la actuación de Dios en el mundo y en la historia.

Estos principios, válidos para la enseñanza religiosa, pueden ofrecer puntos de reflexión también para cualquier otro tipo de enseñanza, que nunca tiene que realizarse fuera de relaciones interpersonales y sociales profundas, y que debe tener en cuenta continuamente la praxis y los objetivos por los que se comunican ciertas nociones.

BIBL.: AA.VV., *Conoscenza-esperienza; Dottrina-insegnamento*, en *DCBNT*, 343-365, 521-543; AA.VV., *Conocer; Enseñar*, en LÉON-DUFOUR X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 183-186, 279-283; BULTMANN R., *ginóskō*, etc., en *GLNT* II, 461-530; DODD C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; JAEGER W., *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, La Nuova Italia, Florencia 1974; ID, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México 1967; JENNI E., *lmd - Aprender*, en *DTMAT* I, 1191-1196; JEREMIAS J., *Teología del NT* I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1974; KNOCH O., *Uno il vostro maestro. Discepoli e seguaci nel NT*, Città Nuova, Roma 1968; LEMAIRE A., *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1981; LIEDKE G.-PETTERSEN C., *tōrā - Instrucción*, en *DTMAT* II, 1292-1306; MCKENZIE J.L., *Dizionario biblico*, Cittadella Editrice, Asís 1981[4]; RENGSTORF R.H., *didáskō*, etc, en *GLNT* II, 1093-1172; RENGSTORF R.H., *manthánō*, etc., en *GLNT* VI, 1053-1238; SAEBØ M., *ysar - Corregir, castigar*, en *DTMAT* I, 1016-1021; SCHLIER H., *El conocimiento de Dios en la correspondencia paulina*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, Fax, Madrid 1970, 429-454; SCHOTTROFF W., *Yd' - Conocer*, en *DTMAT* I, 942-967; RAD G. von, *Teología del AT* I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1978[4]; VAUX R. de, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985[3]; ZIMMERLI W., *La conoscenza di Dio nel libro di Ezechiele*, en *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT*, Jaca Book, Milán 1975, 45-107.

A. Sacchi

ESCRITURA

SUMARIO: I. *Canonicidad y canon de la Biblia:* 1. La Biblia como libro y como problema teológico: *a)* El canon y la canonicidad, *b)* El libro y los libros, *c)* El dogma del canon como acto de fe en la unidad de la Biblia, *d)* Tradición y canon; 2. Historia del canon bíblico: *a)* Periodización, *b)* El cuerpo de las Escrituras de Israel, *c)* Las Escrituras antiguas en la Iglesia de los orígenes, *d)* Las nuevas Escrituras cristianas, *e)* El discernimiento patrístico del canon, *f)* El debate moderno sobre el canon y la canonicidad; 3. El problema teológico actual: *a)* Valor de los criterios de canonicidad, *b)* Índole del juicio de canonicidad, *c)* Acerca del sentido del AT como Escritura cristiana, *d)* Canon y ecumenismo. II. *Inspiración:* 1. El problema; 2. El dato: *a)* El testimonio bíblico, *b)* La identificación moderna del tema y el dogma católico, *c)* La humanidad del libro sagrado y el carisma hagiográfico; 3. La interpretación teológica: *a)* La interpretación por esquemas conceptuales, *b)* La interpretación económica, *c)* Inspiración y revelación. III. *Texto:* 1. Los hechos; 2. Texto e inspiración. IV. *Verdad (inerrancia) de la Escritura:* 1. La inerrancia contra la sospecha de error; 2. La inerrancia como problema de verdad.

I. CANONICIDAD Y CANON DE LA BIBLIA. 1. LA BIBLIA COMO LIBRO Y COMO PROBLEMA TEOLÓGICO. a) *El canon y la canonicidad.* La entidad teológico-literaria que llamamos Biblia, tal como es reconocida en la Iglesia católica romana, consta de 73 escritos, que se distinguen en dos grupos mayores: AT (46) y NT (27). El número de los escritos recibidos en el / judaísmo es de 24. Se trata, obviamente, sólo de las Escrituras que llamamos nosotros AT, exceptuando siete libros (Tob, Jud, 1 y 2Mac, Sab, Si, Bar) y de algunas secciones de Est y Dan. El cómputo no resulta obvio a causa de algunas agrupaciones o, viceversa, subdivisiones de libros. El uso de las Iglesias protestantes coincide con el judío para el AT; con el de las otras confesiones cristianas para el NT.

El elenco de las Escrituras reconocidas (y, por metonimia, su conjunto, el libro) se llama canon, es decir, regla, norma. La lista es norma eclesiástica para la aceptación de las Escrituras; éstas a su vez son norma divina para la Iglesia y para su fe. De esta manera, canonicidad es ante todo la normatividad de la Biblia para la fe y para la Iglesia; derivada, y más formalistamente, la pertenencia de un escrito al canon bíblico.

b) *El libro y los libros.* Norma y elenco: por un lado, y ante todo, el

libro, la Biblia, es visto por la fe como realidad unitaria; pero desde el punto de vista de la estructura literaria, de la ubicación histórica y de los contenidos teológicos, se presenta vario, múltiple y desigual. "El libro" es a la vez *los libros (biblía,* de donde Biblia es un plural); por no hablar de que, dentro de gran parte de estos escritos, se replantea el problema de esta unidad completa. Así pues, el problema teológico del canon es, por un lado, el del reconocimiento de la canonicidad de los escritos, y por tanto de la determinación de su elenco; y, por otro, es el problema de la unidad de la Biblia dentro de la multiplicidad de las Escrituras. Él condiciona intrínsecamente la posibilidad misma de la Biblia de hacer de norma autorizada de nuestra fe. No podría ser norma sino de palabra, tanto si no fuese posible individuar qué escritos forman parte de ella como si por falta de toda lógica interna se convirtiese en un centón sin sentido y acaso contradictorio.

A los escritos bíblicos les une en primer lugar precisamente el mismo carácter formal de su canonicidad o autoridad canónica, que no se ha de entender sólo en el sentido positivo, y a la postre extrínseco e infundado, de un reconocimiento de orden eclesiástico. La Iglesia sabe que no puede decidir los términos de la Biblia y su autoridad libremente, sino que sólo puede reconocerlos sin duda y con seguridad. La canonicidad de la Biblia o, en otras palabras, su misma biblicidad es un hecho objetivo, que precede a nuestra fe, aunque está orientado a ella. Es por definición por este aspecto, en cuanto formal, por el que la Biblia es ella misma y una. Desde el punto de vista, por así decir, material, esta unidad de la Biblia toma cuerpo, sin embargo, en una tradición de fe, cuya compleja andadura histórica justamente ella, la Biblia, expresa. Si se prescinde de esta referencia a lo concreto, histórico y material, la formalidad canónica de los escritos bíblicos aparecería con el rostro desfigurado por el formalismo.

c) *El dogma del canon como acto de fe en la unidad de la Biblia.* La afirmación de la canonicidad de la Biblia significa entonces, en concreto, un acto de fe en la capacidad de este criterio formal de hacer de coágulo alrededor de la cual aquella historia, aquella tradición, con estos escritos que la expresan y que componen el canon bíblico, puede ser correctamente interpretada. Un acto de fe, en otros términos, en el hecho de que la Biblia es la palabra autorizada que interpreta con un juicio último y según Dios la historia de la tradición en la que ha nacido; más aún, nuestra misma historia en cuanto está en continuidad con aquélla. La Biblia dice el sentido que tienen según Dios la historia de Israel y la historia de Jesús, la historia de la Iglesia de los orígenes y, a partir de ahí, nuestra historia. En esta función y desde esta perspectiva, el dogma del canon desemboca en la capacidad de la multitud de palabras y testimonios bíblicos de ser una palabra y un testimonio.

La referencia a nuestra historia es necesaria. La Biblia no existe para sí misma, sino para nosotros. Si bien cada uno de los escritos que la componen ha tenido un origen determinado y destinatarios primitivos muy distintos de nosotros, por otro lado están abiertos a un empleo ulterior por parte nuestra; y, en particular, está orientada a ese empleo su colección, que los configura como canon. También la llamada a la fe en sentido estricto es necesaria. La Biblia no se presenta sólo como una hipótesis historiográfica y teológicamente plausible de interpretaciones de la tradición en que nació y en la que es leída, sino como su lectura auténtica y propiamente divina. Sólo así puede representar para la fe una norma en su género absoluta; esto es lo que se expresa con la doctrina de la inspiración [/ abajo, II].

d) *Tradición y canon.* Así pues, en relación con la tradición de los orígenes y con el momento actual, la oposición Biblia-tradición, que constituyó un capítulo mayor de la controversia entre catolicismo y protestantismo, aparece radicalmente insostenible. Si es insostenible una oposición (perspectiva tendencial clásica del protestantismo), por razones del todo análogas es insostenible una yuxtaposición (perspectiva tendencial clásica del catolicismo postridentino). El problema real (porque hay un problema real; difícilmente surgen y se perpetúan controversias de estas dimensiones sin un problema real) es el de establecer los términos de una relación en todo caso necesaria. La Biblia existe en la tradición, y no tendría sentido sino dentro de ella y con vistas a ella. También las tradiciones religiosas diversas de la hebreo-cristiana tienen sus libros sagrados. También las tradiciones de orden profano tienen con frecuencia textos fundamentales, que definen no solamente sus desarrollos accidentales, sino su identidad profunda (cf las constituciones de los Estados modernos). La tradición viva, no como alternativa a la Biblia, sino como historia del pueblo de los creyentes (cf DV 8), es el único lugar en el que la Biblia se puede conservar y es posible reproponer su palabra.

Pero la Biblia es afirmada como canónica no sólo por la tradición y en la tradición, sino también para la tradición de la / fe. Esto significa que la tradición da testimonio de la Biblia como norma que la trasciende. El juicio con el que se enuncia la canonicidad de la Biblia y se identifica el canon expresa la índole no inmanentista de la fe y de la tradición de la fe. El juicio sobre la canonicidad y sobre el canon es momento intrínseco de la autoconciencia del pueblo de Dios precisamente como pueblo que pertenece a Dios y no a sí mismo. Por eso el desarrollo de la conciencia de la fe respecto al canon, en el AT y en el NT, forma parte de modo decisivo del desarrollo de la conciencia de la alianza en el pueblo de la antigua y de la nueva alianza, desarrollo estimulado por la / revelación de Dios antes que por la meditación de los creyentes, la cual en todo caso no es autónoma. En cuanto a la Iglesia posapostólica, se debe compartir la afirmación de Cullmann, según la cual la posición del canon por parte de la Iglesia es un acto de humildad. Sin embargo, desde un punto de vista católico no se puede aceptar que esta humildad ofrezca el rostro dialéctico de la negación del valor de la tradición en oposición a la sola Escritura. Por el contrario, la tradición, al reconocer el canon bíblico (la Biblia como canon), al paso que afirma la autenticidad de su fe, confiesa la necesidad de la Biblia para el mantenimiento de esta fidelidad. En qué términos se ha de pensar esta necesidad de la Biblia y qué consecuencias se derivan de ahí para la / hermenéutica bíblica, es precisamente la pregunta que es justo y fructuoso que se haga la reflexión teológica.

Para responder a esta pregunta no ayudan sólo los términos abstractos en los cuales enuncian la teología y el dogma eclesiástico la índole *sagrada y canónica* (concilio Tridentino: *DS* 1504; Vaticano I: *DS* 3006; 3029) de la Biblia. Testimonio significativo e importante de la fe respecto a la Biblia es la praxis de la Iglesia y de la misma teología. Se comprueba el retorno, constante en el curso de los siglos, a las Escrituras como punto de referencia autorizada y auten-

tificadora para la predicación y la oración, litúrgica e individual; para la reflexión teológica, para la orientación espiritual, para el discernimiento y las reformas eclesiales. En la misma Biblia encontramos enunciado este panorama de funciones: "Pues toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, dispuesto a hacer siempre el bien" (2Tim 3,16-17; cf 2Pe 1,19; Qo 12,11). Y el Vaticano II dicta: "(La Iglesia), juntamente con la sagrada tradición, las ha tenido siempre (las Escrituras), y las sigue teniendo, como regla suprema de su fe... Así pues, es menester que toda la predicación eclesiástica, así como la religión cristiana misma, se nutra y rija por la Sagrada Escritura" (DV 21). "La sagrada teología estriba, como en fundamento perenne, en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada tradición, y en ella se robustece firmísimamente y constantemente se rejuvenece... Con la misma palabra de la Escritura se nutre saludablemente, y santamente se vigoriza también el ministerio de la palabra, es decir, la predicación pastoral, la catequesis y toda la instrucción cristiana, en que la homilía es menester que tenga lugar preeminente" (DV 24).

2. HISTORIA DEL CANON BÍBLICO. El canon bíblico nació en una tradición de fe, o en todo caso en el plexo histórico de una pluralidad de tradiciones. Al final (y ciertamente ya durante su desarrollo, a pesar de las dispersiones y las tensiones) se las comprendió como historia única; y a esta comprensión unitaria se debe la posibilidad de entender la Biblia como canon. Para la comprensión teológica del canon de la Biblia no podemos referirnos simplemente a un concepto abstracto de historicidad, sino que debemos considerar la historia concreta de aquella irrepetible gesta que originó la Biblia. Por eso la historia del canon tiene un interés teológico no accidental.

a) *Periodización.* Una periodización mayor de esta historia, ligada a las estructuras teológicas más características del canon mismo, debe prever tres tiempos, que en alguna medida se entrelazan. Ante todo el tiempo del AT y del surgir del canon veterotestamentario dentro de la(s) tradición(es) de Israel. Luego el tiempo de Jesús y de la Iglesia de los orígenes, ya sea en cuanto interpreta el AT releyendo su sentido, su estructura, su canon, ya en cuanto genera el NT. Es un tiempo bajo el signo de lo definitivo, conforme al carácter escatológico de la figura de Jesús, y por ello, en relación con el canon, tiene carácter esencialmente conclusivo. El tercer tiempo, que le sigue, es por tanto tiempo de reflexión teológica sobre el canon como dato autorizado ya cerrado, sobre el sentido y sobre la responsabilidad del cual queda, sin embargo, mucho que meditar y comprender.

b) *El cuerpo de las Escrituras de Israel.* La historia del canon de las Escrituras de Israel se presenta a la vez como la historia de su colección en un cuerpo de escritos y como la historia de la conciencia de su autoridad. Esta conciencia es de fe, según se ha dicho, y por tanto implica revelación. La historia de la conciencia de la fe nos ayuda, aquí en particular, a comprender los caminos del proceso revelador que supone, y que no se nos notifica independientemente si no es con pequeñas referencias. La historia de la conciencia de la autoridad de las Escrituras no supone completada su colección, en el sentido en el que luego nos preguntaremos. Es más, los dos procesos se

entrelazan y mutuamente se condicionan hasta formar una única historia. En efecto, la fe en la autoridad de estos textos precede y causa no sólo su colección, sino con frecuencia también su misma redacción; y ello es tanto más cierto cuanto más ésta supone formas textuales, escritas u orales, ya precedentemente compaginadas (fuentes), ya autorizadas por la tradición de la fe, de las cuales deriva luego el documento literario definitivo y canónico.

Así la autoridad de los escritos está ligada a la autoridad de su contenido y de su forma de proponerse a la fe de Israel: los textos legales como ley de Dios, los textos históricos como memorial para la fe del pueblo de las intervenciones de Dios en los orígenes y a lo largo de la historia de la alianza, los textos proféticos como interpretación divina de la historia, los litúrgicos como lenguaje tipo de la oración de la fe, y así sucesivamente para los sapienciales, apocalípticos, edificantes, etc. La historia del reconocimiento de los escritos sagrados y fundantes, es decir, canónicos, viene a coincidir así con la historia de la conciencia teológica del pueblo de Dios, con sus desarrollos y sus involuciones, con sus maduraciones y sus crisis, con su continuidad y sus periodizaciones, con la referencia memorial a los acontecimientos instituyentes y la proyección escatológica hacia el futuro de Dios diversamente prefigurado.

En esta historia van tomando forma un primer grupo de Escrituras *(tôrah),* libro de la alianza y de la ley como fundamento del pueblo; un segundo grupo (profetas, anteriores y posteriores), libro de la interpretación de la historia de Israel a la luz de la alianza gracias a la conservación del don en él de la palabra de Dios; un tercer grupo más heterogéneo ("escritos"), libro de los desarrollos que extienden el mensaje de la ley y de los profetas en direcciones varias, podríamos decir, como son varios los caminos de la vida en los cuales tiende a expresarse la fe.

El primer cuerpo de escritos se cierra y hace canónico después del destierro; el segundo es conocido en su forma definitiva en tiempo del Sirácida (principios del siglo II a.C.). El nieto del Sirácida, que traduce al griego la obra (finales del siglo II a.C.), conoce ya una tercera serie de escritos; pero en el judaísmo no se pronunció una palabra definitiva sobre este tercer cuerpo más que hacia finales del siglo I d.C. En tiempo de Jesús, que la fe cristiana confiesa tiempo final, escatológico, el canon de las Escrituras de Israel está, pues, definido en gran parte, pero no sancionado en sus últimos particulares. Se ha hablado de formas diversas de canon (más amplio, alejandrino; más reducido, palestinense) en el judaísmo del tiempo alrededor de Jesús. Probablemente es más correcto no hablar de cánones diversos, sino más bien de usos parcialmente no idénticos, no elevados aún a la definitiva rigidez canónica en ninguna de las áreas del judaísmo.

c) *Las Escrituras antiguas en la Iglesia de los orígenes.* El tiempo de los orígenes cristianos (Jesús, Iglesia apostólica) comprende para la historia de la Biblia la adopción cristiana del cuerpo de los libros sagrados de Israel y la formación del NT. Las Escrituras de Israel son releídas por Jesús y a la luz del misterio de Jesús como Escrituras que encuentran en él su cumplimiento. En este sentido se las puede aceptar como Escrituras cristianas, y no sólo recordadas como palabra de Dios para el pueblo de Israel. Así se convierten en "AT" (la fórmula, referida a las Escrituras, en 2Cor 3,14). Su estructura normativa es compaginada, y casi invertida; polarizada ahora definitivamente en

Cristo, y no en la *tôrah,* lo cual no deja de plantear problemas interpretativos de amplio relieve, ya que su estructura histórico-literaria no puede menos de seguir siendo la veterotestamentaria. En los orígenes de este fenómeno está el modo mismo de aceptar Jesús sinceramente las Escrituras de Israel y su autoridad, aunque afirmando la autoridad de su propia persona como más originaria que ellas y como clave para la inteligencia de su verdad última.

También la determinación del canon del AT debe haberse producido en este horizonte. Una aceptación material del canon judío no hubiera sido posible para aquella franja todavía indeterminada que éste presentaba en tiempos de Jesús. El criterio decisivo —más aún que el de la aceptación y el uso personal de Jesús— parece haber sido el del cumplimiento de las Escrituras en él, es decir, el hecho de haber sido aceptadas y reclamadas por la Iglesia de los orígenes con vistas al anuncio del misterio de Cristo. Esta recepción y este uso no parecen haber sido determinados, para las partes aún no estabilizadas en el canon de las Escrituras judías, a partir de una verificación analítica de cada uno de los escritos y de su cumplimiento en Jesús. Es presumible, en cambio, que en un primer tiempo se usaran las Escrituras para el anuncio evangélico como un todo, sin afán particular de determinar los criterios de canonicidad y reconocimiento; y que a todo esto, medido por el uso más general de las Iglesias de los orígenes y no por el de las escuelas y las sinagogas judías, se refiriera la Iglesia conforme se le fue planteando más explícitamente el problema del canon.

d) *Las nuevas Escrituras cristianas.* Dentro del anuncio apostólico del misterio de Cristo y como momento suyo, nace además el NT. Los escritos que lo componen, surgidos en y de las tradiciones de las Iglesias a través de itinerarios más rápidos, pero no menos complejos que los que habían dado origen al AT, van compaginándose en una colección de cartas paulinas (conocida ya de 2Pe, aunque no sabemos si en la forma actual) y en un grupo de cuatro escritos pertenecientes al nuevo género "evangelio" (a finales del siglo II la cuaterna es ya tan compacta que se puede alegorizar sobre el número), y en otros escritos, entre ellos He, ligado al cuerpo de los evangelios por razones literarias e histórico-teológicas, y otros que se pueden situar diversamente.

El proceso de canonización de los escritos neotestamentarios, análogamente a lo que había ocurrido para el AT, supuso discernimiento entre escritos genuinos y menos genuinos o incluso extraviados. El criterio de este discernimiento fue la memoria de Jesús transmitida auténticamente en las Iglesias, mientras que a su vez los escritos canónicos fueron reconocidos en las Iglesias como la garantía objetiva de la autenticidad de la tradición y de la fe. Las Iglesias no conocieron nunca un canon sólo neotestamentario, sino que colocaron los nuevos escritos junto a las Escrituras de Israel, que se habían cumplido en Cristo, como coesenciales, unos y otras a su modo, para el anuncio del evangelio de Jesús, para la apología, para la liturgia, para la catequesis y para la edificación. Precisamente en torno a la cuestión de la relación entre AT y NT, así como entre las respectivas Escrituras, se abre el tercer momento de la historia de la fe respecto al canon y a la canonicidad de la Biblia.

e) *El discernimiento patrístico del canon.* El debate eclesiástico y teológico sobre el canon y la canonicidad de la Biblia ya conclusa y confiada a la tradición posapostólica se puede dividir en tres grandes momentos: el patrístico, de la controversia marcionita a principios del siglo V; el momento de Lutero y de la definición tridentina del canon; el debate hermenéutico moderno y contemporáneo.

El hereje Marción (mitad del siglo II) no reconocía el AT (alianza y libros), que atribuía a un Dios malvado, opuesto al del NT. También en el NT mantenía un canon especial (el "evangelio": Lc, más el "apóstol": 10 cartas paulinas, todo ello depurado de las citas veterotestamentarias). Ante esta postura, las Iglesias formalizaron su propia recepción de las Escrituras de los dos testamentos, y al menos desde entonces tuvieron un canon oficial. Para el AT no era una novedad la configuración en un canon; para el NT es difícil ir más allá de la conjetura a propósito del grado de explicitación del canon y de sus extremos en los tiempos que precedieron a la controversia suscitada por Marción.

Acerca de los confines del canon, tanto del AT como del NT, todavía hay incertidumbres entre los padres sustancialmente hasta el siglo V (esporádicas las referencias sucesivas). Se refieren éstas a aquellos escritos del AT que el judaísmo no admite, y también, por razones diversas, a siete escritos del NT (Heb, Sant, 2Pe, 2Jn, 3Jn, Jud, Ap). Entre tanto, se aclaró definitivamente el rechazo de los apócrifos. La concordia sobre el canon se fue formando finalmente alrededor de un complejo criterio de apostolicidad de las Escrituras. Al sentido de este criterio en relación con el AT se ha hecho ya referencia; la reflexión teológica sobre él es muy compleja, y el testimonio patrístico no formal. Para el NT apostolicidad implicaba, en un nexo difícil de analizar, origen apostólico de los documentos, autoridad apostólica de su entrega a las Iglesias, fidelidad de su contenido a la doctrina de los apóstoles.

Basándose en el primer aspecto se suscitaron ya en la época patrística problemas de autenticidad literaria, en particular sobre la paternidad paulina de Heb (que, por lo demás, Heb no exige en rigor) y juanista de Ap. Por lo demás, la literatura apócrifa se apoyaba en general precisamente en la atribución de los escritos a figuras apostólicas o en todo caso de la primera generación cristiana. Para comprender el problema hemos de estar atentos a no abordarlo partiendo de una concepción moderna de la figura del autor y de la paternidad literaria. El uso, que para nosotros es en todo caso inadmisible, de la pseudoepigrafía (atribución ficticia), en la mentalidad antigua se juzgaba con criterios más elásticos y polivalentes. No es que se admitiera cualquier pseudoepigrafía; pero se estimaba apropiada la atribución a un jefe de escuela autorizado (incluso lejano) de escritos producidos dentro de la tradición que era heredera legítima suya. De ahí ya en el AT la paternidad mosaica de toda la ley, la davídica en general de los salmos, la salomónica de muchos escritos sapienciales. Si se prescinde de buena parte de las cartas paulinas, puede que no haya escrito en el NT que escape a una hipótesis más o menos fundada de pseudoepigrafía. Por lo demás, la atribución de algunos escritos es tradicional, es decir, que proviene de testimonios externos y no del escrito mismo (todos los evangelios, p.ej.).

Hay que notar que los padres, al valorar los escritos del NT con el metro de la apostolicidad, no consideran extensible ilimitadamente este derecho a servirse del nombre de los apóstoles. No dudan que ellos mismos son herederos legítimos de la tradición apostólica (en general son obispos, entre otras cosas); sin em-

bargo, saben que pertenecen a una época que no está ya en condiciones de producir Escrituras. De este modo llegamos al segundo aspecto de la apostolicidad de los escritos neotestamentarios: son considerados testigos de los orígenes, y como tales son recibidos. Así ya el fragmento de Muratori (finales del siglo II) excluye del canon bíblico al *Pastor* de Hermas, aunque lo reconoce como bueno y edificante, por ser escrito reciente. Se inicia así (al menos por lo que sabemos) la distinción entre documentos bíblicos y documentos buenos de la tradición cristiana sucesiva; para la formación del canon es casi tan necesaria como la distinción entre escritos conformes o disconformes respecto a la tradición de la fe.

También este tercer criterio, o sea la ortodoxia, se usó en la era patrística, sobre todo para rechazar las obras de grupos heréticos que se atribuían origen y autoridad apostólicos (apócrifos). Este género de valoración supone en la tradición de las Iglesias y en los obispos de los siglos II-V una fuerte conciencia y seguridad de su capacidad de permanecer fieles (por un don del Espíritu) a la doctrina de los apóstoles; hasta el punto de que es legítimo preguntarse qué garantía, apoyo y norma encuentra (y sobre todo busca) en los escritos una tradición ya tan segura de sí que se considera capaz de discernir los mismos escritos basándose en el contenido. En realidad, esta descripción del reconocimiento del canon por parte de los padres y de las Iglesias parece simplificadora. Un primado sin más de las Iglesias y de su magisterio respecto a los escritos neotestamentarios no existió jamás; y la tan repetida fórmula agustiniana "ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" expresa sólo en su carácter paradójico la mitad (y no la más importante) de la actitud de la tradición. El discernimiento de la canonicidad de los escritos neotestamentarios por parte de la comunión de las Iglesias en los primeros siglos fue un hecho progresivo; y el reconocimiento o rechazo, también con el metro de la ortodoxia, de los escritos más controvertidos se verificó por la acción de las Iglesias firmemente referidas a los escritos de más serena apostolicidad y formados y regulados continuamente por ellos. Aunque no es fácil indicar la medida del fenómeno, ciertamente la coherencia interna fue un factor importante de la creciente clarificación del canon.

f) *El debate moderno sobre el canon y la canonicidad.* La problematización del canon tradicional a principios de la época moderna por parte de Lutero ha estado presidida por la cuestión de la pureza del evangelio, es decir, por la capacidad de las Escrituras de comunicar ("urgere") a Cristo como única palabra de salvación de Dios para nosotros. Al asumir como criterio de canonicidad —evidentemente según su propia comprensión— la doctrina de la justificación por la sola fe, en la cual veía expresada la confesión de Cristo como único salvador y la negación de cualquier presunción de autosalvación, Lutero marginaba como de menor valor a Sant, Jud, Heb, Ap. En cambio, para el AT siguió el canon judío.

Frente a esta problematización, lo mismo que frente a críticas suscitadas por Erasmo atendiendo a razones de orden literario sobre la canonicidad de Mc 16,9-20; Lc 22,43-44; Jn 7,53-8,11, el concilio de Trento (sesión IV, 8-4-1546, *DS* 1501ss) definió el canon de los escritos bíblicos, dando su lista y ordenando admitirlos "íntegramente, con todas sus partes, como es costumbre leerlos en la Iglesia católica y se encuentran en la vieja edición latina Vulgata". Por su parte, la llamada "ortodoxia protestante" (filón doctrinal y dogmático de la teología protestante más antigua, cuyo máximo representante fue J. Gerhard; fórmulas confesionales; uso de las Iglesias), abandonando el evangelismo de Lutero, se afirmó más bien en una posición biblista, volviendo al canon neotestamentario de los 27 escritos y permaneciendo para el AT en las posiciones más estrictas del canon judío.

La teología católica, empeñada en defender el dogma tridentino y la integridad del canon, ha insistido durante mucho tiempo en la idéntica autoridad de todos los escritos bíblicos, y en particular de los protocanónicos y deuterocanónicos. La distinción de escuela entre escritos protocanónicos y deuterocanónicos se debe a las elaboraciones escolásticas del siglo XVI. Se llama protocanónicos a aquellos escritos cuya canonicidad es históricamente indiscutible (prescindiendo del asunto marcionita); deuterocanónicos son aquellos escritos y fragmentos del AT y del NT cuya pertenencia al canon, como se ha ido recordando, fue objeto de disputa. La afirmación de la identidad canónica de todas las Escrituras es válida y necesaria en la medida en que, como hacía la teología católica postridentina, se adopta un concepto formal de canonicidad y nos colocamos en el punto de vista de la índole divina de la autoridad de la Biblia. En cambio, en la medida en que se atiende específicamente a la mediación humana (lingüística) de esa autoridad, reconociendo el alcance del contenido y no sólo el formal de la canonicidad de la Biblia, el problema del valor idéntico de todos los escritos debe abrirse de nuevo. No se trata de desenterrar la cuestión marcionita ni de reiniciar el debate antiguo sobre los deuterocanónicos. Se trata más bien de renovar en conjunto los términos de la cuestión, poniendo de manifiesto su significado propio, que es hermenéutico (la canonicidad como premisa que caracteriza la relación entre la Biblia y la fe del que la lee) y subordinando, como es jerárquicamente justo, la afirmación del canon a la de la canonicidad de la que recibe sentido. También esto es tradicional.

El Vaticano II se ha hecho eco de ambas direcciones de la tradición, en particular reconociendo los escritos del AT como verdadera palabra de Dios, que tiene para nosotros valor perenne (DV 14), aunque "contengan también cosas imperfectas y temporales" (DV 15) y encuentren "su completo significado en el NT" (DV 16). En cuanto al NT, en él "la palabra de Dios... se presenta de modo eminente" (DV 17). Y, en especial, "a nadie se le oculta que, entre todas las Escrituras, aun del Nuevo Testamento, descuellan con razón los evangelios" (DV 18).

La reflexión teológica más reciente tiene una prehistoria justamente en la exhortación luterana a ir más allá del texto de la Escritura para captar aquello a lo que se refiere; pues la Escritura es canónica no por afirmarse a sí misma como libro, sino con vistas a la palabra de la que es mediadora. En este sentido, como se ha dicho, esa reflexión (directamente sobre la canonicidad, y sólo en oblicuo sobre el canon) tiene un carácter precisamente hermenéutico. Ha asumido diversas formas según el modo en que se ha concebido nuestra relación con el contenido de la Escritura. Así la concepción pietista de la fe ha llevado a interpretar la canonicidad de la Escritura según el criterio de lo edificante. En cambio, la teología iluminista ha dado la preferencia a la universalidad de la religión natural o, por otro camino, a la genuinidad histórico-crítica de la documentación. La teología dialéctica ha interpretado el problema de Lutero en

sentido existencialista hasta la separación bultmaniana entre el NT como fuente de acceso crítico al Jesús de la historia y como palabra que me interpela a la decisión por Dios en el Cristo de la fe. Más complejas y articuladas son las posiciones bultmanianas (Kümmel, Käsemann, Aland, Marxsen, Ebeling...).

Con referencia precisa a la cuestión del canon, esta teología se ha presentado a menudo como problema del "canon dentro del canon" (en sentido evidenciativo-verificativo o en sentido selectivo), o como cuestión de articulación y de articulación interna del canon con vistas a la elaboración eventual de una / teología bíblica. En cambio, no ha conducido (después de Lutero) a ninguna tentativa de modificación real del canon recibida en las Iglesias. Por su parte, la teología católica, mantenida por el dogma tridentino al abrigo de cuestiones sobre la extensión del canon, ha dejado también las cuestiones relativas a la canonicidad más bien en la sombra. Ha preferido seguir proponiendo también la tradición, junto a la reflexión sobre la Biblia misma (y a veces en contraposición polémica con ella) como criterio de reconocimiento del canon y la comprensión correcta y profunda de su contenido y de su autoridad. En este sentido cf DV 8: "Por la misma tradición conoce la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados, y las mismas letras sagradas son en ella entendidas más a fondo y se tornan constantemente eficaces".

3. El problema teológico actual. El problema teológico actual respecto al canon bíblico se podría plantear así: ¿Qué sentido tienen hoy los criterios de canonicidad usados por las Iglesias de los primeros siglos? ¿Qué itinerarios teológicos y hermenéuticos nos sugieren? La distancia de la época de los orígenes (en el sentido de contigüidad menos inmediata), el hecho de la prescripción tradicional sancionada por el dogma tridentino (pero también, en la práctica, por el uso de las Iglesias acatólicas), la teología de la revelación, madurada después de la época iluminista, la dimensión ecuménica en lugar de controversista asumida por el debate son otros tantos factores que inducen a esperar que las preguntas indicadas no sean ociosas.

a) *Valor de los criterios de canonicidad.* El criterio de la originalidad literaria puede proporcionar una importante dinámica de la transmisión de la revelación y garantizarle justamente a través del documento bíblico una eficacia perenne. El anuncio del evangelio, ahora y ya en los comienzos, en la predicación oral y en la palabra escrita, por un lado es absolutamente adecuado para despertar la fe (cf Jn 20,29); por otro, es irreductiblemente diverso de la experiencia originaria del encuentro de Jesús por parte de los primeros testimonios, a partir de la cual en la Iglesia se hace memoria del Señor (cf Lc 1,1-4; 1Jn 1,1-3). La Escritura, y en particular el NT, al permitir a través de la forma del documento escrito acceder a una formulación de primera mano de esta experiencia, ofrecería no tanto la más profunda o completa o útil o interesante formulación de la fe cuanto aquélla con la que es necesario que se enfrente toda formulación que no quiera sustituir por arbitrio e invención la objetividad y el carácter definitivo de la palabra que Dios nos ha dicho en Jesucristo.

La elaboración teológica de esta indicación requiere ante todo una apología apropiada de lo que a este propósito nos supone más problema a nosotros, a saber: del método pseudoepigráfico. Esta reflexión debería unir una investigación histórico-teológica sobre los hechos y sobre los

textos que tenga en cuenta puntualmente los recientes resultados de los métodos histórico-formal, histórico-tradicional, histórico-redaccional, con una profundización filosófico-antropológica sobre la experiencia de fe, su traducción lingüística y los temas conexos. Ya en este punto se debería tener en cuenta la diferenciada concepción de la autoridad apostólica y de la apostolicidad que presentan las tradiciones neotestamentarias, lo cual es tanto más necesario cuando se las confronta con estas indicaciones que se derivan del empleo de los otros parámetros de apostolicidad usados por los antiguos.

El parámetro jurídico-cronológico, según el cual son apostólicos los escritos de la época de los apóstoles y están garantizados por su autoridad, evidencia y desarrolla, justamente en virtud de su índole positivista, el carácter no manipulable de la revelación mediata de las Escrituras. Para que el resultado de esta perspectiva no sea solamente negativo, es decir, que no se reduzca a un distanciamiento de lo que no es la revelación (valor en todo caso también precioso) sin ayudar a delinear lo que es, quizá la teología fundamental debería afanarse sobre todo en el examen y en la aplicación a este tema de las relaciones entre historia y misterio, entre memoria y tradición.

Difícilmente se podrán recorrer estos caminos sin evocar precisamente el parámetro recordado en primer lugar y el que apela al contenido apostólico de los escritos del NT. A través de esta consideración del contenido, el criterio de la apostolicidad tiende a transformarse en el de la evangelicidad en sus diversos matices (doctrina evangélica, energía evangelizadora...). De ese modo se evidencia la relatividad del documento en relación con lo que está destinado a comunicar; y así la teología se ve forzada a considerar como un hecho unitario, y a comprender justamente como tal, el discernimiento de la identidad de la Escritura y el discernimiento de la identidad de Jesús.

b) *Índole del juicio de canonicidad.* No parece posible un juicio definitivo,que se adueñe en una síntesis teológica de los términos objetivos de lo que estos y, eventualmente, otros parámetros expresan. La síntesis surge dentro del acto hermenéutico, en el cual hay que habérselas realmente con la Biblia; y, por tanto, sólo puede ser objetivada limitadamente y a condición de adoptar justamente la praxis hermenéutica concreta como punto de partida correcto. Esta índole limitada y esta corrección de enfoque hay que reconocerlas especialmente a la definición *tridentina del canon. Pues ella toma* como punto de referencia la praxis más que milenaria de la Iglesia y la fotografía en el perfil limitado y preciso de la enumeración de los escritos canónicos. Como en todo problema teológico, el hecho de que los resultados de la reflexión tengan siempre carácter no exhaustivo no significa, en definitiva, que estén privados de verdad y que no puedan manifestar un progreso en la inteligencia del misterio; justamente es lo contrario.

c) *Acerca del sentido del AT como Escritura cristiana.* En particular, un análisis que aspirara a ser más completo no podría descuidar lo que aquí simplemente se ha apuntado, a saber: la más que difícil problemática de la elaboración teológica de la apostolicidad del AT. Sus libros, "integralmente asumidos en la predicación evangélica", justamente así para la fe cristiana "adquieren y manifiestan su completo significado" (DV 16). También a este propósito es punto de partida prácticamente obligado la tradición hermenéutica de

las Iglesias. Reinterpretando la tradición alegórica que se afirmó a partir de Orígenes y purificándola no sólo de las ingenuidades técnicas de la exégesis patrística y medieval, sino sobre todo de la concepción a pesar de todo insuficientemente histórica de la verdad de las Escrituras común en la teología del pasado, debería ser posible integrar de modo teológicamente correcto y fecundo la concepción formalista, y por tanto gris y sin relieve, del canon y de la canonicidad heredada, en lo que se refiere a la relación AT-NT, de la teología de la controversia antimarcionita.

d) *Canon y ecumenismo.* Finalmente, no habrá que desestimar la valencia ecuménica de este interrogarse, integrando y problematizando cada uno de los parámetros a partir de los otros (evidentemente, sobre el fondo de los datos de la historia). No es difícil reducir emblemáticamente, al menos en principio y con el justo sentido de los obligados matices historiográficos, las posiciones sobre el sentido de la Biblia mantenidas por las grandes confesiones de Occidente y por las grandes escuelas teológicas contemporáneas (iluminista-liberal, existencialista-dialéctica...) a los principales parámetros de la apostolicidad, o al menos al modo de relacionarlas entre sí. La forma (pacífica, dialéctica, relativista, sincretista, escatológica...) y los términos concretos de toda síntesis teológica respecto a la canonicidad y al canon de las Escrituras son contemporáneamente ya por sí mismos una propuesta metodológica y de contenido para el ecumenismo. Corresponden a otras tantas maneras de concebir la comunión eclesial, y los caminos para desarrollarla y, donde sea necesario, corregirla.

Por este camino, en particular, se ha movido E. Käsemann, sosteniendo que las rupturas eclesiales no podrían sanarse a partir del canon, y que por tanto el NT no es plataforma suficiente para el camino ecuménico, como muchos sostienen, puesto que él mismo es intrínseca y necesariamente conflictivo. Una propuesta ecuménica católica inspirada deberá afirmar, en cambio, posibilidades reales de comunión eclesial ya en el cauce de la historia, y correspondientemente posibilidades de síntesis en el plano de la teología bíblica. Por eso mismo, aunque consciente de los límites inevitables de cualquier proyecto, se empeñará en formular hipótesis de itinerario en esta dirección.

II. INSPIRACIÓN. 1. EL PROBLEMA. Por "inspiración" de la Biblia, y con las expresiones sustancialmente equivalentes, de las cuales la más tradicional es aquella por la cual se confiesa que la Biblia es "palabra de Dios", la fe y la teología indican el fundamento de la canonicidad de la Escritura en la trascendencia del misterio de Dios. Esta relación de la Biblia con el misterio se puede contemplar de diversas maneras. La más usual es la que señala a Dios como origen trascendente de las Escrituras. Por lo demás, no hay que excluir que el mismo concepto de inspiración valga para indicar útilmente también la presencia actual del misterio en la palabra de la Escritura y la transparencia de la Escritura en relación al misterio. Es además trascendente la finalidad de las Escrituras; ellas ofrecen "la sabiduría que conduce a la salvación por medio de la fe en Jesucristo" (2Tim 3,15) y sostienen en el itinerario de la esperanza (cf Rom 15,4); son, pues, instrumento para la adhesión a Dios que se nos ofrece como salvación.

En virtud de la inspiración, referidas inmediatamente a Dios, son *sagradas* las Escrituras. Sacralidad y canonicidad de las Escrituras son inseparables, porque la autoridad que les viene de Dios las hace normativas y necesarias, es decir, justamente lo que se entiende al señalarlas como canónicas. Pero no podrían reivindicar semejante autoridad sobre la Iglesia y sobre la fe (virtud teológica que tiene como objeto precisamente a Dios) sino en virtud de una inmediatez al misterio, que es justamente lo que se expresa con la doctrina de la inspiración.

También se puede decir que la doctrina de la inspiración se refiere a la Biblia en sí, y la de la canonicidad a la Biblia en relación a nosotros. Pero menos oportunamente; sobre todo si la consideración de la Biblia en sí da a entender que se puede pensar sensatamente la Biblia por sí misma. En cambio, carecería del todo de sentido prescindir de su ser *propter nos,* pues Dios ciertamente no da origen a un libro *suyo* para satisfacer exigencias expresivas propias. La observación, sobre cuya aparente evidencia se podrían hacer observaciones sutiles, en conjunto no debe parecer superflua. La reflexión teológica sobre la inspiración de la Biblia ha sido a veces realmente víctima de abstracciones, precisamente por haber considerado el misterio divino de la Escritura desenganchado de su referencia intrínseca a aquel diálogo de la salvación en el que está inserta y para el cual ha sido pensada.

2. EL DATO. a) *El testimonio bíblico.* Una reflexión sobre la palabra de Dios escrita se encuentra sólo anunciada en el AT. La formación de un canon, o al menos de sus partes bien definidas, precede a la explicitación del sentido teológico de los escritos de Israel. Mas no sería correcto esperar que ya desde el principio, mientras que los documentos bíblicos y su cuerpo estaban aún tomando formas, la doctrina de la inspiración surgiese en los términos y según los interrogantes explícitos de la teología posbíblica. El tema de la palabra de Dios, relacionado con la experiencia del Dios que habla, ha iluminado ciertamente la recepción de las Escrituras de Israel bastante antes de que se pensase en interrogarse sobre el sentido preciso de la forma escrita de esta palabra. Así la palabra de la *tôrah,* por ejemplo, fue venerada y amada ante todo en su realidad complexiva de ley-sabiduría-palabra y escrito. Algo análogo puede decirse del tema del Espíritu de Dios, cuya acción por medio de los profetas y de los sabios de Israel (y luego de los apóstoles y de los discípulos de la era apostólica) fue reconocida en los documentos provenientes de ellos y de sus escuelas antes de que se sintiese la necesidad de formular explícitamente la pregunta acerca de los escritos en cuanto tales.

El paso, en términos generales de historia de la cultura, de una tradición preferentemente oral y consuetudinaria a otra en la que el escrito habría desempeñado un papel decisivo, debe haber constituido el fondo apropiado para la aparición de la cuestión teológica acerca de la índole sagrada de las Escrituras. Éstas se convirtieron en instrumento normal de memoria de los acontecimientos originarios por los cuales fueron generadas la antigua y luego la nueva alianza, y en los que encontraron (y la segunda sigue encontrando) su propio sostén y su orientación. Para la doctrina católica, que rechaza la exclusividad del principio "sola Scriptura", esta función no se entiende como alternativa a la tradición viva, que es una forma más vasta y que, en conjunto, comprende también la Biblia, la sola forma adecuada de la *memoria* de la alianza.

Si no debemos esperar del AT una doctrina formal sobre el tema de la inspiración, hay que observar, sin embargo, que los temas de la expe-

riencia de la antigua alianza ayudan a leer los textos más recientes y más explícitos sobre la Escritura y su índole sagrada, principalmente el de 2Pe 1,20-21 y el de 2Tim 3,15-16. 2Pe se refiere a la *graphé* como lugar de palabra profética auténtica. En el origen de esta palabra profética (de ella se habla formalmente, no de la *graphé* en cuanto documento) está la iniciativa no del hombre, sino del Espíritu Santo; de tal modo que ella es palabra de parte de Dios. Los mismos temas (Dios, el Espíritu) se encuentran en 2Tim en el adjetivo *theópneustos,* "inspirado por Dios", atribuido a (o predicado de) "toda Escritura". El sentido del adjetivo, que se hizo luego técnico, ha de establecerse, pues, a partir del tema del Espíritu que viene de Dios, o por medio del cual obra Dios. Ha de entenderse también a partir del contenido, cuyas grandes directrices teológicas son el esfuerzo por ser fieles a la doctrina (esto también en 2Pe), la "salvación por medio de la fe en Jesucristo" (v. 15), la "preparación" del "hombre de Dios" para el ministerio eclesiástico, que no carecerá de pruebas. Otro tema fundamental emerge del contexto del pasaje de 2Pe, y es el de la espera de la "estrella matutina" (manifiestamente Cristo), hasta cuya aparición nos es preciosa la palabra profética de la Escritura "como lámpara que luce en lugar tenebroso" (v. 19).

Se trata en ambos textos directamente de las Escrituras veterotestamentarias, pero a las cuales se compara esencial, y aun primariamente, la doctrina y el testimonio apostólico (también esto en ambos contextos). Se nos encamina, pues, a poder hablar de inspiración para el cuerpo entero de las Escrituras cristianas, AT y NT, pues estas anotaciones sobre la índole sagrada de las Escrituras se formulan, en efecto, en un momento en que su canon comienza a aparecer articulado en sus dos grandes secciones. 1Tim 5,18 cita, en efecto, a Lc 10,7 como "Escritura" (y la unidad interna del cuerpo de las pastorales es sólida), mientras que la misma 2Pe no vacila en comparar las cartas paulinas con las "otras Escrituras" (3,16).

Así pues, en conjunto el cuadro teológico ofrecido por los dos textos presenta indicios significativos para la comprensión de la Biblia precisamente como palabra de Dios escrita. La ausencia de Cristo, a la cual hay que ser fieles y que es esperado, hace preciosa la referencia precisamente al documento. Por su parte, el tema pneumatológico, mientras que es realmente apto para dar relieve a la eficacia de la palabra de la Escritura y a su finalidad de salvación, en una teología neotestamentaria no puede separarse precisamente de la memoria, de la confesión en la fe y de la espera de Jesucristo. El Espíritu Santo (2Pe 1,21) captado en el origen de las Escrituras proféticas no es distinto de aquel cuya efusión está en el origen de la Iglesia y de su testimonio de fe; es el Espíritu del cual declarará el símbolo de Constantinopla que "ha hablado por medio de los profetas", confesando así la continuidad de AT y de NT.

b) *La identificación moderna del tema y el dogma católico.* El problema de la relación entre carácter sagrado de la palabra y carácter sagrado de la Escritura (en términos más técnicos: entre revelación e inspiración) es en realidad un problema moderno. Estudiando el pensamiento de santo Tomás al respecto, la teología neoescolástica no ha descubierto más que las cuestiones sobre la profecía *(S. Th.,* II-II, qq. 171-174). Para que se planteara el problema era necesario pasar por la crisis de desconfianza en el lenguaje propia de la teología nominalista, y la correspondiente posición dramática del problema hermenéutico con Lutero, y por el biblicismo de la teología de la ortodoxia protestante. En la teología católica la distinción entre revelación e inspiración, y consiguientemente la interrogación sobre ésta como tema separado, surgió con L. Lessio y el debate sobre sus tesis (1587-1588). El contexto era el de la problemática conocimiento natural-conocimiento sobrenatural. Y en su tiempo, precisamente en nombre del conocimiento racional, en la teología iluminista no se podrá dejar de preguntar qué sentido tiene, y si tiene sentido, considerar la Biblia algo más y diverso de un libro como todos los otros.

Este contexto permite comprender por qué, a diferencia del concilio de Trento, que tenía sólo el problema del canon bíblico, el concilio Vaticano I, celebrado después de la crisis de la confianza en la Biblia surgida con el iluminismo, tuvo el más radical de la inspiración. Al reprobar dos teorías quizá no entre las más importantes, y al aceptar positivamente las formulaciones más tradicionales de la fe, el concilio enseña que los libros del AT y del NT "la Iglesia los considera sagrados y canónicos no porque, compuestos por sola obra humana, hayan sido luego aprobados por su propia autoridad; y tampoco solamente porque contienen la revelación sin error; sino porque, compuestos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales (es decir, como sagrados y canónicos, *n.d.r.)* han sido consignados a la Iglesia" *(DS* 3006).

Además de reiterar la enseñanza dogmática del Vaticano I, el Vaticano II se servirá también de la otra fórmula más clásica, puntualizando de este modo la unidad diferenciada de Escritura y tradición: "La Sagrada Escritura es palabra de Dios...; la sagrada tradición transmite íntegramente la palabra de Dios" (DV 9). La afirmación de que la Escritura es realmente "palabra de Dios" no impide que el concilio no confunda revelación e inspiración: la doctrina sobre la Sagrada Escritura y su inspiración está ubicada, en efecto, dentro del discurso sobre la transmisión de la divina revelación. En cuanto al misterio del origen divino y humano de la Escritura, el Vaticano II, haciéndose eco también de la enseñanza de los papas del último siglo, insiste en el respeto que ha tenido Dios hacia los autores humanos, que son "verdaderos autores" (DV 11). Así manifiesta la Biblia la divina "condescendencia": "Y es así que las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres" (DV 13).

c) *La humanidad del libro sagrado y el carisma hagiográfico.* Justamente a propósito de la cuestión de la verdadera y plena humanidad de la Escritura han versado los capítulos más significativos de la historia de la doctrina de la inspiración; y no es extraño, ya que precisamente la correcta relación con lo humano nos señala lo correcto de la imagen teológica del Dios que está en el origen de la Biblia y del origen de la Biblia de Dios. Es una dinámica necesaria de todo conocimiento de Dios. En particular, es teológicamente necesario que no se imagine a Dios como concurrente del hombre, sino como al que lo acoge y lo salva; la afirmación de la verdadera y plena humanidad de la Biblia y la precisión de sus términos pretenden expresar en definitiva esto.

Los principales capítulos en los que esta clarificación se ha desarrollado hasta hoy son tres: el de la plena intencionalidad humana, el de la cul-

turalidad y de la historicidad de la obra de los autores sagrados. La primera precisión se opone a una concepción estática o de alguna forma pasiva de los autores inspirados; la segunda a una suerte de "naturalidad universal" de su palabra; la tercera impone que se comprenda todo escrito bíblico como situado en la cronología, en la sociología y en cualquier otra coordinada histórica, de modo que se siga lo puntualmente que la escucha de la palabra de la Biblia entraña el esfuerzo hermenéutico por salvar la distancia entre el texto y el lector.

Esta serie de precisiones que ha ido poco a poco exigiendo el esfuerzo de inteligencia de la Biblia y de su misterio le permite a la doctrina de la inspiración hacer justicia al origen y fisonomía reales del libro sagrado. En particular, el concepto de hagiógrafo (autor sagrado, inspirado), fundamental para la reflexión teológica sobre la inspiración, se ha de entender hoy a la luz de las más recientes adquisiciones de la ciencia bíblica. Sabemos, en efecto, que sólo raramente las páginas de la Escritura tuvieron en su origen un autor que las escribiese del modo como suelen escribir los autores modernos. En grandísima parte, los escritos bíblicos tienen tras de sí una compleja elaboración de tradiciones orales y escritas, de relecturas, recomprensiones, retoques y otras actividades redaccionales; y no en último término, la actividad de quien, al introducir los escritos en un cuerpo más vasto (canon), hizo realmente evolucionar, si no el significado verbal, el sentido del conjunto y su mensaje para nosotros [/ Pentateuco; / Palabra; / Revelación].

La Escritura nace, pues, en el pueblo de Dios y en su tradición; y la inspiración es don que se ha de entender en el marco de la acción del Espíritu que plasmó la tradición de Israel y de la Iglesia de los orígenes en lo concreto de la alianza, antigua primero y luego nueva. En esta tradición del pueblo de Dios y de su fe, la inspiración es carisma que invade en diversa medida y según modalidades diversas a todos los que de algún modo contribuyeron intrínsecamente a dar origen a la Biblia. Desde este punto de vista, el carisma de la inspiración presenta una fenomenología que está lejos de ser uniforme. La reflexión neoescolástica ha realizado complejos análisis a propósito de la psicología de los autores inspirados; estos esfuerzos, aunque presentan la debida diligencia para que en nada el origen de la Biblia parezca sustraído al influjo del Espíritu que mueve e ilumina, resultan en conjunto abstractos. El primado en la reflexión debe atribuirse no a este o a aquel personaje (autor, redactor, etc.), sino al documento; él es el que está inspirado, y los que lo engendraron estuvieron inspirados en la medida en que contribuyeron a su constitución. El primado, si queremos ser precisos, se le ha de reconocer a la Biblia en su fisonomía definitiva, es decir, a todo el conjunto del canon, compuesto de AT y NT; por lo que hay que dar la razón a N. Lohfink cuando afirma que el último autor inspirado del AT fue la Iglesia apostólica, que lo adoptó en su predicación del misterio de Jesucristo.

Por lo demás, es también evidente la abstracción subyacente a este modo de entender la inspiración y al endurecer este primado del documento (por otra parte, no sabremos realmente pensar esta o cualquiera otra realidad sino abstrayendo, porque tal es la condición de nuestro humano pensar). Si la actividad de las varias personas que están en el origen de la Biblia, en su formalidad de actividad que origina la Biblia bajo el influjo de la inspiración, es actividad pasajera, no hay motivo para creer que no esté insertada en general de modo coherente en el devenir personal y eclesial de estas mismas personas. Definido en referencia a la Escritura inspirada que llega a nosotros y a la cual se refiere nuestra fe, el carisma de la inspiración aparece desgajado de manera presumiblemente más bien artificial de la que en conjunto debe haber sido la obra del Espíritu en y a través de estos creyentes, en su comunidad, en el cauce de las tradiciones del pueblo de Dios. La artificiosidad, inevitable, expresa nuestro punto de perspectiva, histórico y teológico, desde el cual consideramos *a posteriori* aquel documento realmente inconfundible en su misterio y en su función, que es la Sagrada Escritura. Pero nada obliga a considerar que en principio el Espíritu haya dado el carisma que llamamos inspiración de manera arbitraria. Por eso no podemos estimarnos libres de buscar la lógica de este don en la historia de la salvación, por las mismas razones por las que no podemos contentarnos con aceptar el canon bíblico como un dato meramente positivo, sino que debemos afrontar el problema teológico de su sentido articulado y de su criteriología. No se trata, en el fondo, de dos problemas diversos, sino de dos modos de enunciar el mismo problema.

3. La interpretación teológica. Diversas son las vías tradicionales a lo largo de las cuales se ha intentado la interpretación teológica de la relación de inspiración entre Dios y el hagiógrafo con vistas al libro sagrado. Cada una es digna de atención y de reflexión, ya sea en conexión con la actual identificación de la figura del hagiógrafo, según se ha dicho, ya sea en sí misma. Podemos catalogar estas vías en dos grandes grupos: las vías de la interpretación por esquemas conceptuales según diversas analogías y las vías de la interpretación económica, y en concreto trinitaria, histórica y salvífica.

a) *La interpretación por esquemas conceptuales.* Las principales imágenes ofrecidas por la patrística para la inteligencia del misterio de la inspiración son las de la *dictatio*, del autor y de la autoridad, y del instrumento *(órganon). Cada una a su* modo experimenta un proceso de rigidez en la elaboración escolástica. Pierden en este proceso un poco de la fluidez y del carácter aproximativo del antropomorfismo, pero también un poco de su rica capacidad evocadora. Adquieren rigor, y con ello la capacidad de prestarse a una profundización agudamente crítica en el dato; pero también una rigidez que las hace menos disponibles para servir, según la analogía, a las vías del misterio.

Dictare es un decir intenso: el hombre dice la palabra de la Escritura; Dios la *dictat*. La Escritura es palabra autorizada, nítida, profunda, sugestiva; todo esto se expresa en la imagen de la *dictatio*. Destinatario de esta *dictatio* es en primera instancia el hagiógrafo; pero a través de él lo es también todo creyente. El entumecimiento de la *dictatio* en "dictado verbal" (Báñez, 1584) expresa incisivamente la sacralidad puntual del documento en su realidad textual, lo cual es de suyo pertinente. Pero pierde muchos matices respecto a la palabra como misterio de comunicación en favor de este único aspecto. Hace que retroceda la atención del lector, resolviéndolo casi todo en una relación entre Dios, el hagiógrafo y el texto. Y necesita precisiones no indiferentes, por un lado para que no se conciba al hagiógrafo como una especie de copista pasivo, y por otro para que no se desenfoque en una sacralidad indiscriminada aquella relación intrínseca que vige en todo escrito entre el tenor verbal del texto,

su contenido, su dinámica comunicativa, etc. Pues el carácter sagrado del texto bíblico no lo hace fin en sí mismo (sería un absurdo), sino que es característica que le compete dentro de su existir como forma de la comunicación divina.

La confesión de Dios como autor de las Escrituras, que, como se ha visto, hace suya también el texto dogmático del Vaticano I, en un sentido más general indica sólo su origen divino, que las cubre con una "autoridad" divina (en los múltiples matices de que es capaz este término polivalente que deriva justamente de "autor"). Además, el uso de la imagen con referencia a la Escritura es derivado; más originario en teología es su uso con referencia a la economía de la salvación, de la cual la Escritura es expresión particularmente significativa y auténtica. Dios es autor de los escritos del AT y del NT en cuanto que, más en la raíz, es el único autor (como decía la antigua fórmula antimarcionita, antidualista) de la antigua y de la nueva alianza. Así pues, los escritos bíblicos son fruto de iniciativa divina, de divina autoridad. Tratándose de libros, era del todo sencillo entender el concepto de autor en términos estrictamente literarios (Franzelin, 1870ss; y más aún la teología neoescolástica dependiente de la encíclica *Providentissimus Deus),* indicando así que Dios es origen próximo, y no sólo remoto, de la Biblia. Autor en sentido literario no sería, por ejemplo, el que simplemente sugiriese la idea o alentase su composición, financiase la edición o acogiese un libro con aplauso. Y Dios, respecto a la Biblia, ciertamente no es sólo eso. Pero cuando se presta atención a la complejidad del fenómeno literario Biblia y al hecho de que su comunicación no es simplemente aseverativa, no se puede dejar de notar que no se puede pensar a Dios en primera persona como sujeto del dudar, del implorar, del interrogar, del imprecar de los hagiógrafos y de sus textos, como puede serlo de afirmar doctrinal o narrativamente. Y ello sugiere que no se han de descuidar los matices de los que la imagen es desde siempre realmente capaz.

La imagen del instrumento indica directamente no la relación de Dios con el libro o con el lector, sino la del hagiógrafo con Dios. De él evidencia diversos matices según el modo de entender la imagen (órgano respecto al cuerpo, pluma para el escritor, instrumento musical, son las principales declinaciones patrísticas del tema). Su endurecimiento neoescolástico en los términos de causalidad eficiente instrumental ha servido para puntualizar aspectos significativos de la actividad inspiradora de Dios: doble causalidad genuina respecto al libro, dependencia total del hagiógrafo, y también del libro, de Dios, respecto del obrar propio de cada una de las causas, divina y humana, y consiguiente posibilidad de identificar en la Biblia signos respectivamente de su origen de Dios y de su plena verdad humana, etc. Los límites de la elaboración conceptual de la imagen del instrumento en términos de causalidad eficiente instrumental son debidos a la inadecuación del concepto de causalidad eficiente para definir en general la comunicación interpersonal a través de la palabra. La Biblia corre el riesgo de ser considerada como un producto de Dios y del hombre, y no como una palabra; pero un producto es extrínseco respecto a su causalidad eficiente, mientras que en la palabra se expresa, y se comunica, la persona misma que habla. En cambio, más o menos nítidamente, esto no escapaba al uso patrístico de la imagen. Y no se trata de un matiz de poca monta: la Biblia es palabra de salvación precisamente porque a través de ella se hace memoria de la alianza, y Dios personalmente nos interpela. Además, apelar a la causalidad eficiente es rígidamente solidario de una concepción de la salvación (y, por tanto, de la misma Biblia), en la cual se entiende a Dios como si obrara propiamente según la unidad de la naturaleza y no según la trinidad de las personas. Pero esto, sobre el fondo de los caminos abiertos por la más reciente teología de la gracia (y, por otra parte, más en consonancia con el dato bíblico y patrístico), crea dificultades, sobre todo con vistas a la interpretación de la imagen *princeps* de la *inspiración* (que evoca el misterio del Espíritu) y de la de la *palabra de Dios* (que evoca el misterio del Verbo y de su encarnación).

b) *La interpretación económica.* Fundamentación trinitaria y comprensión dentro de las coordinadas de la historia de la salvación son los caminos más prometedores para una lectura actual, "económica", de la índole sagrada de la Escritura. El dato bíblico, arriba rápidamente recogido, no deja de sugerir indicaciones en esta dirección. En primer lugar es necesario dar evidencia a la índole alusiva, imaginativa, no cartesiana, del concepto mismo de inspiración; por el hecho de haberse convertido en la sigla técnica para indicar lo sagrado de la Biblia no se le priva de su lógica nativa, que es la de remitir a una acción misteriosa particular del Espíritu Santo y un *soplo* por parte de Dios. También la indicación de la Escritura como palabra de Dios remite al misterio del *Lógos.* Todo esto se ha de comprender dentro de las líneas básicas de la historia de la salvación.

El Espíritu que presidió la encarnación del *Lógos* y que ungió a Jesús para su misión, hace ahora memoria de Jesús en la Iglesia y mantiene despierta su espera; y ha suscitado y anima de continuo este especialísimo instrumento de la memoria y de la espera de Jesús que es la palabra de la Escritura. Así la Escritura es palabra de Dios en referencia a Jesús y como eco suyo; por lo demás, no podría ser de otra manera. Es palabra de Dios "como en un espejo, en imagen" (1Cor 13,12), porque tal es hoy la condición de toda palabra que se nos ha dado para que la aceptemos en la fe. Pero es realmente eficaz para la salvación, como nos lo recuerda 2Tim 3,15-17. El Espíritu también en ella, e incluso en ella de modo particular, se revela como don y bendición suprema de Dios.

Por lo demás, no se puede eludir, en esta perspectiva tan iluminadora, el interrogante teológico acerca de la singularidad y originalidad de la Escritura. Puesto que sin el Espíritu Santo ni siquiera se podría decir "Jesús es Señor" (1Cor 12,3), toda palabra que evangeliza el misterio de Jesús suscitando la fe y llamando a la esperanza está dicha en el Espíritu. ¿En qué consiste, pues, el carácter inconfundiblemente específico de la Biblia, por el cual es palabra de Dios y está inspirada por él?; ¿qué es la índole específica que la doctrina de la inspiración justamente se esfuerza por diversos caminos en enunciar? La renovación profunda del planteamiento de la problemática nos deja ante este interrogante desguarnecidos de soluciones teológicas ya acreditadas. Repetir simplemente la teología de la *dictatio,* del autor, del instrumento no sería decir cosas falsas, pero significaría dar respuestas que no atinan con la pregunta.

Parece más bien necesario permanecer fieles a los caminos de la historia de salvación y al carácter central que en ella tiene el misterio de Jesús. Puesto que el Espíritu, al suscitar la Biblia como animando toda predicación del evangelio, no nos da una palabra de Dios ulterior o alternativa respecto a Jesús (¡sería monstruoso!),

sino totalmente relativa a él y al servicio de su misterio, no deberemos buscar un significado teológico independiente del misterio de la inspiración, distinto de esta relación de la Escritura a Jesucristo. La singularidad de su índole inspirada no será otra cosa, como se decía desde el principio, que el fundamento de la necesidad y normatividad (canonicidad) de la Escritura para la memoria de Jesús y para la fe en él. Toda buena explicación teológica de la inspiración debería dar cuenta ante todo de esta relación, es decir, de esta función memorial, en la cual está esencialmente incluida la relectura del AT como profecía de Jesucristo.

c) *Inspiración y revelación.* La DV deja abierto precisamente en este punto el problema teológico de la inspiración de la Escritura. A la ubicación de la doctrina acerca de la Escritura en el contexto de la transmisión de la divina revelación no corresponde, en efecto, una elaboración particular del tema; más bien (cosa muy comprensible en un documento conciliar) se reiteran, no sin oportunos retoques, los desarrollos doctrinales de los documentos papales del último siglo, recibidos ya sustancialmente por la teología de los manuales. Pero a partir de la ubicación de la Biblia en el contexto de la transmisión de la revelación, el problema de definir la Biblia en relación con Jesús se plantea como problema de definir la Biblia en relación con la revelación. Pues la DV enseña precisamente que Jesús es la plenitud de la revelación. A partir de Lessio, según se ha dicho, la relación inspiración-revelación no se puede pensar en términos de identidad sustancial.

El problema propiamente es éste: ¿qué sentido tiene que la Biblia sea palabra de Dios como transmisión de una palabra más originaria, si bien siendo ella tan originaria que se la debe llamar precisamente palabra de Dios? Parece necesario responder pensando la inspiración de la Escritura como componente del momento mismo originario de la revelación, aunque teniendo en cuenta el hecho de que la Biblia es documento, es decir, forma escrita para que se transmita la revelación. Si la tradición eclesiástica pertenece a la transmisión de la revelación y no a la misma revelación, la Escritura, en cambio, pertenece indisolublemente a ambos momentos. Justamente este su modo de ser dentro de un proceso (la historia de la salvación) que está sostenido y animado por el Espíritu desde el principio al fin caracteriza su inspiración. De suyo, si bien se mira, el problema es el de cómo está Dios en el origen del libro, pero con estas precisiones: que el libro no es pensado como entidad literaria de suyo consistente, sino como expresión y documentación de aquel acontecimiento personal e histórico que es la revelación; y que Dios no es identificado como causalidad eficiente absoluta, sino como el Dios que se ha revelado: en concreto, como el Padre que envía el Espíritu para hacer memoria de su Verbo Jesucristo.

Como documento, pues, la Biblia pertenece a la transmisión de la revelación y trasciende los tiempos; pero es momento intrínseco del expresarse originario sin el cual la revelación no sería real. Pues el lenguaje humano no es envoltorio casual de la revelación; en ella Dios se dirige a nosotros precisamente asumiendo las formas de nuestro modo de expresarnos. Entre esas formas, la verbal, reproducible en el documento escrito, aunque no la única, tiene una función explicitadora decisiva e insustituible. Así pues, la palabra, hablada y escrita, es momento esencial del ser, y no sólo de la sucesiva reformulación de la revelación; pero ésta no puede reducirse a palabra verbal.

Frecuentemente, la palabra que ha confluido en la Escritura es la primera enunciación del momento de la historia de la revelación que se expresa en aquella determinada página; otras veces es reenunciado de una revelación ya aclarada en sí misma, ya formulada. También en este segundo caso el paso de una formulación a otra, por hipótesis más apta para la transmisión canónica, o la misma reiteración redaccional de una formulación ya estabilizada, no pueden dejar de suponer una clarificación, una precisión, una selección de sentido, guiadas por el carisma inspirativo. En el primer caso más claramente aún, el carisma inspirador interviene activamente en el progreso de la revelación originaria.

Una comprensión teológicamente satisfactoria de la inspiración no puede, pues, prescindir de una comprensión correspondientemente atenta de la revelación. La concepción de la revelación divina como comunicación en forma conceptual y aseverativa de verdades perennes llevaba casi inevitablemente a la teología de la inspiración a fluctuar entre pensarla como notificación de nuevas verdades o como simple impulso a transmitir por escrito verdades precedentemente reveladas. Pero si la revelación, como enseña la DV, ocurre en *una historia por medio de "palabras* y acontecimientos intrínsecamente conexos" (DV 2), ya que la palabra es esencialmente repetible, mientras que el acontecimiento es por su naturaleza único (a menos que se reproduzca en el / símbolo, y puede que en el sacramento), no será imposible pensar la inspiración como carisma que, generando una palabra en conexión con el acontecimiento de los orígenes, ofrece a través del documento que la representa la posibilidad de ser interpelados directamente por aquellos mismos orígenes, y en concreto por Cristo, plenitud de la revelación.

Quedará por determinar ulteriormente esa conexión necesaria, es decir, propiamente la índole profética y apostólica de la palabra bíblica. En especial el AT es palabra que, al acompañar la preparación de Cristo, ya lo ha ido formulando en la esperanza, proporcionando así el *humus* teológico y lingüístico necesario para su revelación (por continuidad o por contraste). Está, pues, inspirado con vistas y en referencia a él. El NT recoge el testimonio originario sobre él, memoria y anuncio; sin esa palabra, Cristo no sería para nosotros plenamente revelación, porque la plenitud del acontecimiento revelador que es él permanecería prisionera de su singularidad histórica. Sin esta palabra tampoco la plenitud de presencia ofrecida por el sacramento conseguiría permanecer en la continuidad visible de la memoria y estaría privada de una de sus dimensiones esenciales. Por eso "la Iglesia ha venerado siempre las divinas Escrituras como lo ha hecho con el cuerpo mismo del Señor" (DV 21); ellas de algún modo son cuerpo del Señor, su voz: "Él es el que habla cuando en la Iglesia se lee la Sagrada Escritura" (SC 7). A través de ellas, hechas eficaces en la Iglesia, "Dios, el cual ha hablado en el pasado, no cesa de hablar con la esposa de su Hijo querido" (*DV 8*); a través de su palabra y la celebración de la memoria eucarística nos congregamos en la iglesia, para ser nosotros mismos cuerpo de Cristo.

III. TEXTO. La consideración del texto bíblico y de sus problemas completa aquella atención a la materialidad de la Biblia, para la cual ha sido ya necesario examinar la cuestión del canon. De los significados y de los límites por los cuales está marcada la cuestión del canon es casi vehículo extremo el problema del texto. Evidentemente, no se suscitarían

problemas si la materialidad del texto no presentase dificultades y estuviera con indiscutible seguridad conforme con el original. Sin embargo, el acceso a toda obra antigua plantea problemas textuales en medida notable; ciertamente bastante más notables de lo que cualquier *errata corrige* está en condiciones de señalar, ofreciendo una solución sustancialmente adecuada para las obras contemporáneas, y más para las posteriores a la invención de la imprenta. La Biblia no escapa a la condición de cualquier obra antigua; ciertamente, no escapa en nombre de su índole sacra.

De suyo la mayor parte de los problemas relativos al texto bíblico es de orden crítico, y no inmediatamente teológico. Sin embargo, en el origen de toda gran orientación de la misma crítica textual de la Biblia hay opciones teológicas ineludibles. Si no determinan inmediatamente los métodos, sí deciden los objetivos de la crítica, por lo que no pueden menos de orientar sus caminos. En efecto, no es indiferente el modo en que se precisa el valor canónico que hay que reconocer a los diversos momentos y a las diversas formas de la transmisión del texto mismo; siempre que, desde un punto de vista crítico, se consiga establecer efectivamente una estratificación de tal suerte. Por otra parte, no podría menos de ser abstracta una consideración teológica de la problemática del texto bíblico que no prestase suma atención a la condición concreta de los mismos textos; si la reflexión teológica no puede resolverse en empirismo, tampoco le es lícito ignorarlo o descuidarlo. Por tanto, es aquí oportuno recordar, al menos a grandes rasgos, la condición efectiva de la transmisión del texto bíblico; y luego, en un segundo momento, indicar las líneas fundamentales de las sugerencias teológicas que plantea y de los problemas teológicos que suscita.

1. LOS HECHOS. Desde el punto de vista de la investigación del sentido teológico del problema del texto bíblico, los hechos de mayor relieve, y que por tanto más estimulan la investigación, son, por un lado, la cantidad de los manuscritos y de las formas textuales, y por otro el panorama que ofrece el fenómeno de las traducciones. La cantidad se ha de medir sobre el fondo de la condición general de la transmisión de los textos antiguos. Lo imponente de la tradición manuscrita del AT y del NT no admite comparación con ninguna otra obra de la antigüedad, entre otras cosas por el más que comprensible motivo de que la cultura medieval de Occidente fue cristiana, y en particular monástica. Pero no sólo hemos de tener en cuenta la solicitud de la Iglesia, sino también la de las comunidades judías; fuera de ellas hubiera sido, si no imposible, del todo improbable la transmisión del texto hebreo del AT. Luego si el canon del AT, en su última determinación, no nos viene del judaísmo posterior a Jesús, sino del mismo Jesús y de la Iglesia apostólica, ciertamente somos deudores al judaísmo posterior del texto. Es verdad que, en principio, las mismas Iglesias hubieran podido conservarlo, pero de hecho ha llegado a nosotros a través de manuscritos sinagogales.

Respecto a la cristiana, la tradición judía es más específicamente "religión del libro", incluso por la fenomenología de los manuscritos bíblicos: antiquísima, y en alguna medida ya precristiana, es la fijación de un texto estándar (texto masorético, TM), y múltiples los artífices que aseguraron su copia minuciosamente fiel. Los manuscritos cristianos, y en particular los del NT, presentan una mayor variedad de formas y de familias textuales, signo de una genealogía más compleja de errores, pero también de un afán de recensión más

reiterado, es decir, de revisión programada, más o menos crítica. Una y otra condición del texto tienen sus ventajas: la mayor fijación hace más fiel la transmisión del texto exacto, pero hace también más difícil enmendar eventuales errores que en él se pueden introducir. Uno y otro método manifiestan también una teología diversa. La adhesión judía más minuciosa a la letra no se ha de interpretar ciertamente a través de las categorías paulinas de la letra y el espíritu (cf 2Cor 3,6), cuyo significado no es pertinente para el problema textual. Más bien se ha de tener presente la gran importancia de los libros sagrados para la identidad misma del pueblo judío después de haberse visto éste privado de la tierra, del templo y de todas las instituciones conexas.

Junto a esta minuciosa fidelidad textual, el judaísmo (y el judeo-cristianismo mientras existió) conoció el fenómeno targúmico, es decir, de traducciones parafrásticas, destinadas sobre todo al uso litúrgico. Pertenece al área de las traducciones, pero revela una libertad que nuestra mentalidad moderna encuentra desconcertante en mayor grado que la misma multiplicidad de las variantes que hacen incierto el texto sagrado. Sin embargo, esta libertad probablemente corresponde a la minuciosidad de que se ha hablado: precisamente el carácter sagrado de la lengua clásica del pueblo de Dios engendra aquella adhesión al carácter físico del texto que la fe judía no estima deber cultivar igualmente en las traducciones. Y viceversa, la fe cristiana parece establecer una mayor soltura, sin llegar a una desenvoltura incompatible con la veneración del documento sagrado; pero también transfiere esta veneración con mayor espontaneidad a cualquier traducción a las lenguas de las gentes, a las cuales reconoce llamadas todas ellas a expresar la fe según se lo da el Espíritu (cf He 2,11).

El valor de las traducciones del texto bíblico es en principio relativo a su fidelidad al original, y esto se ha sobrentendido siempre, aunque en la Iglesia se estableciera una condición jurídica privilegiada para cualquier versión oficial (en particular para la Vulgata latina: *DS* 1506; 3825). Desde este punto de vista, a la crítica textual no le interesa servirse de las traducciones sino en la medida en que permiten ir más allá de sí mismas, y puede que más allá de la actual condición textual ofrecida por los manuscritos más antiguos en lengua más primitiva. (Evidentemente, en dirección diametralmente opuesta se mueve toda la problemática pastoral de las traducciones en cuanto servicio al actual frescor de la palabra.) Sin embargo, el principio de la relatividad al texto original se ha tomado en consideración generalmente en referencia inmediata a las traducciones más recientes, y en todo caso posteriores a la redacción conclusiva de la literatura canónica, entre las cuales, en todo caso se encuentra la Vulgata. No necesariamente idéntica es la condición de las traducciones más antiguas, y por tanto en cierta medida del mismo fenómeno targúmico. El problema más destacado a este propósito se refiere a la Biblia griega llamada "Setenta" (LXX), como principal transmisor de la lectura neotestamentaria del AT. Evidentemente, una crítica textual que persiga propósitos preferentemente historiográficos, es decir, encaminada a determinar formas más antiguas y más recientes del texto, y eventualmente una red motivada de dependencias, valorará las traducciones sólo a partir de su diversa fenomenología. Pero una crítica que sea momento de la investigación teológica sobre la Biblia, y por tanto a la cual le interese primariamente el texto canónico jus-

to en cuanto tal, no podrá simplemente identificar original con antiguo. Al dato historiográficamente comprobable o comprobado deberá hacerle ulteriores preguntas, que no serán independientes del modo en que se conciban la inspiración y la canonicidad de la Biblia.

2. TEXTO E INSPIRACIÓN. En particular, no será indiferente definir la inspiración a partir del proceso que genera el libro sagrado o del resultado de tal proceso, es decir, del libro sagrado o canónico, consignado como tal a la Iglesia y reconocido por su fe. En el primer caso se tenderá a privilegiar lo que es más antiguo; en el segundo, a lo que es definitivo. Si inspiración es proceso que continúa hasta la plena definición canónica del libro sagrado, texto bíblico ("original", pues, en sentido teológico, y no redactivamente historiográfico) será el que expresa esta última determinación. Habrá que pensar que el proceso de esta estabilización no ha sido idéntico para todas las partes de la Escritura. En la medida en que la Iglesia apostólica, también por medio de su testimonio en los escritos neotestamentarios, da el último sello a la canonicidad del AT, no se puede excluir que procesos de traducción se vean envueltos intrínsecamente en esta cuestión. La paradoja teológica del canon cristiano de las Escrituras no puede menos de reflejarse en la cuestión del texto; pues la Escritura, para la fe cristiana, es documento del origen escatológico de la nueva alianza, es decir, tiene función memorial de un principio que tiene índole última.

Si la teología de la inspiración y de la canonicidad plantea problemas y avanza exigencias a la investigación del texto, la reflexión crítica sobre las condiciones del texto no deja por su parte de formular interrogantes a la teología de la inspiración y de la canonicidad. En primer lugar, entre los aspectos de la genuina humanidad de la Biblia se impone considerar su fragilidad textual, elemento que, *a priori,* no tenderíamos ciertamente a tener en cuenta, y que incluso nos da un cierto fastidio porque choca contra los cánones más comunes de lo sagrado. Desde luego, no hay inconveniente en creer en una providencia divina eficaz, en una singular solicitud del Espíritu para que el documento bíblico se transmita genuinamente; pero es obligado pensar esta providencia de tal manera que explique la situación concreta del texto bíblico. Es oportuno y correcto (y útil para no razonar en términos demasiado mitológicos) pensar que la solicitud del Espíritu es mediata a través de la solicitud de la tradición de la comunidad creyente, judía y cristiana; sin embargo, es necesario darse cuenta también de los frutos negativos de la solicitud torpe o, viceversa, de la negligencia de los creyentes.

Pero además podemos percatarnos una vez más de los equívocos con que se enfrenta la reflexión teológica sobre la Escritura si se deja guiar por una concepción apriorista de lo que es documento y qué es sacralidad más que por la concepción concreta de este documento que la fe confiesa como sagrado. Con frecuencia nos vemos forzados en realidad a preguntarnos (sin tener, al menos por ahora, una respuesta clara y unívoca) qué texto se ha de considerar teológicamente *original.* Tenemos también escritos cuyas tradiciones textuales son discretamente diferentes entre sí (Rahlfs, en la edición crítica de los LXX, no encuentra muchas veces mejor solución que juntarlas por extenso). De algunos escritos sólo poseemos la traducción, no un texto en lengua original. De una manera más general, las variantes más o menos significativas son miles.

Además debemos rechazar también la tentación del docetismo bíblico, que ciertamente eliminaría en su conjunto el sentido de la Escritura. En otras palabras: un espiritualismo que simplemente eludiera las cuestiones suscitadas por las dificultades textuales en nombre del primado indiscutible del contenido, del mensaje, del significado global, tendría por un lado razón: las dificultades de interpretación teológica de la Biblia sólo rara vez hunden sus raíces en problemas de orden textual. Pero por otro lado destruiría el sentido mismo del documento, que está ligado intrínsecamente, aunque no exclusivamente, a su materialidad. Desvirtuaría, entre otras cosas, un dato estimulante de la experiencia exegética, a saber: lo interesantes que son con frecuencia positivamente los caminos que se abren precisamente por los resultados de la investigación crítica del texto.

Entre un materialismo bíblico sofocante, que puede también no suponer ciertamente una teoría del dictado verbal, y un docetismo que atento sólo a los contenidos redujera al límite la Biblia a un documento cualquiera de la tradición de la fe, la teología de la inspiración debe buscar aún (debe encontrar aún) los caminos que hagan justicia a la condición real, también textual, del documento. Probablemente deberá también tomar en cuenta, de manera más consciente, la diferente importancia que la materialidad del texto reviste según los géneros literarios, aunque ciertamente los problemas de crítica textual no se distribuyen adecuadamente según un criterio de este género. Pues habitualmente nacen de factores extrínsecos según la degeneración de lo físico, contra lo cual, o en relación a la cual, el pensamiento occidental desde hace dos milenios y medio se esfuerza en captar y afirmar la verdad del hombre. En particular, parece justo que se siga (por los caminos que L. Alonso Schökel ha allanado), tomando directamente en consideración la complejidad de las Escrituras como fenómeno literario.

IV. VERDAD (INERRANCIA) DE LA ESCRITURA. El problema de la verdad de la Biblia es de por sí un problema, mejor es *el* problema de la / hermenéutica; por tanto, su consideración global no se debería buscar significativamente más que en esa voz. Pero en realidad puede existir alguna razón para no omitir alguna indicación al respecto a manera de apéndice de estas consideraciones. En los manuales más recientes, de la verdad de la Biblia se hablaba en los términos negativos de la *inerrancia* en un capítulo dedicado a los "efectos de la inspiración". Como motivo para tratar aquí el tema, esto de suyo es bastante extrínseco, y por lo tanto se podría descartar. Sin embargo, la historia entera de la reflexión católica sobre la inspiración en el último siglo ha estado muy condicionada, y casi presidida, por la problemática de la inerrancia; por lo cual no se podrían hoy separar los dos discursos sin hacer que de este modo perdiera la teología de la inspiración la memoria de sus recientes itinerarios. Además, la hermenéutica no tiene motivos para comprometerse más que positivamente con los caminos para la apropiación de la verdad de la Biblia. Las cuestiones relativas precisamente a la inerrancia como no-no-verdad podrían verse acantonadas, perdiendo también aquí, si no otra cosa, la memoria útil de los caminos erróneos que no hay que seguir.

1. LA INERRANCIA CONTRA LA SOSPECHA DE ERROR. La muy estrecha conexión entre la reflexión sobre la inspiración y sobre la inerrancia se puede documentar por contraste del

mismo modo en que el Vaticano I rechaza la tesis de la simple identificación: los libros de la Biblia, enseña, son considerados sagrados y canónicos entre otras cosas "no sólo porque contienen la revelación misma sin error" *(DS* 3006); esto ciertamente está lejos de excluirse, pero se considera insuficiente. Para una buena comprensión teológica del sentido de este texto dogmático, es útil considerarlo sobre el fondo de la problemática general del Vaticano I. El concilio se preparaba a hablar de *infalibilidad* a propósito del magisterio del papa en el momento de su máximo compromiso. El concepto de infalibilidad no es muy diverso del de inerrancia, si no es en cuanto que ésta se refiere a la Biblia como hecho ya acabado, mientras que la infalibilidad mira también a eventuales formulaciones de la doctrina ubicadas en el futuro, y por tanto se mueve en el área de lo posible. Afirmar en este contexto que la inerrancia no es suficiente para explicar la inspiración de la Escritura significaba colocar la Biblia inconfundiblemente más allá de cualquier expresión de la tradición cristiana, y en particular más allá del dogma.

Por consiguiente (en cuanto es posible hablar en más o en menos sobre conceptos negativos), la misma inerrancia requería ser afirmada en términos más absolutos que los de la infalibilidad de la tradición y del magisterio dogmático que la rige y la expresa. En particular, esta infalibilidad, según la tesis unánime de la teología católica y la formulación misma que el Vaticano I usa a propósito del papa (cf también el Vaticano II, LG 25), es limitada al ámbito de la fe y de la moral, con vistas al cual tiene sentido la tradición de la Iglesia y para cuya custodia se ha constituido el magisterio. En cambio, la inerrancia de la Biblia, anclada en la verdad de Dios que es su autor, requiere ser afirmada sin limitaciones de ninguna clase; y así, en particular, sin limitaciones de ámbito, de competencia. Precisamente en estos términos se entendía y expresaba la trascendencia de la verdad de la Escritura en el contexto teológico en la transición del siglo.

La afirmación de esta ilimitada inerrancia de la Biblia en cuanto palabra de Dios ha servido de fondo a debates nada fáciles. Los problemas se suscitaban partiendo de la confrontación del texto bíblico con las conclusiones a menudo nuevas y sorprendentes de diversas disciplinas: las ciencias físicas, paleontológicas, la arqueología, la historia, etc., parecían oponer sus resultados a las declaraciones de la Biblia. Los desarrollos eventualmente originados por la discusión del dato científico interesan menos directamente al problema bíblico. A lo sumo, en particular a partir de la arqueología, se ha podido observar repetidamente que "la Biblia tenía razón". En cambio, merece tomarse en cuenta el principio propuesto incansablemente por el magisterio (desde León XIII al Vaticano II) sobre el aspecto de la verdad de la Escritura. El principio es que lo que afirma la Biblia como escrito humano, por estar afirmado por Dios autor principal de la Escritura, no puede menos de ser absolutamente cierto; es necesario, por otra parte, preguntarse cuidadosamente qué es lo que afirma la Biblia, siendo criterio de ello la intención de los hagiógrafos, valorada también en relación con las diversas formas de decir.

Lo que sólo lentamente se ha ido adquiriendo en la hermenéutica católica, y en particular en las declaraciones y directrices del magisterio a su respecto, es el sentido de la variabilidad histórico-cultural de estas formas de decir. Por ejemplo, las directrices de León XIII *(Providentissimus Deus:* DS 3288) acerca de las

relaciones entre verdad de la Biblia y ciencias de la naturaleza conocían diversos modos de hablar de las realidades de orden físico, pero tenían a su disposición sólo criterios objetivistas para valorar la verdad o la falsedad de esos modos de decir. (Nótese que aquí lo verdadero y lo falso no se verifican sólo dentro de los modos de decir; hay modos *verdaderos* y modos *falsos* de hablar de ciertos temas.)

2. LA INERRANCIA COMO PROBLEMA DE VERDAD. Lentamente se ha hecho de dominio común, y ha sido sancionada por Pío XII *(Divino afflante Spiritu)* y por el Vaticano II (DV 12), la conciencia de que las formas de decir del Oriente antiguo no se pueden decidir *a priori* o valorarse con los criterios del Occidente moderno. Y sobre todo que el ángulo de perspectiva del sujeto hablante (el de su intención comunicativa, no el de sus opiniones personales, ángulo de perspectiva que no queda inexpresado, sino que constituye, para decirlo en términos escolásticos, el objeto formal de la comunicación) puede ser sumamente vario, y por tanto informar de modo muy diverso la materialidad de las palabras. De ahí la imposibilidad de hablar de la inerrancia de la Biblia prescindiendo de la consideración de los géneros literarios históricamente estudiados; y, todavía más puntualmente, de la intención comunicativa del hagiógrafo, es decir, de la índole cultural e histórica de la acción hagiográfica, de las cuales se ha hablado antes. De ahí también el impulso a hablar no tanto de inerrancia cuanto de verdad de la Escritura, orientando la atención a la rica variedad de lo verdadero y de sus formas, de sus significados y de su alcance existencial y salvífico, concebido en términos intelectualistas, y en todo caso con la doble y rígida univocidad de un concepto formalmente dos veces negativo (inerrante como no-no-verdadero).

También el famoso texto del Vaticano II sobre la verdad de la Biblia se ha de entender en el marco de este desarrollo del estado de la cuestión. Enseña DV 11: "Así pues, como quiera que cuanto los autores inspirados o hagiógrafos afirman ha de tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, síguese deberse profesar que los libros de la Sagrada Escritura enseñan con firmeza, con fidelidad y sin error aquella verdad que, por nuestra salud, quiso Dios quedara consignada en las letras sagradas". Ya durante el debate conciliar se declaró solícita y oficialmente que el inciso "por nuestra salud" no pretendía tener carácter limitativo a la inerrancia, sino sólo declarativo de la finalidad y de la orientación de la Escritura y de su verdad. Se notó también ampliamente que la inerrancia en este texto se entendía oportunamente como una simple caracterización de la verdad de la Biblia.

Si esto está claro, parece también bastante transparente qué es lo que en cambio requiere ulterior indagación para una aclaración que quizá no será fácil. En primer lugar, ¿cómo se ha de concebir la verdad de la Biblia allí donde las formas de decir no tienen carácter aseverativo? Ciertamente, con vistas a este interrogante se ha de leer el principio de la correspondencia entre la intención del hagiógrafo y la intención del Espíritu a través de una mediación no obvia. En segundo lugar, ¿el fin de la comunicación (y en nuestro caso el fin salvífico) es tan extrínseco respecto a la misma comunicación que no nos permite satisfacernos últimamente con la distinción entre carácter limitativo y carácter declarativo del inciso "por nuestra salvación"? Pero de esta segunda etapa nace una tercera: ¿qué relación se puede establecer en general (y especialmente para

los diversos textos) entre el fin perseguido por Dios, del cual formalmente hablaba el concilio, y el fin entendido por el hagiógrafo? Pues difícilmente se podría prescindir de este último fin como criterio caracterizador, y por ello también a su modo delimitador del sentido humano del texto. Pero esta tercera pregunta no se podría afrontar seriamente sin abrir una cuarta: quién es propiamente el hagiógrafo que se ha tomado en consideración más arriba a propósito de la inspiración.

Ciertamente, ya *a priori* la intención salvífica de Dios tiene horizontes más vastos que la de cualquier hombre posible por inspirado que esté: esto no admite discusión para cualquier teología razonable. Parece también claro *a posteriori* que los autores sagrados, tanto del AT como del NT, tuvieron ciertamente alguna conciencia del destino salvífico de sus escritos, pero no dotada de aquella profundidad de perspectiva que se nos ha dado a nosotros gracias al desarrollo del tiempo de la salvación desde los profetas y los apóstoles hasta nuestra época posapostólica. Si ni los hagiógrafos del AT ni los de NT escribieron explícitamente, por hipótesis, para nosotros, hombres del siglo XX (mientras que Dios quiso sin duda también específicamente la Escritura para nosotros, pero justamente como cuerpo de aquellos escritos, de aquellos autores, con aquel significado próximo y con aquellos destinatarios directos), se puede presumir, sin embargo, y conviene que se verifique lo más puntualmente posible en los diversos textos, que ellos han escrito conscientemente dentro de una tradición abierta al futuro de Dios, mientras que la índole documentaria de sus escritos los destina connaturalmente también a lectores no contemporáneos suyos, y eso desde el principio. En estos términos hay que resolver presumiblemente la cuestión muchas veces suscitada de la conciencia que tuvieron los hagiógrafos o que no tuvieron de su inspiración. Cómo interviene este contexto de los escritos en la tradición de la alianza antigua y nueva en la determinación de la intencionalidad hagiográfica, es problema sutil pero ineludible para la hermenéutica, para la cual el problema de la verdad de la Escritura se le plantea explícitamente como problema suyo.

Parece claro también por qué no es indiferente a este propósito preguntar quién es el hagiógrafo. El primado atribuido no a este o a aquel escritor o redactor más significativo, sino al escrito canónico en su forma definitiva, aunque estratificada, permite también ver incorporada en la última redacción y en la última relectura inspirada de los escritos sagrados una conciencia de su función a lo largo de la historia de la salvación que no se puede presumir tan explícita en los autores más antiguos, y que sólo en el NT se puede comprender más plenamente también en referencia al AT. No se ha de excluir que el destino "para nuestra salvación", no en cuanto oculto en el misterio de Dios o simplemente notificado a nosotros en términos generales, sino en cuanto incorporado así a la intención hagiográfica definitiva, y por tanto a la Biblia, sirva de criterio hermenéutico verdadero y propio. De él deberíamos servirnos no ya para admitir errores en la Biblia fuera de tal área, sino para excluir como verdadero sentido bíblico lo que manifiestamente no tiene nada que ver con ello.

La inerrancia de la Biblia quedaría establecida de manera absoluta, y al mismo tiempo se podría evidenciar el alma de la verdad oculta en aquella apelación a la fe y la moral (es decir, a los temas relativos a la salvación) que a su tiempo se refutó como indebidamente limitativo. La problemática quedaría limpia de falsas cuestiones justamente por leerla en su aspecto más correcto. Podría resultar claro cómo entender que los confines de la inerrancia bíblica coinciden con los confines de la misma Biblia, pero sin distinguirse materialmente de los de la pertenencia de la tradición y del dogma. Pues no existe separación entre la intención canónica última de la Biblia y la tradición de la fe. La tarea de afirmar aquella trascendencia de la verdad de la Biblia que la teología a caballo del siglo tendía a formular en términos de contenido recaería en la relación hermenéutica, que no se podrá eludir, entre nuestra precomprensión de "nuestra salvación" y la presentación que de ella da la Escritura incluso por el solo hecho de ser esta Escritura. Esa relación irreductiblemente no es paritaria: no puede ser nuestra fe criterio del significado y de la verdad de la Biblia; pero la Biblia, palabra de Dios, es canon de nuestra fe.

BIBL.: ARTOLA A.M.-SÁNCHEZ CARO J.M., *Introducción al estudio de la Biblia,* Verbo Divino, Estella 1989; AA.VV., *I libri di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura,* Marietti, Turín 1975; AA.VV., *La "verità" della Bibbia nel dibattito attuale,* Queriniana, Brescia 1968; ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Cristiandad, Madrid 1986[3]; BARBAGLIO G., *Biblia e Iglesia,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 93-104; BEA A., *La palabra de Dios y la doctrina del concilio sobre la revelación,* Razón y Fe, S. A., 1968; BONATTI P.-MARTINI C.M., *Il messaggio della salvezza. Introduzione generale,* LDC, Turín-Leumann 1976[4]; BRETON S., *Écriture et révélation,* Cerf, París 1979; BURTCHAELL, *Catholic theories of biblical inspiration since 1810. A review and critique,* University Press, Cambridge 1969; CAVEDO R., *Libro sagrado,* en *Nuevo Diccionario de Teología* I, Cristiandad, Madrid 1982, 923-947; CITRINI T., *Identità della Bibbia. Canon, interpretazione, ispirazione delle Scritture sacre,* Queriniana, Brescia 1982; ID, *Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale,* en "ScC" 107 (1979) 549-590; COURTADE G., *Inspiration et inerrance,* en *DBS* IV, 482-559; GIAVINI G., *Verso la Bibbia e in ascolto del suo messaggio,* Ancora, Milán 1979[5]; GRANT R.M., *La formazione del NT,* Paideia, Brescia 1973; GRELOT P., *La Biblia, palabra de Dios,* Barcelona 1968; ID, *Biblia y teología,* Herder, Barcelona 1979[2]; HAAG H., *La palabra de Dios se hace libro en la sagrada Escritura,* en *Mysterium Salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, 338-447; IERSEL B. van, *El libro del pueblo de Dios,* en "Concilium" 10 (1965) 33-47; KÄSEMANN E., *Das NT als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1970; LAMBIASI F., *Breve introducción a la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1988; LORETZ O., *La verità della Bibbia. Pensiero semitico e cultura greca,* Ed. Dehoniane, Bolonia 1970; MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios,* DDB, Bilbao 1985; PERRELLA G.M., *Introducción general a la S. Escritura,* Perpetuo Socorro, Madrid 1954; RAHNER K., *Inspiración de la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1970; SKEHAN P.W.-MAC RAE G.W.-BROWN R.E., *Textos y versiones,* en *Comentario bíblico S. Jerónimo* V, Cristiandad, Madrid 1972, 161-240; TURRO J.C.-BROWN R.E., *Canonicidad,* en *Comentario bíblico S. Jerónimo* V, Cristiandad, Madrid 1972, 49-98.

T. Citrini

ESDRAS/NEHEMÍAS

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas:* 1. ¿Nehemías antes que Esdras?; 2. La historia posexílica. II. *Cuestiones literarias:* 1. El cuadro de la narración; 2. Una redacción compleja. III. *La fundación del judaísmo:* 1. Los sucesos fundadores; 2. El espacio sagrado; 3. La raza santa; 4. La "tôrah", texto sagrado y carta constitucional; 5. La espiritualidad de la penitencia.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS.

Esd y Neh constituyen un cuerpo histórico, narrativo y teológico tan profundamente homogéneo que resulta imposible una exposición por separado. La misma versión de los LXX recogió en un solo volumen los dos textos (Esd 1-10 = Esd hebreo; Esd 11-23 = Neh hebreo). Además, hay que hacer una referencia obligada a / 1-2 Crón, que pertenecen al mismo proyecto histo-

riográfico a pesar de tener su contenido específico.

1. ¿NEHEMÍAS ANTES QUE ESDRAS? A pesar de alguna vuelta reciente a la disposición histórica tal como nos la ofrece el texto de Esd-Neh que ha llegado a nosotros, la mayor parte de los exegetas contemporáneos (a partir de A. van Hoonacker en 1890) piensa que hay que invertir el orden y que Nehemías cronológicamente ha de preceder a Esdras. Esta nueva distribución, que entre otras cosas está atestiguada por el apócrifo *3 Esdras* (por el 100 a.C.) y está confirmada indirectamente por la documentación de los papiros de Elefantina (498-399 a.C.), se basa fundamentalmente en la convicción de que el redactor final de Esd-Neh confundió a los dos Artajerjes I y II. Artajerjes I (465-423 a.C.) sería el soberano persa bajo el cual actuó Nehemías, y Atajerjes II (404-358) bajo el que actuó Esdras.

En esta perspectiva podríamos imaginar esta secuencia histórico-literaria. Bajo Darío I (522-486 a.C.), Zorobabel reconstruye el templo (520-515 a.C.): Esd 1,1-4,5; 5,1-6,22. Bajo Artajerjes I, Nehemías, copero del rey persa, lleva a cabo sus misiones en Jerusalén: Neh 1,1-7,5; 11-12 (algunos versículos); 9-10; 13; Esd 4,7-24 (obstruccionismo samaritano). Bajo Artajerjes II entra en escena el sacerdote Esdras, que emprende su reforma radical del Estado teocrático, con la ruptura de los matrimonios mixtos, la pureza sacral de la nación y la promulgación de la ley: Esd 7-10; Neh 8. Esta reconstrucción, por razones que desbordan nuestra exposición, correspondería también mejor a la historia de la formación de la llamada tradición sacerdotal.

Por el contrario, si se quisiera seguir el orden cronológico literal de los dos libros, tal como nos han llegado, se tendría esta secuencia: Esdras llega primero a Jerusalén, el año 458 a.C., séptimo año de Artajerjes I (Esd 7,8); Nehemías se junta con él en el 445, año vigésimo del rey (Neh 2,1), permaneciendo en Jerusalén doce años (Neh 13,6), o sea, hasta el 433. Vuelto a Persia, tras una permanencia indeterminada regresó a Jerusalén todavía en tiempos de Artajerjes I. No faltan, sin embargo, al lado de estas dos reconstrucciones fundamentales, otras propuestas menores y todavía más complejas.

2. LA HISTORIA POSEXÍLICA. Sobre la base de los datos de Esd-Neh y de los ofrecidos por los libros bíblicos posexílicos podemos intentar un esbozo general de la historia del / judaísmo en sus etapas esenciales. Esto nos permite encuadrar además las obras posteriores a Esd-Neh. Primera etapa: la primera oleada de repatriados, bajo el estímulo de / Ag y de / Zac y guiados por Zorobabel y Josué, reconstruyen el altar y el templo (515 a.C.). El poder va siendo asumido progresivamente por la clase sacerdotal (entre los profetas hay que señalar al menos al Tercer / Isaías y a / Malaquías).

Segunda etapa: primera misión de Nehemías en la segunda mitad del siglo V a.C., con la reconstrucción de las murallas y la repoblación de Jerusalén. La segunda misión (430 a.C. en adelante) anticipa algunos rasgos de la reforma nacional de Esdras. Esdras llega a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes II, es decir, en el 398 a.C.

Tercera etapa: en el siglo IV toma cuerpo la memoria tradicional sobre Esdras, junto al documento autobiográfico de Nehemías. Entretanto, con el dominio de Alejandro Magno, se abre el proceso de helenización. Los diadocos, es decir, los sucesores de Alejandro, se disputan Palestina. Surge entonces la obra de las / Crónicas (I), probablemente entre el siglo IV y el III a.C., mientras Palestina está gobernada por los Tolomeos de Egipto.

Cuarta etapa: Palestina pasa bajo el poder de los seléucidas y su rígida operación de "normalización" helenista (sobre todo con Antíoco IV). Estalla la revuelta de los / Macabeos; se hace una probable reedición de la obra de las Crónicas.

II. CUESTIONES LITERARIAS. Si la articulación de Esd-Neh plantea, como hemos visto, algunos interrogantes de no fácil solución, su calidad literaria está no menos erizada de dificultades. Queda fuera de nuestro objetivo descifrarlas en todos sus detalles. Por tanto, nos contentaremos con algunos datos orientativos esenciales.

1. EL CUADRO DE LA NARRACIÓN. Prescindiendo de la reconstrucción expuesta anteriormente, que anticiparía la acción de Nehemías respecto a la de Esdras, los dos libros bíblicos nos ofrecen una estructura de la narración en cinco grandes secciones. La *primera* (Esd 1-6) está dedicada a la primera fase de la reconstrucción después de la repatriación (cc. 1-2): el altar, los fundamentos del nuevo templo (c. 3), los primeros atisbos de hostilidad (c. 4) con una larga suspensión de los trabajos del templo, nuevas hostilidades por parte del gobernador Tatenay, desbloqueo de las rémoras burocráticas, construcción y consagración del templo con una solemne celebración pascual (cc. 5-6).

La *segunda sección* (cc. 7-10) está dedicada a Esdras, que llegó a Jerusalén con una aportación sustanciosa del tesoro real persa y con un nuevo grupo de repatriados. La operación principal de Esdras es la de hacer racial y religiosamente compacta la nación; se consigue este objetivo mediante la abolición de los matrimonios mixtos, cuya disolución se realiza después de una liturgia penitencial y un solemne compromiso comunitario.

La *tercera sección* (Neh 1-7) introduce a Nehemías, que es autorizado por Artajerjes para volver a Palestina y colaborar en la reconstrucción del Estado judío. Al llegar a Jerusalén, comienza la obra de restauración de las murallas (cc. 1-2) con la colaboración de voluntarios y con hostilidades externas de varios tipos (c. 3). Prosigue con entusiasmo la construcción del baluarte de las murallas (c. 4), mientras que Nehemías promueve una reforma social, sellándola con un compromiso oficial comunitario (c. 5). Entre los adversarios entra en escena el amonita Tobías (c. 6), que no consigue, sin embargo, detener los trabajos ni impedir que se terminen las murallas; la ciudad es repoblada (cf 7; Esd 2).

En la *cuarta sección* (Neh 8-12) vuelve a aparecer Esdras, que promulga en una grandiosa asamblea litúrgica la ley del Estado teocrático (c. 8). Una liturgia penitencial compromete al pueblo a la observancia de sus estatutos, sobre todo los relativos a los matrimonios mixtos, el sábado, las ofrendas al templo (cc. 9-10). La repoblación (llamada también "sinecismo" o "sinoicismo") de la ciudad, la consagración de las murallas y otras noticias detalladas (cc. 11-12) cierran esta sección.

La *última sección* (Neh 13-14), después de una cita de Dt 23,3-6 sobre la separación de los amonitas y moabitas, recoge diversos datos relativos a la segunda misión de Nehemías: primeras intervenciones contra los matrimonios mixtos, medidas contra Tobías y sus infiltraciones en el templo, reanudación de los subsidios al personal del culto, el sábado, etc.

2. UNA REDACCIÓN COMPLEJA. El elemento más curioso que pone de manifiesto una lectura incluso super-

ficial de Esd-Neh es la imprevista aparición de la primera persona en Esd 7,27-9,15 y su predominio en el libro de Nehemías. En este segundo caso estamos con toda probabilidad ante un documento autobiográfico que fue encuadrado por el redactor final junto con otros materiales (Neh 9-12, excepto 12,27-43, está en tercera persona). Para Esdras, por el contrario, parece que se trata de una simple imitación introducida en el nivel redaccional. De todas formas, los dos libros revelan también la presencia de otros documentos autónomos, reelaborados e insertos en la trama de la narración. Pensamos en el edicto de Ciro (Esd 1,2ss), en la colección de documentos arameos citados en la lengua original en Esd 4,6-6,18; pensamos igualmente en el rescripto entregado por Artajerjes a Esdras, que también está redactado en Arameo (Esd 7,12-26).

En esta obra de recopilación adquieren un relieve particular las largas citas de listas; es famosa la lista de los repatriados de Esd 2 (cf Neh 7), con la que se vincula idealmente la de los que se dedicaron a la reconstrucción de las murallas de Neh 3, porque está hecha de los descendientes de los primeros. Con la lista de Esd 2 se relacionan también los jefes de familia que acompañan a Esdras (Esd 8) y también en parte la lista de las familias "manchadas" por los matrimonios mixtos (Esd 10). De esta forma se traza una red muy sutil que une a toda la comunidad de la restauración judía en una profunda solidaridad espiritual y social.

III. LA FUNDACIÓN DEL JUDAÍSMO. La unidad compacta de los dos libros aparece sobre todo a nivel ideológico. En ellos, como en 1-2Crón, aunque con diversas tonalidades, se dibuja de forma clara la fundación de la teología y de la praxis del hebraísmo posexílico, el que convencionalmente será definido como "judaísmo". Se trata de una experiencia con caracteres muy claros, destinada a dejar una huella permanente en el mundo hebreo sobre todo extrabíblico. Intentemos identificar los elementos fundamentales de esta estructura teológica, moral, espiritual y social en una especie de cuadro esencial que ordene los materiales de ambas obras.

1. LOS SUCESOS FUNDADORES. Así como en la base de la teología del éxodo, que tuvo tanta importancia en el crecimiento religioso y nacional de Israel, hay un conocimiento histórico relacionado con una expulsión o una huida de Egipto en torno al siglo XIII a.C., así también el nuevo giro del judaísmo tuvo su origen en otro acontecimiento histórico. El edicto de Ciro y el retorno al hogar nacional de Palestina son cuidadosamente registrados en Esd-Neh, no sólo por amor a la crónica o a los anales de la historia, sino también porque de ellos nace la nueva comunidad. Ciertamente, no estamos en presencia de una elaboración semejante a la del "segundo éxodo" que desarrolló el Segundo Isaías a través de una rica tipología y de una hermenéutica original (p.ej., Is 35; 43,14-21). Sin embargo, es posible intuir en el registro de los acontecimientos una alusión a las dos grandes etapas de la experiencia del éxodo.

La primera es la de un verdadero y propio éxodo, el *retorno*. Esd-Neh celebran tres de estos retornos con especial atención: el de Sesbasar, "jefe de Judá", encargado oficialmente por Ciro, que le entregó "cinco mil cuatrocientos objetos de oro y plata" (Esd 1,8-11); el retorno solemne dirigido por Zorobabel y por un comité de otros diez jefes, entre ellos el sacerdote Josué (Esd 2,1-70; 7,6-72); finalmente, el retorno de Esdras, sacerdote aarónida, acompañado de un fuerte contingente de hebreos babilonios (Esd 7,1-10.28b; 8,1-36), con el que hay que emparejar espiritualmente, aunque es distinto, el regreso solitario de Nehemías (Neh 2,1-9). En la distribución esmerada de las listas y de las anotaciones se respira una atmósfera hierática; es la conciencia de que se está abriendo un horizonte nuevo y decisivo con un futuro muy esperanzador.

La segunda etapa del antiguo éxodo era la de la conquista de Canaán, precedida por las conocidas asperezas de la experiencia del desierto. También aquí la narración conoce todas las resistencias clásicas que se levantan contra una acción santa, considerada como una de las grandes intervenciones salvíficas de Dios. Están ante todo las hostilidades naturales, ligadas a las ruinas, al abandono *de la ciudad santa y de su territorio*. Como sabemos por el testimonio del contemporáneo Ageo, casi puede hablarse de resistencias cósmicas, parecidas al hambre y a la sed del desierto; las cosechas destruidas por la sequía parecen apagar todos los entusiasmos (Ag 1,6.9-11). Está además la hostilidad militar y política, repetidas veces experimentada, por parte del "pueblo del país", es decir, de los residentes actuales de Palestina (Esd 3,3; 9,1-2.11; 10,2.11; Neh 10,29-31); está la de los habitantes de Asdod, de Amón, de Moab, la de los árabes (Neh 4,1-2.5-6; 6,1-2) y, sobre todo, la resistencia más sutil y más peligrosa de los samaritanos (Esd 4), frente a los cuales los repatriados reaccionan con enorme dureza e intransigencia, rompiendo definitivamente con ellos los lazos que tenían, sin embargo, en común. Por consiguiente, es ésta una experiencia dura, la del regreso, iluminada incluso por los relámpagos de la guerra santa: "Con una mano trabajaban y con la otra empuñaban el arma" (Neh 4,11).

2. EL ESPACIO SAGRADO. La sacralidad que se cierra con fronteras para impedir que el profano la contamine es también ciertamente una opción política de autodefensa y de proteccionismo. Sin embargo, como se ve muy bien en estas páginas, la comunidad posexílica va teorizando progresivamente la "segregación" del pueblo del resto del mundo a nivel incluso teológico. Nace de este modo un sacralismo espacial, casi con la finalidad de objetivar la pureza, la santidad, la unidad de la comunidad. He aquí entonces la importancia decisiva que tiene en esta auto-segregación la reconstrucción del *templo*. Nada más llegar a Sión, Zorobabel y Josué levantan un altar para los holocaustos (Esd 3,3). En torno a ese altar empezará a delimitarse el área del templo, cuyas vicisitudes son *como el espejo de los apuros de aquellos años*. Los trabajos, ya de suyo fatigosos y llenos de obstáculos, se ven interrumpidos por las poblaciones indígenas (Esd 4,4-5) hasta "el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia" (520 a.C.; Esd 4,24). Por impulso de los profetas Ageo y Zacarías se asiste entonces a una reanudación de los trabajos (Esd 5,1-2), que proseguirán en medio de dificultades, esta vez también de índole burocrática (Esd 6,1-12), para concluirse en el 515 a.C. (Esd 6,13-15).

La solemne consagración del templo con la celebración de la primera liturgia oficial de la pascua (Esd 6,16-22) constituye un giro fundamental en la espiritualidad judía. En torno a aquel espacio sagrado Israel se va estructurando, se va haciendo compacto, se santifica y quizá se deja deslumbrar por algún destello mesiánico; puede ser que Zorobabel aparezca ante los ojos de los repatriados como una figura mesiánica, al menos si nos atenemos a ciertas alusiones de Zac 6,12-13 y Ag 2,23 y la interpretación de los que leen los can-

tos del siervo de Yhwh del Segundo Isaías como destinados a él (P. Grelot, E. Sellin, H. Winkler). En su "elogio de los padres", el Sirácida no vacilará en concentrar en el hecho de la construcción del templo toda la gloria de Zorobabel y de Josué: "En sus días reedificaron la casa y levantaron un santuario consagrado al Señor, destinado a una gloria eterna" (49,12). Las refinadas distinciones entre sagrado y santo, entre espacio y tiempo, propias de la teología deuteronomista (2Sam 7; 1Re 8), quedan ahora simplificadas. El judaísmo exalta la sacralidad "objetiva", espacial, y, con un personaje bíblico de Racine, célebre poeta francés, podría declarar: "Ce temple est mon pays, je n'en connais point d'autre" ("Este templo es mi país; no conozco ningún otro").

La sacralidad espacial alcanza su cumbre, sin embargo, cuando se decide circunscribirla a toda la ciudad de Jerusalén reconstruida, como para delimitar así un gueto sacral. La operación está marcada por el símbolo de las *murallas* que se asentaron ya a comienzos del reinado de Jerjes (486-465 a.C.) y con Artajerjes (465-423 a.C.), suscitando ya las protestas formales de los samaritanos (Esd 4,6.12). Después de una interrupción ordenada por Artajerjes (Esd 4,21-23), la reconstrucción continuó con Nehemías, en un entorno épico y sacral propio de un acto supremo. Este trabajo ocupa toda la actividad de este ex copero del rey de Persia (Neh 2,12-4,17) y se transforma en un gesto sagrado (los obreros son también guerreros en contra de las fuerzas de los enemigos de fuera, así como sacerdotes de un nuevo templo: Neh 6,1-13). En cincuenta y dos días (Neh 6,15) las murallas encierran por fin a los elegidos, defendiéndolos del mundo. Y la solemne consagración de las mismas, y por tanto de la ciudad, completa la sacralidad del espacio de Israel (Neh 12,27-43). El Sirácida cantará entonces la obra de Nehemías; pero en sus palabras, que aparecen más "laicas", no se alude a este aspecto de total sacralidad y de aislamiento: "También es grande el recuerdo de Nehemías, que nos levantó muros derruidos, puso puertas y cerrojos y restauró nuestras moradas" (49,13).

3. LA RAZA SANTA. Desde fuera la sacralidad se transfiere a las personas mismas, tal como ocurría con los sacerdotes. Pero la consagración de las personas se lleva a cabo, también aquí, a través de un acto "objetivo". La finalidad fundamental es definir de modo verificable e inequívoco la autenticidad de los hijos de Israel, es catalogar objetivamente a los "puros", bloqueando cualquier infiltración, diversidad y pluralidad. Así pues, estamos ante el sueño típico de los movimientos integristas de todos los tiempos: el de la ciudadela de los santos, que rechazan, desprecian y luchan contra todo lo que está fuera de su baluarte. Nace así la exigencia de constituir la "raza santa" (Esd 9,2; cf Lev 19,2): "Los de la raza de Israel se separaron de todos los extranjeros" (Neh 9,2). Por consiguiente, el lema es: "Reconoced vuestra culpa ante el Señor, Dios de nuestros padres, y cumplid su voluntad. Separaos de las gentes paganas y de las mujeres extranjeras" (Esd 10,11; cf Esd 9,1; Neh 9,2; 10,29; 13,3). "Así que cuando oyeron la ley, excluyeron de Israel a todos los extranjeros" (Neh 13,3).

El problema resulta acuciante en la cuestión de los matrimonios mixtos. Lo cierto es que contaminaban la ciudad santa y el mismo suelo santo, tal como había ocurrido en los tiempos de la conquista del éxodo (Núm 25; 31; Jue 3,6). Se hace, pues, necesario intervenir sin miramientos. La primera intervención se refiere a las genealogías, que no debían mancillarse por hijos de generaciones extrajudías. Se redactan registros genealógicos (Neh 7,5; Esd 8,3) y son expulsadas 652 personas según Esd 2,59-60 (642 según Neh 7,63-65). Pero la intervención más llamativa fue contra los matrimonios mixtos y contra los hijos nacidos de ellos: implacablemente esas mujeres y sus hijos son "excomulgados" de la comunidad pura (Esd 9,1-2.12.14; 10,2.10-11.13.18.44; Neh 13,3). He aquí cómo describe Nehemías en sus memorias la operación "raza pura": "Vi también en aquellos días a judíos que se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdode o la lengua de otros pueblos y no sabían hablar judío. Yo los reprendí, los maldije, hice azotar a algunos de ellos, les arranqué los cabellos y les hice jurar en el nombre de Dios: 'No caséis a vuestras hijas con extranjeros, y vosotros y vuestros hijos no os caséis con extranjeras'" (Neh 13,23-25).

Pues bien, la intervención de Nehemías no fue la más dura. En efecto, él intentó comprometer a todo Israel en una adhesión comunitaria y personal (Neh 10,31). Esdras, por el contrario, actuó como un jurista frío (Esd 10): constituyó una comisión de 27 sacerdotes y 83 laicos, cuyos resultados eran inapelables y ejecutivos, formalizados en listas de proscripciones, canonizadas en una asamblea oficial (Esd 10) y selladas por un acto de culto (Esd 9). Las últimas líneas de su libro son terribles en su tenor burocrático: "Todos éstos (los de las listas de proscritos) se habían casado con mujeres extranjeras: las despidieron a ellas y a sus hijos" (Esd 10,44).

Ciertamente, la situación de emergencia en que se encuentra Israel puede hacer comprender esta opción teocrática; la perspectiva unitaria de la antropología bíblica puede llevar también, como veremos, a la fusión entre pureza fisiológica y pureza moral (Esd 9,1-2; Neh 13,27). Pero este "no" integrista a todo lo que es distinto y extranjero tendrá también consecuencias peligrosas, conduciendo a la comunidad posexílica a una especie de autosecuestro y a una experiencia espiritual asfixiante que producirá externamente rechazos violentos del judaísmo, como la sucesiva fama de "odium generis humani". Sin embargo, como se vislumbra en algunas tímidas señales de objeción y como aparecerá más claramente en el siglo II con la época de los Macabeos, en la que fue aún más fuerte la contestación, no todo Israel parece compartir esta cerrazón radical. Es ejemplar en este sentido la voz profética; pensemos solamente en la famosa página universalista del Segundo Isaías, presente en Is 19,16-25, o en los pasajes del Tercer Isaías sobre el culto y los extranjeros (Is 56,3-7; 60; 66,21; cf Ag 2,7-8). Aun cuando el alcance de estas declaraciones es objeto de discusión, está fuera de duda que el clima espiritual es muy distinto. A esta luz se comprenden también ciertas reacciones de Pablo. En particular, la célebre declaración de Gál 3,23-28, donde Cristo se presenta como el que abre la puerta de la prisión judía (v. 23), para afirmar que en adelante ya "no hay judío ni griego" (v. 28). O aquella de Ef 2,14-18, en la que Cristo "de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba", es decir, el muro que separaba el patio de los judíos del de los gentiles.

4. LA "TÔRAH", TEXTO SAGRADO Y CARTA CONSTITUCIONAL. Piedra angular de la religión y del Estado teocrático judío, la "ley" impone su "yugo" a la comunidad religiosa y civil. Es lo mismo que establece también Artajerjes al legitimar el valor jurídico civil de la *tôrah* (Esd 7,25).

Entonces Esdras, sacerdote (Esd 7, 25; Neh 8,2) y escriba (Neh 8,9), se convierte en jefe del Estado sobre la base de una carta constitucional, que es igualmente texto religioso codificado. Por eso es constante el retrato que de él nos ofrece el libro: "Era un escriba experto en la ley de Moisés, dada por el Señor, Dios de Israel... Se había dedicado a estudiar la ley del Señor, a ponerla en práctica y a enseñar la ley y las costumbres en Israel... Sacerdote y escriba experto en la ley del Dios del cielo..." (Esd 7,6.10-11.21).

Pero el texto fundamental para definir la incidencia y la cualidad de esta ley-*tôrah* es el capítulo 8 de Nehemías, que a menudo se titula como "el día de nacimiento del judaísmo". En el centro de este día natal domina "el libro de la ley de Moisés" (v. 1), que según la mayor parte de los exegetas debe considerarse como una "primera edición" de la sustancia del actual / Pentateuco (otros, en el pasado, pensaban que se trataba tan sólo del Levítico o del "código sacerdotal"). Estamos quizá en el año 444 a.C., en el mes séptimo del año *(tišrî)*, en la Puerta de las Aguas: Esdras se pone en pie, rodeado de 13 asesores laicos y de 13 levitas (vv. 4.7) y "todo el pueblo (*qahal* = asamblea) estaba atento a la lectura del libro de la ley" (v. 3). Se procede, pues, a la lectura del texto sagrado: el verbo utilizado *paraš* puede aludir a una "división en trozos", según un modelo de leccionario como el que más tarde se pondrá en uso en la lectura sinagogal, o bien este término se refiere a una versión en arameo, la lengua que se hablaba entonces, según un primer *targum*. Después de la lectura "se explicó el sentido" (v. 8): se trata de una auténtica catequesis, que se dirige a la "comprensión" del pueblo. Y la comprensión da origen a la conversión (v. 9) y al compromiso en la caridad (vv. 10.12). La proclamación de la *tôrah* desemboca entonces en la fiesta de las chozas (vv. 14ss), dado que la ley es también la norma del culto. Más aún, si consideramos con una mirada panorámica Neh 8-10, podríamos imaginarnos una unidad ritual más amplia en tres fases: la catequesis sobre la *tôrah* durante la fiesta de las chozas (c. 8), la confesión de los pecados durante un rito penitencial (c. 9), la renovación de la alianza con la fórmula oficial (c. 10).

De esta manera, "agrupada en torno al templo, al cobijo de las murallas de la ciudad santa, purificada de todo elemento extranjero, la comunidad judía vive bajo la autoridad de su clero y de sus doctores en la observancia de la ley de Dios" (Osty). La segregación y la teocracia serán durante siglos la norma de esta comunidad, incluso a veces en las mismas formas presentes en la diáspora, mientras que progresivamente se irá ensanchando el cosmopolitismo, especialmente con Alejandro Magno, y empezará a poner sitio a esta ciudadela piadosa y enamorada de la ortodoxia.

5. La espiritualidad de la penitencia. Ya hemos señalado que la pureza biológica, en la visión unitaria simbólica de la Biblia, implica también una referencia a la pureza ética. El judaísmo posterior al destierro siente de forma muy clara el pecado y la culpa: en la óptica de la retribución, la destrucción de Jerusalén se vio como castigo por el delito de los padres. Nacen de este modo algunos textos litúrgicos penitenciales y auténticos rituales del perdón (pensamos particularmente en el *Kippur*, que después del destierro tuvo su codificación última y su mayor éxito: véase Lev 16). Nos gustaría detenernos ahora especialmente en las tres súplicas penitenciales presentes en Esd 9, Neh 1,5-11 y Neh 9, que dan la impresión de ser los arquetipos de un

género que se difundirá a continuación (véase Is 59,9-5; 63,7-64,11; Dan 3,26-45; 9,1-19; Bar 1,15-3,8; Est 4 LXX).

La primera, la del capítulo 9 de Esdras, está inserta en el contexto de la cuestión de los matrimonios mixtos; pero este tema entra tan sólo secundariamente en la súplica, que es estereotipada y que va acompañada de la mención de "una asamblea muy numerosa de israelitas que lloraban". En Esd 10,1 la súplica se define como *hitwaddah* (= "confesión"), término característico de la teología "sacerdotal" (cf Lev 5,5; 16,21; 26,40; Núm 5,7), empleado igualmente para otras "confesiones" (Neh 1,6; 9,2-3; Dan 9,4.20). La "confesión" de los pecados es también "confesión" de fe en Dios; es un acto de glorificación al Señor, al que se reconoce como justo respecto al hombre injusto e infiel. La súplica de Esdras se abre con una confesión comunitaria del pecado y del mal que ese pecado ha causado a Israel: "Dios mío, estoy confundido y me avergüenzo de levantar mi rostro hacia ti, porque nuestras iniquidades sobrepasan nuestra cabeza, y nuestros delitos llegan hasta el cielo..." (Esd 9,6-7). Viene luego la celebración positiva de la misericordia de Dios. Dios ha usado como instrumento de su manifestación la política religiosa liberal de los soberanos persas, que han permitido a Israel reconstruir el hogar nacional (9,8-9). Se vuelve de nuevo a la confesión de los pecados según el léxico idolátrico ("inmundicia", "abominación", "impureza") con que los profetas habían atacado las infidelidades de Israel a la alianza con su Señor (Ez 36,17). A esta culpa se añade ahora el pecado específico de la impureza contraída con los matrimonios mixtos, prohibidos por el Deuteronomio (7,3). Y después de la confesión de los versículos 10-12, viene el propósito. Una exhortación a la restauración de la pureza nacional recoge el compromiso que todos los ciudadanos del futuro Estado judío tendrán que cumplir con fidelidad total (9,13-15).

Nehemías entra en escena precisamente con una súplica que se conserva al principio de su "memorial" (Neh 1,5-11). Se trata de una confesión de los pecados comunitarios de Israel, fuertemente entreverada de locuciones deuteronomistas: "Señor..., Dios del cielo..., que tus oídos estén atentos para escuchar la plegaria de tu siervo..., confesando los pecados que (los israelitas) han cometido contra ti. Yo mismo y la casa de mi padre hemos pecado..." (1,6). Pero la súplica más conocida del libro es la del capítulo 9, que, según el TM, es pronunciada por un grupo de levitas (9,5), mientras que para los LXX es Esdras el sacerdote que la dirige a Dios. Esta "confesión" se inscribe en el ámbito de una ceremonia pública posterior a la lectura de la ley y a la fiesta de las chozas, ceremonia que había interpelado a la conciencia colectiva de la nación. Por eso mismo la atribución sólo a Esdras, presidente de la asamblea litúrgica, puede parecer más convincente. Como señala la *Bible de la Pléiade*, "esta súplica es una de las plegarias litúrgicas más bellas y completas que se conservan en el AT fuera de los salmos". Va igualmente acompañada de un completo aparato ritual (vv. 1-5).

La piedad judía ve el arrepentimiento como una fuerza dinámica que penetra horizontalmente el espacio de la colectividad entera, existente y presente delante de Dios, y que recorre verticalmente el tiempo de toda la genealogía hebrea con sus pecados presentes y pasados. Por tanto, es lógica, la referencia al "credo" histórico de los beneficios divinos, al que correspondió el "anticredo" de las continuas infidelidades humanas (Ez 20; Sal 78; 106). Tenemos entonces, en la primera parte de la

plegaria, los artículos de fe de la creación (v. 6), de los patriarcas (vv. 7-8), del éxodo y del Sinaí (vv. 9-15a), de la tierra (15b). Por el contrario, la respuesta del hombre está hecha de rebelión. Pero este "no" de los hombres no detiene la misericordia de Dios. Con un procedimiento literario de cuño oratorio y retórico y con expresiones deuteronomistas se pasa nuevamente lista a los artículos de fe, mostrando una vez más la carga de amor contenida en ellos (9,16-25). En el ardor del discurso, según el esquema tradicional "a oleadas" que se repiten, se vuelve a la secuencia "gracia-pecado-castigo-conversión-perdón", para indicar que la misericordia de Dios no se apaga, a pesar de los rechazos del hombre y a pesar de la justicia divina que ha de actuar castigando (9,26-31). Una peroración final (9,32-36) contiene la invocación penitencial por la situación trágica de Israel: "Has sido justo en todo lo que nos ha sobrevenido, porque tú has demostrado tu lealtad, y nosotros, en cambio, nuestra maldad" (9,33).

BIBL.: BRAUN R.L., *Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and literary history*, en "VTS" 39 (1979) 52-64; CAZELLES H., *La mission d'Esdras*, en "VT" 4 (1954) 113-140; CORTESE E., *Da Mosè a Esdra*, Dehoniane, Bolonia 1985; ID, *I problemi di Esdra-Neemia (e Cronache) oggi*, en "BibOr" 15 (1983) 11-19; DANIELI G., *Esdra-Neemia*, Ed. Paoline, Roma 1984³; KELLERMANN U., *Erwägungen zum Problem des Ezradatierung*, en "ZAW" 80 (1968) 55-68; ID, *Erwägungen zum Ezragesetz*, en "ZAW" 80 (1968) 373-385; ID, *Nehemia: Quellen Aberlieferung Ezragerung und Geschichte*, De Gruyter, Berlín 1967; MCCONVILLE J.G., *Ezra-Nehemiah and the fulfilment of prophecy*, en "VT" 36 (1986) 205-224; MICHAELI F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1967; MYERS J.M., *I-II Esdras*, Doubleday, Garden City, Nueva York 1974; PAVLOVSKY V., *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras, Versuch einer neuen Lösung*, en "Bib" 38 (1957) 275-305; 428-446; PELAIA B.M., *Esdra e Neemia*, Marietti, Turín 1957; ROWLEY H.H., *The chronological order of Ezra and Nehemiah in The Servant of the Lord and other essays*, Oxford 1965², 135-168; RUDOLPH W., *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, Mohr, Tubinga 1949; SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Turín 1981, 97-178 (3 Esdras); ID, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Turín 1976; SCHULZ L., *The political tension reflected in Ezra-Nehemia*, en *Scripture in context*, Pittsburgo 1980, 221-224; VALLAURI E., *Esdra-Neemia*, en AA.VV., *Ultimi Storici, Salmi, Sapienziali*, Dehoniane, Bolonia 1978, 21-62.

G. Ravasi

ESPERANZA

/ Apocalíptica IV, 5; / Cosmos III, 1b; / Dios III, 3d; / Mesianismo V

ESPÍRITU SANTO

SUMARIO: Introducción lexicográfica. I. *Antiguo Testamento:* 1. Dimensión cosmológica y antropológica de "rûaḥ"; 2. Los hombres del Espíritu; 3. El Espíritu de la primera creación y de la renovación moral; 4. La promesa del Espíritu escatológico: *a)* El Espíritu y el mesías, *b)* El Espíritu sobre el pueblo de Dios. II. *Nuevo Testamento:* 1. El Espíritu en el nacimiento de Jesús; 2. El Espíritu en la vida terrena de Jesús; 3. El Espíritu del resucitado; 4. El Espíritu en el cristiano; 5. El Espíritu y la Iglesia; 6. Espíritu y esperanza.

A partir de los grandes tratados *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio de Cesarea (Capadocia) y Ambrosio de Milán en el siglo IV, hasta los movimientos pentecostales contemporáneos, la reflexión cristiana y la vida de la Iglesia han colocado siempre el tema del Espíritu en el centro de su interés y de su identidad. En efecto, ya en la Biblia aparece como encrucijada de todos los contenidos fundamentales de la revelación. Desde la primera creación a la última, pasando por los momentos fuertes de la historia de la salvación y robusteciendo los aspectos constitutivos del

misterio cristiano, el Espíritu tiene siempre una presencia insuprimible y determinante. De este gran aspecto temático es ya indicio la notable variación léxica en el uso del nombre, tanto en hebreo como en griego. Por tanto, comenzamos por aquí nuestra exposición.

INTRODUCCIÓN LEXICOGRÁFICA. La locución "espíritu santo", que se ha hecho comunísima en el lenguaje cristiano y se ha usado siempre para designar la tercera persona de la Trinidad divina, es en cambio relativamente rara en las Sagradas Escrituras y no está claramente asociada a una dimensión personal de la realidad significada. En el AT (de 389 veces que aparece el nombre "espíritu" en el TM y 277 en los LXX) aparece sólo tres veces en el hebreo del TM (Sal 51,1: "No retires de mí tu santo espíritu"; Is 63,10.11: "Pero ellos se rebelaron contra él y afligieron su santo espíritu... ¿Dónde está el que puso dentro de él su santo espíritu?", en la forma, respectivamente, de *rûaḥ qodšeka* y *rûaḥ qodšo*), dos veces en el griego de los LXX (Sab 1,5: "Porque el santo espíritu que nos forma huye de la doblez"; 9,17: "¿Quién conoció tu designio, si tú no le diste la sabiduría y enviaste desde los cielos tu santo espíritu?") y una vez en el griego de Teodoción (en la historia canónica de Susana, Dan 13,45: "Dios suscitó el santo espíritu de un joven, llamado Daniel"; en cambio, los LXX tienen "espíritu de inteligencia"). En el NT es mucho más frecuente, pero no corresponde a un tercio de las veces que aparece *pneûma* (379), estando presente 101 veces (sólo el libro de los Hechos la emplea 41 veces), al que se añade la expresión "Espíritu de santificación" en Rom 1,4. Evidentemente, este uso más abundante no se puede explicar tomando por base sólo el AT, sino que hay que verlo sobre el fondo del judaísmo intertestamentario, ya sea de Qumrán, ya del rabinismo (menos del judaísmo helenista); este fondo es el que explica también el significado más fuerte y teológico asumido ahora por la locución que aún no conocían los escasos empleos del AT (excepto Sab 9,17), por estar allí más bien en perspectiva antropológica.

Estas observaciones únicamente deben inducirnos a retener que el tema bíblico del Espíritu no se puede etiquetar con la locución "Espíritu Santo", ya sea porque ésta no designa siempre el Espíritu divino, ya porque la divinidad del Espíritu está presente en otras locuciones que exponemos aquí ahora. La primera presenta "el Espíritu" en posición absoluta, sin atribuciones ni cualidades ni propiedades; pero en el AT remite generalmente al fenómeno cósmico del viento [*/ infra*, I, 1], mientras que en el NT (unas 120 veces) tiene claro valor teológico (cf Mc 1,10: "Vio los cielos abiertos y al Espíritu que descendía sobre él"). La segunda es "(el) Espíritu de Dios" (18 veces en el AT con *'Elohîm* y similares, a más de algunas expresiones antropomórficas como "narices, boca"; unas 30 veces en el NT, de las cuales una vez el "Espíritu del Padre" en Mt 10,20). La tercera es "(el) Espíritu del Señor" (27 veces en el AT con *Yhwh;* y sólo cuatro veces en el NT: Lc 4,18; He 5,9; 8,39; 2Cor 3,17s, siempre con valor no cristológico, sino teológico en sentido estricto). En cuarto lugar notamos que, mientras el AT no habla nunca de un "Espíritu del mesías" (pero cf Is 11,4; Lam 4,20), el NT, y más concretamente san Pablo, hablan de "Espíritu del Hijo" (Gál 4,6), "Espíritu de Cristo" (Flp 1,19), expresiones que volverán luego en He 16,7; 1Pe 1,11. Por último, son problemáticas algunas expresiones genitivales abstractas, que aparecen tanto en el AT (cf Núm 5,14: "espíritu de celo"; Dt 34,9: "espíritu de sabiduría"; Is 11,2: "espí-

ritu de sabiduría y de discernimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor del Señor"; Zac 12,10: "un espíritu de piedad y de imploración"), ya sea sobre todo en el NT (sólo en las cartas y en Juan; cf Jn 14,17: "el espíritu de verdad"; Rom 8,2: "el espíritu de la vida"; ib, 8,15: "un espíritu de esclavitud..., el Espíritu de adopción"; 2Cor 4,13: "espíritu de fe"; Ef 1,17: "un espíritu de sabiduría y de revelación"; Ap 19,10: "el espíritu de profecía"), donde hay que precisar cada vez si se trata de un simple genitivo epexegético (donde el sustantivo "espíritu" no tiene un particular relieve semántico) o si, en cambio, se trata de un verdadero y propio genitivo de especificación.

Otro aspecto lexicográfico se refiere a los verbos que describen la acción de *rûaḥ-pneûma,* y que son muy variados. Damos algunas citas a modo de ejemplo. En el AT: el Espíritu está encima (Núm 24,2), irrumpe sobre (Jue 14,6.19), se adueña (1Sam 16,14s), se apodera (Jue 6,34), cae sobre (Ez 11,5), entra en (Ez 2,2), se derrama (Is 32,15), empuja (Jue 13,25), lleva lejos (1Re 18,12), toma (Ez 3,14), arroja (2Re 2,16), conduce (Ez 8,3), llena (Dt 34,9). En el NT: desciende (Mt 3,16 par), viene (Jn 15,26; He 1,8), llena (Lc 1,15; He 2,4; 4,8.31), reposa sobre (1Pe 4,14), entra (Ap 11,11), habla (Mt 10,20; Ap 2,7), grita (Gál 4,6), está pronto (Mt 26,41), vivifica (Jn 6,62; 1Cor 15,45; 1Pe 3,18), testimonia (He 5,32; Rom 8,6), impide (He 16,6s), habita en (Rom 8,9.11; 1Cor 3,16), socorre e intercede (Rom 8,26), justifica (1Cor 6,11), calienta (1Tes 5,19), fructifica (Gál 5,22), es signo de novedad (Rom 7,6; 2Cor 3,6). Resulta evidente ya por este lenguaje que el Espíritu no está absolutamente a disposición de los hombres, sino que expresa la trascendencia y la imprevisibilidad de Dios.

Del conjunto de la situación lexicológica se desprende lo compleja que es la realidad del Espíritu según la Biblia. Este hecho ya por sí solo indica la riqueza, la polivalencia del Espíritu, que es muy difícil encerrar en una definición, a menos que ésta se contente con afirmar generalidades: *"Rûaḥ* define la libre voluntad de relación de Dios con la creación, especialmente con los hombres, y ante todo con su pueblo; el Espíritu tiene sentido sólo a nivel de relación" (D. Lys, 347).

I. ANTIGUO TESTAMENTO.

1. DIMENSIÓN COSMOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA DE "RÛAḤ". No se puede comprender plenamente la naturaleza del espíritu, ni tampoco la del Espíritu Santo en su más alto nivel de teologización, si no se parte de lo que con toda probabilidad es su primer estadio semántico. Todavía en el evangelio de Juan se leerá, a propósito del misterioso renacimiento bautismal según el Espíritu *(pneûma),* que "el viento *(pneûma)* sopla donde quiere; oyes su voz, pero no sabes de dónde viene y a dónde va" (3,8). Pero, normalmente, el NT usa para designar el viento los términos *ánemos* o *pnoé* (cf Mc 4,37; He 2,2). En cambio, en el AT no hay diferencia alguna terminológica para indicar la intervención de Dios tanto en el hombre como en los fenómenos cósmicos. En ambos casos se habla de *rûaḥ* (de Dios). Así, leemos a propósito del viento que empujó las aguas del mar Rojo para que arrastrara a los egipcios: "Al soplo de tus narices se agolparon las aguas... Soplaste con tu aliento, y los cubrió el mar" (Éx 5,8.10). Mas lo que vale en el momento decisivo del éxodo de Egipto caracteriza la actividad general de Yhwh: "Haces tu carro de las nubes y caminas en las alas del viento; tomas por mensajeros a los vientos" (Sal 104,3s). Se nota en estos textos

la preocupación implícita por distinguir claramente el Dios bíblico de los agentes cósmicos, e incluso de hacerlo señor de ellos; en realidad, el AT no llegará nunca a decir (como hará Jn 4,24) que "Dios es espíritu", debido a un posible falso entendimiento inmanentista de semejante locución; a lo más se exclama: "¿A dónde podría ir lejos de tu espíritu, a dónde podría huir lejos de tu presencia?" (Sal 139,7), donde el paralelismo sinonímico entre "espíritu" y "presencia" está, sin embargo, sólo para indicar la ubicuidad de Dios comparado con la del aire (del que en todo caso se dice "tu espíritu"), además de su distinción frente al hombre. Pero generalmente en este sentido *rûaḥ* está presente sin especificaciones divinas; y entonces se habla de brisa ligera (Job 4,15), de viento fuerte (Ex 10,19), de viento impetuoso (Job 8,2), de viento arrollador (Sal 55,9), o también de viento de oriente, del desierto, del mar, etc. Pero es Dios el que lo desencadena (Gén 1,4), lo hace salir (Jer 10,13), lo conduce (Éx 10,13), hace que suba (Núm 11,31), invierte su curso (Éx 10,19), lo para (Sal 107,25).

En segundo lugar, el *rûaḥ* caracteriza también al hombre, ya sea con el significado fisiológico de "aliento, respiración, hálito" (cf Zac 12,1: "El Señor formó el espíritu en lo íntimo del hombre"; Is 42,5: "da el aliento-*nešamah* al pueblo que habita en la tierra, y el soplo-*rûaḥ* a los que se mueven en ella"; 1Re 10,5: "la reina de Sabá... se quedó sin respiración"; Qo 12,7: con la muerte, "el soplo vital vuelve a Dios que lo ha dado"; cf Gén 7,22; Sab 15,11), ya en sentido psicológico-intelectual como "ánimo" en sus varios estados (cf Gén 41,8: "por la mañana su espíritu estaba conturbado"; 1Sam 1,15: "Yo soy una mujer con el espíritu oprimido"; Prov 16,32: "El que domina su espíritu vale más que el que conquista una ciudad"; Ez 13,14: "Me iba triste, afectado en mi espíritu"; Is 61,3: "Para darles... alabanza en lugar de espíritu abatido"), "capacidad racional y volitiva" (cf Éx 35,21: "Luego vinieron, cada uno movido por su corazón, cada uno impulsado por su espíritu..., para la obra de la tienda de la reunión"; Esd 1,1: "El Señor suscitó el espíritu de Ciro, rey de Persia"; Sal 32,2: "No hay engaño en su espíritu"; Sal 51,14: "Me sostenga un espíritu generoso"; Dt 2,30: "El Señor había hecho inflexible su espíritu y endurecido su corazón"). Pero, en todo caso, también aquí está Dios en el origen, puesto que él es el "Dios de los espíritus que están en todo viviente" (Núm 16,22; 27,16); "él tiene en su poder el alma-*nefeš* de todo ser vivo y el soplo-*rûaḥ* de toda persona humana" (Job 12,10); y el salmista reconoce a propósito de las relaciones entre Dios y los seres vivientes: "Si retiras tu espíritu, expiran y retornan al polvo; si envías tu espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal 104,29-30). Hay, pues, un evidente tearquismo, que hace del espíritu una propiedad de Dios, el cual lo otorga como quiere; o, mejor, en el dinamismo de la *rûaḥ,* tanto en sentido antropológico como cosmológico, se revela la presencia activa del mismo Dios. Él es fundamentalmente un principio de relación Dios-mundo y Dios-hombre, como se manifiesta aún más claramente a nivel de historia de la salvación y de actividad creadora.

2. LOS HOMBRES DEL ESPÍRITU. Las tradiciones más antiguas sobre la intervención histórico-salvífica de la *rûaḥ* se refieren a dos categorías de hombres (aparte la conexión con intérpretes de sueños en Gén 41,38; Dan 4,5.6.15), que en la historia de Israel tuvieron un papel decisivo: por una parte, los hombres de la palabra y de la revelación, es decir, los pro-

fetas; y, por otra, los hombres de la acción y de la responsabilidad política, a saber: los jueces y los reyes. Cada una de estas categorías se caracteriza por una evolución particular en sus relaciones con el Espíritu.

a) El movimiento profético en Israel no se diferencia en sus comienzos de fenómenos similares del ambiente cananeo [/ Profecía], y se caracteriza por manifestaciones de entusiasmo irracional, colectivo y descompuesto. El caso más elocuente se refiere al momento de la vida del joven David perseguido por Saúl; éste "envió mensajeros para que lo apresasen. Ellos vieron la comunidad de profetas profetizando. Samuel estaba al frente de ellos. Entonces el Espíritu del Señor se apoderó de los mensajeros y se pusieron también ellos a profetizar" (1Sam 19,20); después de una segunda y una tercera misión, acabada del mismo modo, fue Saúl en persona "a Nayot de Ramá. Pero el espíritu del Señor se apoderó también de él y fue profetizando... Se despojó también él de sus vestidos y profetizó en presencia de Samuel; después cayó desnudo en tierra y estuvo así todo el día y toda la noche" (ib, 19,23-24; cf también 10,6.10). Un hecho por el estilo es ciertamente también el narrado en Núm 11,26-29 a propósito de Eldad y Medad, los cuales profetizaban en el campamento provocando las protestas de Josué, mientras que Moisés declaró: "¿Quién puede dar a todo el pueblo del Señor profetas? El Señor es el que da su espíritu" (ib, 11,29; la versión de *La Santa Biblia* de Ed. Paulinas traduce, en cambio: "Ojalá que todo el pueblo del Señor profetizara y el Señor les diera su espíritu"). En estos casos el Espíritu divino aparece como un don no sólo esencialmente libre e imprevisible, sino también revocable y en todo caso pasajero (cf Núm 11,25: "se pusieron a profetizar, pero no continuaron"): una especie de exaltación, que en todo caso no está ordenada a pronunciar un mensaje, a una revelación de la voluntad de Dios. Se trata de puros fenómenos extáticos, de los cuales está ausente la palabra. Es un *pneûma* sin *lógos*.

De esta forma de nabismo popular se diferencia, y en cierto modo se distancia, el profetismo clásico de los siglos VIII-VII a.C. anterior al destierro. En orden histórico, Oseas, Amós, (el Proto-)Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahún, Habacuc, Jeremías, evitan intencionalmente toda conexión personal con la *rûaḥ* Las excepciones de Os 9,7 y Miq 3,9 son sólo aparentes; en el primer caso ("Israel grita: ¡El profeta es un necio! El hombre inspirado delira") se refiere sólo a una opinión de condena por parte del pueblo (en 2Re 9,11 un discípulo de Eliseo es llamado "aquel loco"); en el segundo caso ("Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza gracias al espíritu del Señor, de justicia y de fortaleza"), simples motivos literarios hacen estimar la locución *'et rûaḥ Yhwh* como una glosa posterior (así en su mayoría los comentaristas, tanto protestantes como católicos). Sólo en el pasaje narrativo posterior (¿historiográfico o legendario?) de 2Re 2,9.15 se alude al "espíritu de Elías", que Eliseo pide y obtiene con ocasión de la partida del maestro, en la medida de dos tercios; mas con esto se quiere evidenciar sólo la autoridad de Eliseo, que se presenta como el heredero espiritual de Elías. Sin embargo, ya desde el siglo IX se va abriendo camino una conexión de la *rûaḥ* con la palabra profética; pues, cuando en presencia del rey Ajab el profeta Miqueas, hijo de Yimlá, contradice los auspicios favorables de un grupo de falsos profetas, uno de ellos le da una bofetada, diciendo: "¿Es que el espíritu del Señor me ha dejado a mí para hablarte a ti?" (1Re 22,24; cf también el oráculo de Balaán: Núm 24,2).

En la literatura profética, la conexión explícita entre *rûaḥ* y actividad del profeta reaparece en el siglo VI con el período del destierro. Pero ahora se ha producido ya una decantación del tema; el viejo nabismo ha llegado a su ocaso, y lo mismo los grupos de los "hijos de los profetas" de la época de Elías y de Eliseo. Después de los grandes personajes que van de Oseas a Jeremías, la figura del profeta ha purificado su propia imagen. Ya no está a merced de una *rûaḥ* irracional y risible. Los grandes profetas de los siglos VIII-VII han llevado al primer plano el valor de la palabra de Dios, ya sea de amenaza o de promesa (cf Am 3,7: "El Señor Dios no hace nada sin que manifieste su plan a sus siervos los profetas"). Pues bien, no era posible descuidar el empalme entre semejante autoridad profética y aquella *rûaḥ* divina, que en todo caso indica su origen superior además de la soberana libertad; pues el profetismo es un hecho irreductible a la institución (cf los conflictos con el sacerdocio), y más que nunca el Espíritu puede desplegar su dignidad y garantizar su aceptabilidad.

Ezequiel sobre todo declara más de una vez: "Descendió sobre mí el Espíritu del Señor", que me dijo: 'Di': Así dice el Señor..." (11,5; cf 2,2; 3,12.14.24), y al momento se hace evidente la conciencia de que debe toda su identidad profética, es decir, de hombre de palabra, a aquella fuerza divina y soberana, que en otra parte es calificada simplemente, por metonimia, como "la mano del Señor" (Ez 1,3; cf 1Re 18,46; 2Re 3,15). Más aún, ya en la misteriosa visión inaugural de su ministerio, Ezequiel percibe como su centro "una *rûaḥ* impetuosa proveniente del norte" (1,4. 12.20.21), que no es otra cosa que el vívido halo de la gloria del Señor (cf 1,28).

También el Déutero-Isaías, en pleno destierro babilónico, no teme decir con toda claridad: "Y ahora el Señor Dios me ha enviado su Espíritu" (Is 48,16); y sabemos lo confortante y estimulador, original y espléndido que es su mensaje, portador de "fuerza al cansado y vigor al fatigado" (Is 40,29); ahora el profeta es una "voz" que grita (cf 40,3) y anuncia (cf 40,6), con la robusta certeza de que "la palabra de nuestro Dios permanecerá para siempre" (40,8). Y lo mismo el Trito-Isaías, profeta anónimo de los repatriados, proclamará: "El espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres..." (Is 61,1), donde finalmente se establece incluso una relación implícita de causa y efecto entre la presencia del Espíritu de Dios y la misión evangelizadora de quien es su depositario, hasta el punto de que este texto tendrá una función determinante en la visión lucana de la identidad y del ministerio de Jesús (cf Lc 4,16-21). Sobre estas bases es posible después del destierro interpretar toda la historia de Israel como una incesante relación dialéctica entre las intervenciones pneumáticas de los profetas y el endurecimiento del corazón del pueblo elegido, como expresamente se afirma en Zac 7,12 y Neh 9,30. Y, finalmente, la tradición rabínica posterior podrá afirmar: "Cuando murieron los últimos profetas: Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo cesó en Israel" (*Toseftah, Sota* 13,2; *Talmud* babilónico, *Sanhedrín* 11a), aunque ninguno de estos tres profetas habla de una experiencia propia pneumática.

Mas no hay que olvidar que en los umbrales del NT, en Qumrán, el misterioso maestro de justicia se proclama beneficiario de un "Espíritu Santo" que le permite bien "el conocimiento del misterio" de la sabiduría de Dios (1QH 12,12), bien la purificación del corazón de toda iniqui-

dad (1QH 17,26), y lo canta en sus himnos.

b) Quizá má claramente aún, el Espíritu es prerrogativa de los que, a nivel de acción, ejercen una misión pública en el ámbito del pueblo de Dios. Nos referimos aquí a aquellos textos en los cuales es el Espíritu de Dios el que entra en acción (y no el espíritu humano, como en Ag 1,14: "El Señor levantó el espíritu de Zorobabel", o en Esd 1,1: "El Señor suscitó el espíritu de Ciro, rey de Persia"; cf también Jer 51,11; 1Crón 5,26; 2Crón 21,16; 36,22). Es extraño que el AT no establezca nunca una conexión explícita entre la *rûaḥ* y Moisés, el cual es, sin embargo, en toda la tradición hebrea no sólo el profeta, sino también el guía y el legislador por excelencia. No obstante, leemos en Núm 11,16.17: "Reúneme a setenta de los ancianos de Israel... Tomaré una parte del espíritu que tú tienes y se lo daré a ellos para que compartan contigo el peso de este pueblo" (cf ib, 11,25). Comentando este pasaje, Filón de Alejandría en el siglo I d.C. explicará: "No se piense que el hecho de tomarlo ocurriera mediante separación o división, sino que es como en el caso del fuego: aunque se encendieran mil antorchas, queda siempre igual y no disminuiría en nada" (*De gigantibus* 25). El fin de aquella participación se expresa gráficamente con la imagen de "llevar el peso del pueblo", o sea tener la responsabilidad de su conducción, por encima de las dificultades y del cansancio del pueblo (cf Núm 11,14-15). Será más bien del que continúe la misión de Moisés, es decir, Josué, del que se dirá con toda claridad: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos (Dt 34,9; cf Núm 27,18), aunque éste es un juicio global, que no se considera ulteriormente en los detalles narrativos que se refieren al personaje.

Diverso es, en cambio, el caso de los jueces, los cuales reiteradamente son colocados bajo la acción de la *rûaḥ* divina: así Otoniel (Jue 3,10), Gedeón (ib, 6,34), Jefté (ib, 11,29), Sansón (ib 13,25; 14,6.19; 15,14); a esta serie pertenece de hecho también la figura de Saúl (cf 1Sam 11,6). En todos estos casos la *rûaḥ* está ordenada esencialmente a una intervención operativa (cf Jue 3,10: "El Espíritu del Señor vino sobre él, de modo que pudo salvar a Israel", es decir, del dominio del extranjero Cusán Risatayín); confiere fuerza, determinación y coraje, al que nadie puede resistir, ni sus beneficiarios ni menos aún sus antagonistas, como se ve con evidencia en la historia de Sansón. Pero hay que notar que tanto en los jueces como en Saúl el Espíritu tiene el carácter de algo provisional. La suya es una acción de tono carismático, suscitada justamente por una *rûaḥ* potente pero pasajera, que permanece sólo temporalmente en contacto con el hombre, aunque en todo caso es típica su calificación de principio dinámico nuevo, imprevisto e impetuoso.

El rey David (1Sam 16,13) es un caso aparte por dos motivos. Ante todo leemos que el Espíritu del Señor *ṣalaḥ* = "irrumpió" en él, verbo no usado para los jueces y que sugiere la idea de una "invasión", de una penetración irrevocable, de una toma de posesión estable, hasta el punto de que el texto precisa explícitamente: "desde aquel día en adelante". Además se establece aquí la explícita conexión del don del Espíritu con la unción real (cf ib, 16,13a): y en el AT es éste un caso único, aunque la unción se atestiguará también a propósito de otros personajes (así los reyes Saúl, Absalón, Salomón, Jehú, Joás, Joacaz; y lo mismo para el sumo sacerdote, y, después del destierro, para los otros sacerdotes), pero sin mencionar jamás al Espíritu, excepto

Is 61,1 [*↗ infra,* 4a]. He aquí por qué de David se dice que "el Señor se ha creado un hombre según su corazón" (1Sam 13,14). Y he ahí también por qué permanece como el arquetipo del rey ideal, e incluso como variante del ungido escatológico, el mesías [*↗ infra,* 4a].

Un caso aparte es el texto de Lam 4,20, que, refiriéndose a la captura del rey Sedecías con ocasión de la destrucción de Jerusalén por manos de los babilonios en el 586 a.C., se expresa así: "El soplo de nuestras narices *(rûaḥ 'appênû)*, el ungido del Señor, ha sido capturado en sus fosas, él del cual decíamos: 'A su sombra viviremos en medio de las gentes'". Esta definición del rey como "soplo de nuestras narices", es decir, como "nuestra razón de vida", es inaudita en el AT y se ha de leer sobre un fondo de comparación religiosa (sobre todo al estilo áulico egipcio; p.ej., una inscripción de Abydos celebra a Ramsés II justamente como "soplo de nuestras narices"; cf también las cartas de El-Amarna; todavía Séneca, *De clem.* 1,4, definirá al emperador *spiritus vitalis*), según el esquema difundido de un poder divino del soberano que asegura la existencia ideal de sus súbditos. La declaración, en sí misma muy fuerte, es templada, sin embargo, por calificar al rey como "Ungido del Señor": la vida que de él dimana en definitiva depende estrechamente de la *rûaḥ* del mismo Señor; es decir, el rey no puede ser "espíritu vital" sino en la medida en que él es consagrado de Yhwh y participa de su espíritu. En esta óptica, el ungido cumple esencialmente una función de mediación vivificante entre Dios y el pueblo. Sin embargo, la conjunción entre unción y Espíritu divino es aquí sólo implícita, pues, propiamente, el término "soplo" tiene valor antropológico.

Justamente la suma rareza de una conexión entre el Espíritu y el ungido no permite hablar de una institucionalización verdadera y propia de la *rûaḥ* divina; ésta permanece sumamente libre, no sujeta por definición, ni vinculable a los canales comunes de las estructuras jurídico-políticas de Israel. Esto lo confirma, además del hecho de que entre los reyes sólo David es llamado su beneficiario, sobre todo la comprobación de que el tema del espíritu no se vincula jamás con el sacerdocio (que es la espina dorsal de las instituciones veterotestamentarias) y que además está del todo ausente de los textos legislativos (p.ej., en el Lev no aparece nunca el término; y lo mismo vale de hecho también para el Dt, y para las páginas legislativas de Éx y Núm). No que estos textos no sean "palabra de Dios"; al contrario, Israel los tuvo siempre por tales (puede que más que otros). Pero es como si Dios, junto a los textos normativos, lo mismo apodícticos que casuísticos, con los cuales se intenta controlar el comportamiento moral, cultural o social en esquemas predeterminados o en preceptos vinculantes, hubiera querido reservar una especie de libertad y de imprevisibilidad, un espacio de intervención no calculado, que deja una puerta siempre abierta a la afirmación de su soberanía y a la vez a la evolución de las instituciones mismas, en base también a las cambiantes exigencias de la vida humana. Justamente sobre esta brecha entre ley y Espíritu fundará el NT (sobre todo Pablo) la originalidad de sus posiciones.

3. El Espíritu de la primera creación y de la renovación moral. La conexión de la *rûaḥ* de Dios con la formación del mundo no es frecuente en el AT. El célebre texto de Gén 1,2 ("La tierra estaba desierta y caótica, y las tinieblas cubrían el abismo y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas") no es de signifi-

cado unívoco. Mientras que la interpretación tradicional ve en la *rûaḥ Elohîm* al Espíritu divino en cuanto presencia dinámica de Dios mismo que interviene para llevar a cabo el paso del caos primordial al cosmos (hasta el comentario rabínico *Genesis Rabbâ* II, 4, veía en él "al Espíritu del rey mesías"), algunos autores contemporáneos descubren ahí simplemente un elemento cosmológico informe, equivalente a "viento tempestuoso" (cf Sab 5,23), que pertenece también a la descripción del caos (cf G. von Rad); en efecto, después del versículo 2 esta *rûaḥ* no aparece más, entrando, en cambio, en primer plano la "palabra" de Dios creadora. Y en algunos salmos de alabanza, Dios es celebrado por su potencia que se ha desplegado ya en la cosmogonía: "Con su palabra el Señor hizo los cielos, y con el soplo de su boca todo lo que hay en ellos" (Sal 33,6), y que además obra continuamente en una constante recreación: a los seres vivientes "les retiras su espíritu y mueren..., les envías tu espíritu y son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal 104,29.30; cf Job 34,14-15: "Si él retirara hacia sí su soplo, si retrajera su aliento, al instante perecería toda criatura y el hombre al polvo volvería"). En estos textos hímnicos, cuando se trata de la creación, la *rûaḥ* está en paralelismo con el *dabar* (palabra), a la cual le corresponde el primer puesto; sólo en la intervención ulterior y continua de Dios en su creación la *rûaḥ* ocupa sola el campo, pero la referencia es únicamente a los seres vivientes, y el "espíritu" en cuestión no es tanto un principio agente, incluso instrumental, cuanto más bien un don benignamente concedido a los mismos. En todo caso, esto quiere decir que todos los seres creados, pero sobre todo los que llevan en sí el soplo de la vida, son deudores a Dios de su existencia; y justamente la *rûaḥ* constituye el signo de esta dependencia, ya sea que el "espíritu" haya intervenido para ponerlos en el ser (permaneciendo "de Dios"), sea que los cualifique actualmente (como cosa "suya"). La *rûaḥ* representa el lazo de unión entre Dios y lo creado, puesto que partiendo del polo divino llega al polo creatural, donde se establece (mientras que, en cambio, el *dabar* permanece como una propiedad de Dios): "Pues que tu espíritu incorruptible está en todas las cosas" (Sab 12,1; la frase es de impronta estoica: cf Crisipo en J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* II, 154,7ss).

A lo escaso del discurso sobre el Espíritu creador corresponde el escaso relieve temático del Espíritu como principio de vida moral interior (a nivel histórico; para el nivel escatológico, / *infra*, 4a). Normalmente, según hemos visto, el impacto antropológico del Espíritu de Dios se cualifica por un nuevo dinamismo puesto en acto, pues el Espíritu diputa siempre a su beneficiario a una misión o en todo caso al ejercicio de una función, ya sea en el orden de la palabra o en el de la acción. Un solo texto parece constituir claramente una excepción; es la oración del Sal 51,12-13: "Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renueva en mí un espíritu nuevo. No me rechaces lejos de tu rostro, no retires de mí tu santo espíritu". Ya la referencia al "corazón" pone la demanda del Espíritu en relación con lo que de más íntimo y personal hay en el hombre (cf Gén 8,21: "El corazón del hombre está inclinado al mal desde la adolescencia"); por lo demás, poco antes había suplicado el salmista: "Lávame de todas mis culpas, límpiame de mi pecado" (ib, 51,4). Así pues, tener en sí el "santo espíritu" de Dios significa ser rehecho desde la raíz, vivir en su presencia, tener "la alegría de la salvación" (ib, 51,14); y todo esto representa una neta superación del estado

de pecado, con el cual incluso el Espíritu está en alternativa. Esta temática se prosigue parcialmente en el libro de la Sabiduría, donde *sophía* y *pneûma* se convierten en sinónimos: "La sabiduría no entra en alma malévola... Porque el santo espíritu que nos forma huye de la doblez, se aleja de los pensamientos insensatos y se siente ultrajado si ocurre una injusticia" (Sab 1,4.5; cf 7,7). La incompatibilidad de la *rûaḥ-pneûma* con el mal es un dato harto elocuente, tanto sobre el origen como sobre la naturaleza del Espíritu, es decir, sobre su divinidad. Los aspectos éticos del Espíritu de Dios se desarrollarán en los apócrifos, en particular en los *Testamentos de los doce Patriarcas;* así *Test. Sim.* 4,4: "José era un hombre bueno, porque en él estaba el Espíritu de Dios" (cf *Test. Ben.* 8,2-3). En cambio, en el rabinismo es frecuente la idea del Espíritu Santo como premio al que es ya moralmente justo (cf P. Schäfer, 127-130).

4. La promesa del Espíritu escatológico. La típica concepción israelita acerca de la orientación teleológica de la historia no podía prescindir de los componentes pneumáticos de la futura y definitiva manifestación de Dios a su pueblo y a todos los hombres. De modo que a los acontecimientos escatológicos les corresponde también una particular manifestación de la *rûaḥ;* y ello en dos niveles: individual (sobre el mesías) y comunitario (sobre el pueblo).

a) *El Espíritu y el mesías.* La asociación entre estas dos entidades es algo típico (y prácticamente exclusivo) del libro de la escuela de / Isaías. Texto clave es Is 11, el cual, a propósito del retoño brotado de las raíces del tronco de Jesé, profetiza: "Sobre él reposará el Espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Dios... Al tirano herirá con la vara de su boca, matará al criminal con el soplo de sus labios" (vv. 2.4b). Se trata de un segundo David y de su dotación pneumática (el verbo "reposar" = *nûaḥ*, indica una morada permanente). Ésta se refiere menos a la persona que al ejercicio de una función. Pues el Espíritu del Señor se refracta en una serie de tres pares de cualidades subjetivas, que describen otras tantas virtudes de gobierno propias del rey, el cual, según Israel y el Oriente antiguo, debía personificar al máximo los ideales de la sabiduría y de la justicia (cf 2Sam 14,17.20; 1Re 3,28). El futuro David intervendrá para hacer triunfar la justicia, dando "sentencias en favor de los pobres del país" (Is 11,4a) y aniquilando a los impíos "con el soplo de sus labios" (ib, 4b; es decir, con su palabra soberana; cf el apócrifo *Salmos de Salomón* 17,41-42; y también 1QSab 5,24-26; 4Q *pešer de Isaías* a); y es una intervención de carácter divino, como aparece por el paralelismo con el "espíritu del juicio" de Dios mismo en Is 4,4. Su aparición y consolidación coincidirá con el restablecimiento de la paz universal (cf Is 11,6-9). Por eso la *rûaḥ* lo dinamiza no sólo en sentido condenatorio, sino también para restaurar condiciones de vida semejantes al Edén.

El libro del Déutero-Isaías perfila la misteriosa figura de un siervo de Yhwh, al que el Señor califica como "mi elegido, en quien mi alma se complace. He puesto sobre él mi espíritu, para que traiga la justicia a las naciones" (Is 42,1). Aquí y en el contexto siguiente aparecen connotaciones reales y proféticas a la vez, que hacen de este personaje "un siervo sentado en un trono y adornado con el manto del profeta" (H. Gressmann); en todo caso, es habilitado para sus cometidos justamente por el Espíritu de

Dios puesto "sobre" él (esta preposición, como en Is 11,2 y 61,1, indica la proveniencia *ab extra* del Espíritu).

El Trito-Isaías después del exilio vuelve sobre el tema: "El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres..." (Is 61,1a). Reaparece aquí la relación de la *rûaḥ* con la unción (pero que se ha de entender metafóricamente, dada la fisonomía profética del personaje en cuestión y la desaparición de la monarquía); sobre todo se subraya su conexión con la palabra, a la cual justamente se reduce la misión del profeta ungido, es decir, enviado: y es una palabra que el Espíritu hace eficaz, porque no sólo proclama, sino que cura los corazones oprimidos (ib, 61,1b), consuela a los afligidos (ib, 61,2b), procura alegría en vez de tristeza (ib, 61,3) e inaugura "un año de gracia por parte del Señor" (ib, 61,2a).

b) *El Espíritu sobre el pueblo de Dios.* No sólo el mesías, sino la comunidad entera de los últimos tiempos es destinataria de una rica efusión pneumática; en realidad, los dos niveles no están coordinados, sino que el uno es independiente del otro. Pero el segundo tiene un mayor desarrollo temático. Parte del profeta Isaías con la afirmación aislada acerca de "un espíritu de justicia para el que se sienta en el tribunal" (Is 28,6). Pero el tema es característico de los profetas del destierro y del posexilio. Así Ezequiel, como comentando la profecía de Jeremías sobre la "nueva alianza" y sobre la ley que se escribirá en los corazones (cf Jer 31,31-34), se expresa en estos términos inauditos: "Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo..., infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis preceptos y guardando mis leyes" (Ez 36,26.27); aquí el profeta enuncia dos conceptos fundamentales: la *rûaḥ* que se hace íntima para el hombre, lo purifica y lo renueva hasta en el corazón (cf Sal 51,12), permitiéndole una adhesión espontánea y total a la voluntad de Dios; pero se trata esencialmente de un don proveniente de la iniciativa libre y misericordiosa del mismo Dios, que cuida solícitamente de la renovación del hombre. El mismo profeta vincula luego la *rûaḥ* con la resurrección de los muertos (Ez 37: visión de los huesos áridos: vv. 5-6.9-10.14), si bien el sentido originario de la visión es de carácter metafórico (cf los comentarios). De ese modo se contempla el horizonte de una nueva creación, que será a la vez moral y física, espiritual y material, capaz de penetrar y abarcar a todo el hombre en su plena identidad interior y exterior.

El Déutero-Isaías se hace eco de Ezequiel: "Infundiré mi espíritu sobre tu raza y mi bendición sobre tu posteridad; brotarán... como los álamos junto a las corrientes" (Is 44,3s). En el período posterior al destierro, aparte del misterioso pasaje de Zac 12,10 (donde "un espíritu de piedad y de imploración" tiene con toda probabilidad el valor de un genitivo epexegético; cf los comentarios), es sobre todo Joel el que formula abiertamente la participación de todo el pueblo en el don escatológico de la *rûaḥ*: "Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes visiones. Hasta en los esclavos y las esclavas derramaré mi espíritu aquellos días" (Jl 3,1-2). Tendrá entonces lugar la realización plena de lo que ya se anunciaba en Núm 11,26-29, y que Pedro verá cumplido el día de pentecostés en He 2,16ss; la extensión del don pneumático a los esclavos y las esclavas significa que ningún miembro del pueblo escatológico será privado de él. A este período tardío pertenece también el pasaje de Is 32,15 (además de la versión griega de Is 26,18 LXX).

Así pues, objeto de la esperanza del antiguo Israel era también una efusión particular de la *rûaḥ* divina: sobre el mesías, para dotarle de una adecuada posibilidad de intervención tanto salvífica como condenatoria, que él habría de ejercer no como propia, sino esencialmente como instrumento del Señor; y sobre su pueblo, como señal de bendición particular, que habría de tener el doble efecto de purificar al hombre hasta en su interioridad más profunda, uniéndolo irrevocablemente a la ley de Dios (más aún, haciéndose él mismo una nueva ley), y de transformar a todos los fieles en pueblo profético, promoviéndolos a la dignidad de un acceso directo y universal a la palabra de Dios.

II. NUEVO TESTAMENTO.

Ante todo notemos el empleo sin importancia de la voz *pneûma* en el sentido cosmológico de "viento" (únicas excepciones son Jn 3,8 y Heb 1,7, pero este segundo texto no es más que una cita de Sal 103,4 LXX) y también en el sentido vitalista de "respiración" (presente sólo a propósito de la muerte de Jesús en Mt 27,50; Lc 23,46 [el texto paralelo de Jn 19,30 se discute: / *infra;* Mc 15,37 tiene el verbo *exépneusen*] y luego también en Lc 8,55; He 7,59; Sant 2,26; Ap 13,15). En cuanto al uso del término en el sentido de principio espiritual natural del hombre o de disposición de ánimo, la situación se discute; mientras que en algunos casos no parece haber duda de que el *pneûma* dicho de hombres indica la simple subjetividad o interioridad personal (cf Mt 5,3; He 17,16; 1Cor 2,11; 5,3.4.5; 7,34; 16,18; 2Cor 2,13; 7,1.13; Heb 12,23; Sant 4,5; Ap 22,6), en otros sería posible descubrir una referencia al Espíritu divino en cuanto participado al hombre (cf Lc 1,4.80; He 18,25; 19,21; Rom 1,9; 8,10.16; 1Cor 6,17; 14,14; 2Cor 12,18; Gál 6,18; Ef 2,18; 4,3.4.23; Flp 1,27; 2,1; 4,23; Col 2,5; 1Tes 5,23; 2Tim 4,22; Flm 25; Heb 4,12; 1Pe 3,4). Para estos textos remitimos a los comentarios, contentándonos aquí con observar que su ambigüedad hermenéutica es ya por sí sola señal de la típica fluidez semántica del término y de la realidad en cuestión, que "no se sabe de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3,8). Sobre el fondo del judaísmo contemporáneo se puede explicar el uso de la voz en sentido demoníaco (y angélico), que aparece unas 40 veces (pero nunca en Pablo, prescindiendo del pospaulino Ef 2,2).

En todo caso, en comparación con el AT (y más aún con la literatura griega: cf H. Kleinknecht en *GLNT* X, 776-848), el NT realiza una fuerte teologización del concepto. Mejor deberemos decir una típica cristianización, ya que toda la novedad pneumatológica se funda ahora en la relación original entre el Espíritu y / Jesucristo; pues está unido a su nacimiento (1), vinculado con su vida terrena, sobre todo como objeto de enseñanza (2), constituye su dotación original de resucitado (3), es principio en el cristiano de configuración cotidiana con él (4), es constitutivo de la identidad y de la misión de su comunidad eclesial (5) y, finalmente, orienta al bautizado a la comunión escatológica con él (6).

1 El Espíritu en el nacimiento de Jesús. Los textos en cuestión son sólo Lc 1,35 (el ángel a / María: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios") y Mt 1,18 ("María estaba desposada con José; pero antes que comenzasen

a vivir juntos se encontró que ella había concebido por obra del Espíritu Santo") y 1,20 (el ángel a José: "No temas tomar contigo a María, tu mujer, pues el hijo que ha concebido viene del Espíritu Santo"). Aunque de redacción tardía (último cuarto del siglo I), demuestran la preocupación de la comunidad cristiana primitiva, antes de ambiente palestinense, de relacionar la figura humana de Jesús con el *pneûma* divino no sólo a partir de su resurrección o de su bautismo [↗ *infra*, 2a], sino ya desde el primer momento de su origen terreno. En realidad, el personaje que entra directamente en contacto con el Espíritu es su madre, María, la cual, incluso dentro del contexto jurídico normal de un matrimonio israelita (ya sancionado aproximadamente un año antes de la convivencia: cf *Mišnah, Ket.* 5,2; *Talmud* bab., *Ket.* 57b), es destinada a engendrar a Jesús sin necesidad del concurso del esposo.

Sin embargo, hay que notar que la investidura pneumática de María está orientada *primo et per se* a su maternidad más que a la modalidad virginal del hecho; lo cual significa que esa investidura está destinada a subrayar lo excepcional del que ha de nacer (cf Lc 1,43, donde Isabel designa a María como "la madre de mi Señor"), según precisa explícitamente el ángel en el texto lucano: "Por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios". Y aunque sólo de Juan Bautista Lc 1,15 dice que "desde el seno de su madre será lleno de Espíritu Santo" (cf Lc 1,80: "Crecía y se fortalecía en el espíritu"), sin embargo el contexto revela una cristología que coloca a Jesús en un nivel muy superior al de su precursor (cf Lc 1,32.78; 2,11.26.34.38.49). Y en función de él se hace reiteradamente mención del Espíritu Santo, el cual mueve a los presentes a testimoniar de él (Lc 1,11: Isabel; 1,67: Zacarías; 2,25.26.27: Simeón; cf 2,36: Ana la "profetisa").

En cuanto a la concepción virginal por parte de María, el hecho no admite comparación alguna en la literatura bíblico-judía. Sólo Plutarco, a finales del siglo I d.C. refiere que, según los egipcios, "no es imposible que el espíritu de un dios *pneûma theoû* se acerque a una mujer y coloque en ella los gérmenes de una generación" (*Vida de Numa* 4, donde prosigue: "mientras que es imposible la unión y la relación carnal de un hombre con una diosa"); pero ello se afirma en un nivel puramente teórico, y, aparte del componente carnal de tal unión, se podría descubrir en ello incluso un elemento de *praeparatio evangelica* (cf Justino, *Apol.* I, 22,2.5).

Ciertamente, si ya la concepción de Jesús está marcada por una intervención inaudita del Espíritu, ello redunda de reflejo en la unicidad de destino y de dignidad personal de la misma María, a la cual saluda el ángel "llena de gracia" (Lc 1,28), apelativo que en el texto original, *kejaritoméne*, significa también "hecha objeto de la gracia" de Dios. Sobre todo es importante observar la asociación entre "Espíritu Santo" y "poder del Altísimo"; se encuentra también en otra parte de los escritos lucanos (cf Lc 1,17; 24,49; He 1,8; 10,38) y está para indicar el dinamismo del *pneûma*, que no es dado para que sea objeto de gozo infecundo, sino para estimular a una misión y fructificar en resultados concretos de vida. Los verbos paralelos que usa Lucas: "descenderá sobre ti" y "te cubrirá con su sombra", indican simplemente la pasividad del que es elegido como beneficiario del don; en particular, la segunda expresión indica la irrupción misteriosa de Dios, que toma posesión de un lugar como morada propia (cf Éx 40,34-35; 1Re 8,10s; Ez 43,5; Ap 15,8).

2. El Espíritu en la vida terrena de Jesús. Por razón de claridad distinguimos entre las noticias sobre la relación personal de Jesús con el Espíritu y cuanto ha dicho de él, haciéndolo objeto de enseñanza.

a) La relación de Jesús con el Espíritu en su vida pública se funda en el bautismo del Jordán. Los cuatro evangelistas hablan de ello (cf Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34), a pesar de las varias diferencias redaccionales (p.ej., en el léxico: Mt tiene "Espíritu de Dios"; Mc y Jn, "Espíritu"; Lc, "Espíritu Santo"). Los evangelios concuerdan en ver en aquel acontecimiento una dotación pneumática particularísima de Jesús ("descendit fons omnis Spiritus Sancti", según el apócrifo *Evangelio según los Hebreos*, citado por san Jerónimo, *Comm. in Is.* 11,2) tan masiva, que es presentada bajo la imagen corpórea de una "paloma", cuyo simbolismo, por lo demás, se discute (la única comparación posible es un comentario rabínico de Gén 1,2 presente en el *Talmud* bab., *Hag.* 15a: "Y el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie del agua como una paloma que aletea sobre sus pequeños sin tocarlos"; ahí está unida la idea de la generación y de la asistencia). Sobre todo el descendimiento del Espíritu está unido a una verdadera y propia revelación cristológica en forma de *voz* del cielo (así en los sinópticos; en Jn se combina con el testimonio del Bautista): "Tú eres mi Hijo querido, en ti me complazco" (Mc 1,11). Estas palabras expresan ante todo la condición filial de Jesús respecto a Dios con una velada referencia a Gén 22,2 (hebr., *jahid* = "único", que los LXX han traducido por *agapetós* = "querido", del cual dependen los sinópticos); pero sobre todo manifiestan su doble cualidad de mesías real (cf Sal 2,7, citado por entero en algunas variantes del texto de Lc, en el apócrifo *Evangelio de los Ebionitas* = Epifanio, *Panar.* 30,13, 7, y en Justino, *Diál.* 88,8) y profético (cf Is 42,1 = Mt 12,18: figura del siervo elegido y destinado a una misión de anuncio).

En adelante el Espíritu constituye el equipamiento característico de Jesús en el desarrollo de su misión, y Jn 1,32 dice claramente que "ha permanecido sobre él". Él le empuja al desierto para ser tentado por el diablo (cf Mt 4,1 par), y lo devuelve luego a Galilea (cf Lc 4,14). Con su virtud arroja Jesús los demonios (cf Mt 12,28; Lc 11,20; sin comparación con el judaísmo del tiempo: cf Strack-Billerbeck, IV, 527-535); y con su gozosa inspiración confiesa su propia adhesión al Padre (cf Lc 10,21). En particular en Nazaret, según el relato de Lc 4,16-20, Jesús proclama que realiza en sí la profecía de Is 61,1-2, es decir, ser consagrado y enviado por el "Espíritu del Señor" a llevar a los pobres la buena nueva y a librar a los oprimidos, inaugurando "el año de gracia del Señor" (cf He 10,36-38). Así, toda la actividad de Jesús está bajo el signo del Espíritu.

b) La enseñanza dada por el Jesús terreno sobre el Espíritu difiere notablemente según que se trate de los sinópticos o del cuarto evangelio. Por eso los distinguimos metodológicamente.

En los sinópticos Jesús se expresa con notable parsimonia sobre el tema. En todo caso, no se encuentra ninguna enseñanza orgánica. Aparte de la afirmación de que su comportamiento está marcado por el *pneûma* divino [↗ *supra*, 2a], Jesús habla del Espíritu en cuatro momentos y según cuatro aspectos diversos. En primer lugar, tenemos el difícil pasaje de la blasfemia contra el Espíritu Santo, que no será perdonada (cf Mt 12,31-32; Mc 3,28-29; Lc 12,10; cf los comentarios). Probablemente la redacción de Mc conserva más fielmente el tenor y el sentido originario del

lóghion: si no se quiere ver ahí sólo una fortísima hipérbole para calificar la enormidad del pecado en cuestión, habrá que identificar esa blasfemia con el rechazo de aceptar en la actividad de Jesús la presencia de la intervención salvífica del Espíritu de Dios, o sea, del mismo Dios, tomado incluso por Belcebú; con ello se sustrae uno a la posibilidad misma de encontrar el perdón de Dios ofrecido en la acción de Jesús (cf E. Lövestam, que remite a Éx 8,15; 17,7; Is 63,7-10; He 7,51). En segundo lugar, la fuente Q nos transmite un *lóghion* que en la redacción lucana suena así: "Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a quienes se lo pidan?" (Lc 11,13; Mt 7,11 tiene "cosas buenas"); éste forma parte de una instrucción de Jesús sobre la oración incesante, y justamente el Espíritu Santo se convierte en cifra de lo que de mejor Dios puede conceder al que ora. En tercer lugar, los sinópticos refieren el *lóghion* sobre la asistencia concedida por el Espíritu Santo a los discípulos perseguidos y entregados a la autoridad (cf Mt 10,20: contexto del discurso misionero; Mc 3,11: contexto del discurso escatológico; Lc 12,2: contexto de exhortación a dar testimonio con valor): la perspectiva es ya pospascual, y el Espíritu aparece al mismo tiempo como iluminación interior, fuerza y sostén para confesar la fe cristiana contra todo temor. En cuarto lugar, sólo Mt 28,20 pone en labios de Jesús resucitado la consigna misionera de enseñar a todas las gentes, "bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo": la fórmula, que en contexto bautismal no tiene paralelos tan claros en el NT (cf, sin embargo, *Didajé* 7,1.3), pone al Espíritu en posición trinitaria junto al Padre y al Hijo Jesús; aunque no hay que verlo enseguida en la óptica del concilio de Nicea, dice, sin embargo, que el bautizado es colocado en radical relación *(eis tò ónoma...)* con el divino poder del *pneûma*, igual que el mismo Jesús fue históricamente marcado de manera tan original.

El cuarto evangelio nos presenta un discurso más amplio sobre el Espíritu por parte de Jesús; más aún, todas sus palabras "son espíritu y vida" (Jn 6,63; dicho de la *tôrah* en *Mek. Ex.* 15.26), es decir, connotadas por el *pneûma* vivificante, ya que a él Dios le "da el espíritu sin medida" (3,34; así C.K. Barret y R. Schnackenburg; otros entienden a Jesús como sujeto del don: así R.E. Brown y J. de la Potterie). Jesús hace del espíritu bautismal el principio del nuevo nacimiento del cristiano como regeneración de lo alto (cf 3,3-8); también el "don de Dios = agua viva" (4,10) que se hace entrever a la samaritana podría referirse al Espíritu como garantía de vida eterna (cf 4,14; en alternativa, podría aludir a la palabra reveladora de Jesús). Es cierto que "los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad" (4,23), es decir, que prestan un culto no exterior ni puramente racional, sino interiormente animado por el Espíritu e iluminado por la revelación traída por Jesús; corresponde al hecho de que "Dios es Espíritu" (4,25), no tanto en el sentido de que es inmaterial cuanto en el sentido de que es no carnal, o sea no reducible a la medida del hombre, no localizable ni disponible a sus pretensiones de dominarlo. Pero es sobre todo en los discursos de adiós, durante la última cena, donde se desarrolla el tema del Espíritu; la perspectiva es pospascual, ya que Jesús habla de él en términos de promesa. En realidad es presentado casi como sustituto de Jesús, y en todo caso relacionado con su partida. Sus nombres más característicos son "Espíritu de verdad" (14,17; 15,26; 16,13; en cuanto que

dice referencia estricta a la verdad personal que es Jesús como revelador escatológico) y "Paráclito" (14,16.17. 26; 15,26; 16,7; en cuanto *ad-vocatus*, o sea asistente, sostén: el mismo título se da a Jesús glorificado en 1Jn 2,1); para indicar su personalidad se une en 16,13 al neutro *pneûma* el pronombre masculino *ekeînos*. Sus funciones respecto a Jesús serán de testimonio (15,26s), de dependencia de su palabra (16,13s), de glorificación (16,14); respecto a los discípulos serán de íntima presencia (14,17), de anamnesis de las palabras de Jesús (14,26), de guía a toda la verdad (16,13); respecto al mundo, sus funciones serán de alteridad (14,17), de oposición a las persecuciones (15,18-25) y de convencimiento de sus errores (16,8-11).

3. El Espíritu del resucitado. Durante su vida terrena Jesús es solamente beneficiario del Espíritu (como los profetas del AT), pero no concesionario. Pero de su vientre, como se expresa figurativamente el cuarto evangelista, debían brotar ríos de agua viva (cf Jn 7,38); y estas palabras se refieren "al Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él. Pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado" (ib, 7,39). Con esto se afirma el valor absolutamente determinante de los acontecimientos pascuales (muerte y resurrección de Cristo) como cambio decisivo en la historia de la salvación. Justamente con el tema del Espíritu, la pascua marca más que nunca la línea entre dos vertientes, entre el A y NT. Ahora ha llegado el tiempo en el que realmente Jesús puede bautizar con Espíritu Santo (cf Mc 1,8 par). Pedro lo expresó bien el día de pentecostés: "Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado. Esto es lo que estáis viendo y oyendo" (He 2, 33). Pero antes de convertirse en un don otorgado por medio de Jesús, el Espíritu le interesa a él personalmente y lo califica en su nueva identidad de resucitado. Lo decía ya una antigua confesión de fe judeo-cristiana, referida por Pablo en Rom 1,3-4: "Nacido de la estirpe de David según la carne, constituido hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte". Pascua representa, pues, para él como un segundo nacimiento, cuando no ya la "carne", sino el "Espíritu Santo" se convierte en su nuevo principio constitutivo, que hace de él el "Hijo de Dios poderoso". Ahora el Espíritu de Dios se convierte en la dotación de Jesús a un nuevo nivel, que le coloca en pie de igualdad soteriológica con Dios mismo (cf Justino, *Diál.* 87). He aquí cómo se expresa Pablo en Rom 15,18-19 a propósito de su propia actividad apostólica: "Sólo me atreveré a hablar de lo que por mi medio ha realizado Cristo para la obediencia de los paganos (a la fe)... con el poder del Espíritu Santo". Justamente el *pneûma* divino se ha convertido ahora en toda su posibilidad de obrar, hasta el punto de que en algunos casos parecen identificarse (cf H. Gunkel, J. Hermann, E. Schweizer): p.ej., cf 1Cor 12,12 ("Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu") y Gál 3,27 ("Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo..."). En cambio considero fuera de discusión 2Cor 3,17 ("El Señor es el Espíritu"), puesto que aquí el término *Kýrios* tiene contextualmente significado teológico en sentido estricto y no cristológico, como se deduce de la comparación con el *Targum* J I de Éx 33,16; Núm 7,89 (cf R. Penna, 192-201). En cuanto a 1Cor 15,45 ("Adán, el primer hombre, fue creado un ser viviente; el último Adán, como espíritu vivificante"), la locución *pneûma zoo-*

poioûn (cf Lam 4,20: *rûaḥ 'appenû*) no indica una nueva dimensión impersonal en la cual se hubiera disuelto el resucitado, sino que sólo expresa la nueva función salvífica (divina, porque según la tradición bíblica sólo Dios vivifica: cf 2Re 5,7; Neh 9,6; Sal 70,20; Qo 7,12), adquirida por él en favor de los hijos de Adán, desde los cuales se mide en consecuencia ahora toda su diversidad. En todo caso son determinantes algunos pasajes paulinos (así 2Tes 2,8 y sobre todo Gál 4,6; Rom 8,9; Flp 1,19) o de impronta paulina (así He 16,7; 1Pe 1,1), donde en términos absolutamente originales se habla de "Espíritu del Hijo", o "Espíritu de Cristo" o "Espíritu de Jesús". Estas locuciones se han de considerar fuertemente elípticas y se resuelven en esta otra: "El Espíritu de Dios que está en Cristo-Hijo-Jesús, y que obra mediante él". Pues domina con mucho en el NT el lenguaje tradicional concerniente al "Espíritu de Dios" o "Espíritu Santo"; y es justamente esta *rûaḥ* divina la que ahora es compartida por el resucitado: ya no es solamente "de Dios", sino también del mesías cristiano Jesucristo. Evidentemente esto implica una dimensión cristológica interesante, puesto que si el *pneûma* es y permanece fundamentalmente divino, enseguida nos enfrentamos con la estatura misteriosa del personaje al cual se le otorga (no sólo como beneficiario, sino sobre todo como dispensador). Pero de ahí se deriva también una original dimensión pneumatológica, ya que el hecho de compartir el Espíritu entre Dios (Padre, aunque la conexión con el "Padre" es rara: Mt 10,20; Lc 11,13; Jn 14,16.26; 15,26; He 2,33; Rom 8,15; Gál 4,6; Ef 2,18) y el Hijo de Dios hace que surjan rasgos de una personalidad suya que va mucho más allá de la simple personificación de la *rûaḥ* israelita, donde se quedaba sólo en un modo de intervención del mismo Dios.

De esta manera somos conducidos al umbral del misterio trinitario, cuya percepción en el NT no se presenta ciertamente en los términos de las posteriores formulaciones de la fe cristiana. Esta fe, ya en el testimonio de los escritos canónicos, pasó por un crecimiento gradual, que podemos distinguir en tres fases. Ante todo, comprobamos que las confesiones de fe más antiguas históricamente verificables son sustancialmente binarias (= Dios y Cristo, con la asistencia del Espíritu: cf 1Cor 15,3-5; 8,6; 1Tes 1,9-10; 1Tim 2,5; Flp 2,6-11; Col 1, 12-20; Jn 1,1-18; solamente en Rom 1,3-4 y 1Tim 3,16 aparece el *pneûma*, pero entendido más como una modalidad divina que como persona). En un segundo momento se abren paso algunas formulaciones ternarias (cf Ef 1,3-14; Rom 15,16.30; 1Cor 6,11; 12,4-6; 2Cor 1,21s; Gál 4,6; Ef 4,4-6; 2Tes 2,13s; Tit 3,4-6; Heb 9,14; 1Pe 1,2; 3,18; 1Jn 4,2; Jud 20s; Ap 22,1; He 10,3; 20,28), que dan cada vez más espacio al Espíritu, cuya presencia, sin embargo, no es signo de una conciencia trinitaria refleja. Solamente en un tercer estadio se lo asocia de pleno título personal a Dios-Padre y a Cristo-Hijo (cf 2Cor 13,13; Mt 28,20; He 2,33; Jn 14,26; 15,26; 16,13-15), ofreciendo con ello materia a las precisiones trinitarias de los siglos sucesivos.

4. El Espíritu en el cristiano. Este Espíritu, así connotado en sus relaciones histórico-salvíficas con Dios y con Jesús, constituye también su punto de contacto con el hombre redimido. Es esencialmente algo "mandado" (Gál 4,6; 1Pe 1,12), "derramado" (cf He 2,17s.33; Rom 5,5; 1Cor 12,13; Tit 3,6), "dado" (cf Jn 19,30; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,17; 1Tes 4,8; 1Jn 3,24; 4,13), "otorgado" (cf Gál 3,5; Flp 1,19) y que, correspondientemente, es "recibido" (cf Jn 7,39; Rom 8,15; 1Cor 2,12; 2Cor

11,4; Gál 3,2.14) y de lo que se puede "estar lleno" (Ef 5,18). El resultado es que el *pneûma* divino ahora "habita" (Rom 8,9.11; 1Cor 3,16) o "mora" (Rom 8,11; 2Tim 1,14) en el cristiano como algo que "se tiene" (cf Rom 8,9; 1Cor 7,40; 2Cor 4,13), según un lenguaje que es exclusivamente paulino. En efecto, Pablo es el autor neotestamentario que más ha desarrollado el tema del constitutivo pneumático de la novedad antropológica. El fundamento de esta nueva antropología sobrenatural puede ser simplemente la fe (cf Gál 3,2: "¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por haber aceptado la fe que os anunciaron?", y se sobrentiende que la respuesta debe tomar en consideración sólo la segunda parte de la alternativa). Pero es habitual el enlace del don del *Pneûma* con el momento sacramental del bautismo, donde el Espíritu no sólo forma parte de una fórmula de administración (cf Mt 28,20) ni es sólo el principio causante de una nueva generación (cf Jn 3,5-8), sino que es un don concedido por Dios que entra a definir por dentro al bautizado: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5,5; cf 1Cor 6,11; 12,13; 2Cor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30; Tit 3,5-6: "mediante el bautismo regenerador y la renovación del Espíritu Santo, que derramó en abundancia sobre nosotros").

Quizá el texto más explícito sea Gál 4,6 (que tiene un paralelo en Rom 8,15): "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" De este texto deducimos algunas cosas dignas de notarse.

a) El tema en discusión es el de la filiación adoptiva (= *hyiothesía*), que expresa la nueva relación del hombre con Dios, como condición de una superación de servidumbre o de minoría de edad (cf ib, 4,1-3); ella da derecho a la herencia (cf ib, 4,7), ya sea que se la entienda como participación actual en el cumplimiento cristiano de las promesas antiguas (cf ib 3,14) o como recepción de los futuros bienes escatológicos (cf Ef 1, 13-14).

b) La nueva filiación consiste en una relación original de suma intimidad y familiaridad con Dios, evidenciada con el grito arameo "Abba"; él manifiesta que la nueva condición filial del bautizado es humanamente inalcanzable, ya que consiste en una adecuación con el mismo Jesucristo, al cual esa confianza con Dios le era connatural (cf Mc 14,36).

c) La nueva cualidad del cristiano la realiza justamente el *Pneûma*, el cual forma por eso el verdadero constitutivo de la identidad cristiana a nivel ontológico; el hecho de que se le llame "Espíritu del Hijo" subraya que la situación del bautizado está en analogía con la de Jesús; además es enviado por Dios por una decisión soberanamente libre y gratuita (o sea, no condicionada por ninguna presunción humana), y por lo tanto es expresión de la pura gracia divina (cf Sab 9,17).

d) Al decir "en nuestros corazones", el apóstol alude a la profundidad personal del hombre, que es así tocado, y por tanto transformado hasta en sus raíces más secretas; los cristianos son, pues, "templo del Espíritu" (1Cor 6,19; 3,16), y, contemplando en Cristo como en un espejo la gloria del Señor, son "transformados en su misma imagen, resultando siempre más gloriosos, bajo el influjo del Espíritu del Señor" (2Cor 3,18).

e) Lo más inaudito es que el bautizado es introducido y como inmer-

so en el mismo misterio trinitario; y ello justamente por obra del Espíritu; pues, enviado por Dios, llega a nosotros con una típica connotación cristológica para volver luego al supremo mandante en forma de grito filial (*n.b.*: en el original griego la acción de gritar tiene como sujeto no al Hijo, sino al Espíritu; y es una acción que no tiene comparación ni en el AT ni en el judaísmo intertestamentario; cf también Rom 8,26); el Padre-Espíritu-Hijo asumen así al cristiano en su comunión, como en el torbellino de sus mutuas relaciones.

Por eso la existencia cristiana entera es una vida según el Espíritu. "Pues todos los que se dejan conducir por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rom 8,14); "si vivimos por el Espíritu, dejémonos conducir por el Espíritu (Gál 5,25). Con estas afirmaciones quiere decir Pablo que el *pneûma* no es sólo algo estático, depositado en el fondo de "nuestros corazones" y destinado a permanecer allí en forma pasiva. Al contrario, es por naturaleza dinámico (por algo se le compara con el viento; cf *supra*), y su presencia es estimulante, fermentadora. El lenguaje paulino del "caminar" y "dejarse guiar" expresan justamente el aspecto activo del impacto antropológico del Espíritu, que informa de sí toda la realidad cotidiana del cristiano en sus múltiples aspectos vivenciales. El "servir a Dios en el orden nuevo del Espíritu" (Rom 7,6) se evidencia mediante el destronamiento del principio contrario, llamado "carne", que debe ser controlado constantemente; es, sin embargo, importante precisar el concepto: la "carne" no equivale platónicamente a un simple componente del hombre (el cuerpo o la sexualidad), sino que identifica semíticamente a todo el hombre (¡cuerpo y alma!) en cuanto mortal, y mejor aún en cuanto alejado de Dios y opuesto a él (cf Rom 9,8; 1Cor 1,26; 2Cor 1,12; 10,4; 11,17s; Flp 3,3-7). Las célebres páginas de Gál 5,16-25 y Rom 8,5-17 contraponen los dos principios alternativos en términos sumamente eficaces, poniendo de manifiesto los efectos contrarios del uno y del otro. En resumen, leemos en Rom 8,2: "La ley del Espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte"; de modo que sólo ella realiza concretamente la novedad cristiana. Como comentará santo Tomás de Aquino: "Et hoc modo datum est Novum Testamentum, quia consistit in infusione Spiritus Sancti" (*In Hebraeos* 8,10; cf *In Romanos* 8,2). Entre esta ley del Espíritu y del amor hay luego una relación del todo privilegiada, si no incluso una mutua identificación (cf Rom 5,5): pues la *agápe* es el primer fruto del Espíritu (cf Gál 5,22) y en ella se compendia toda la ley (cf Gál 5,14; Rom 13,8-10), que ahora para el cristiano no es ya un mandamiento externo, son un principio interior (cf Ez 36,26-27; y también santo Tomás, *In 2Cor* 3,6: "Spiritus Sanctus, dum facit in nobis caritatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum novum"). La misma libertad, que también es don del Espíritu (cf 2Cor 3,17), se orienta al servicio del amor (cf Gál 5,1.13). De modo que ahora el cristiano vive "en el Espíritu" (Rom 2,29; 8,9; 14,17; etc.) o "según el Espíritu" (Rom 8,4.5; Gál 4,29). Es para él un "sello" (cf 2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), que le marca en su nueva naturaleza y le recuerda e incluso le permite vivir en conformidad con su nuevo estado. Y es también una "unción" (1Jn 2,20.27), que hace activa y operante la escucha de la palabra de Dios.

5. El Espíritu y la / Iglesia. La efusión neotestamentaria del Espíritu no es solamente un hecho individual. Al contrario, tiene una dimensión comunitaria típica; el que

más la destaca en sus comienzos históricos es el libro de los Hechos de los Apóstoles. El relato del hecho de pentecostés (He 2,1-12) se inspira en algunos elementos veterotestamentarios judíos, como la imagen del viento [/ *supra*], el esquema subyacente en los hechos del Sinaí (cf Éx 19,1.8.16.17.18; 20,18; Dt 2,36; Flavio Josefo, *Ant.* 3,80), el tema de las lenguas (cf Filón de Alejandría, *Decal.* 44-49; *Spec. leg.* 2,188-189; *Ex. R.*, 5,9, sobre Éx 4,27; *Talmud Bab., Šab.* 88b) y en particular la cita explícita de Jl 3,1-5 en el discurso de Pedro (He 2,17-21), para decir con toda evidencia que ha llegado la efusión escatológica del *pneûma* de Dios, el cual da consistencia a una nueva comunidad (constituida con toda probabilidad no sólo por los "doce", sino también por los mencionados en 1,14-15) y que está destinado a horizontes universales (cf la lista de los pueblos en 2,9-11). La pneumatología de He es muy acentuada (unas 60 veces *pneûma* tiene valencia teológica); y es objeto de discusión si el Espíritu se entiende ahí como persona o como simple fuerza sobrenatural, como factor de orden estático o de renovación interior, como un don transitorio o permanente. Una cosa es cierta: como en el bautismo del Jordán dio comienzo a la vida pública de Jesús, así ahora pone en marcha la historia de la comunidad cristiana como comunidad misionera. Él es "la fuerza para ser testigos (de Jesús) hasta los confines de la tierra" (He 1,8); Pedro dirá efectivamente en nombre de los apóstoles: "Nosotros somos testigos de estas cosas, como lo es también el Espíritu Santo de Dios que ha dado a los que le obedecen" (5,32; cf 15,28). El mismo Espíritu llena de sí a los siete colaboradores de los apóstoles, entre ellos en particular a Esteban (cf 6,3.10; 7,55), es dado por Pedro y Juan a los samaritanos convertidos (cf 8,15-17), ilumina a Felipe (cf 8,29-39), confirma el vuelco ocurrido en Saulo (cf 9,17), aconseja a Pedro (10,19), es derramado sobre los primeros paganos (10,44-47; 11,15s) y sobre los discípulos del Bautista (19,1-6), caracteriza a las figuras de Bernabé (11,24) y del profeta Agabo (11,28), designa a los primeros misioneros (cf 13,2.4), conduce la misión de Pablo (cf 13,9; 16,6-7; 20,23; son interesantes también las variantes del cód. D en 19,1 y 20,3) y es responsable de las decisiones innovadoras tomadas en el llamado concilio de Jerusalén (15,28). Por algo el libro de los Hechos ha sido reiteradamente definido como el evangelio del Espíritu, porque en él actúa como protagonista, después de haber hecho irrupción en pentecostés como "viento impetuoso" (2,20 en la escena de la comunidad jerosolimitana. Es también evidente que el Espíritu pentecostal es el don por excelencia de Jesús resucitado (mejor, ascendido a los cielos: cf 1,9-11); y el cuarto evangelio datará la primera efusión ya la tarde misma de pascua al grupo de los discípulos (cf Jn 20,22). En todo caso, constituye la dotación de la Iglesia, la cual, si escucha lo que el Espíritu incesantemente le sugiere (cf Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), no puede permanecer inerte ni tibia, sino que se verá constantemente impulsada al testimonio. La presencia del Espíritu en la Iglesia se revela, en efecto, activa, si en ella hay siempre algo evangélico que hacer ver y escuchar (cf He 2,23).

Si los Hechos nos muestran al Espíritu en acción, las cartas de Pablo nos ofrecen una fecunda enseñanza sobre las relaciones Espíritu-Iglesia, naturalmente también basada en la experiencia concreta del apóstol (sobre todo en el ámbito de la comunidad de Corinto). Sus afirmaciones sobre la materia se reducen a poner de manifiesto dos aspectos de la cues-

tión, diversos y complementarios. En primer lugar, se dice que el Espíritu es el dato de base común a todos los bautizados, y por ello factor de unidad eclesial. Ya es sintomático el hecho de que Pablo, cuando habla de la presencia del Espíritu en el hombre, use siempre el plural "vosotros-nosotros" o el indefinido "quien-cuantos" (únicas excepciones: Rom 9,1; 1Cor 7,10; en Rom 8,2 el singular es una enálage de persona); en particular sorprende el recurso al pronombre "todos"; así, por ejemplo: "Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu" (1Cor 12,13; cf Rom 8,14). Esto significa que es inútil y dañoso erigir delimitaciones inconsistentes de clase en la Iglesia, ya que "todos" participamos del Espíritu (cf 2Cor 13,13) de manera radicalmente paritaria. La misma comunidad cristiana está en su originarse ya pneumáticamente connotada, y el apóstol la compara a una carta "redactada no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo" (2Cor 3,3). Así pues, el Espíritu está en la raíz de la identidad eclesial (cf Gál 3,3) como vínculo objetivo y a la vez exigencia de unidad por la participación de una dignidad igual de hijos adoptivos de Dios. Por eso se comprende la exhortación de la carta a los Efesios a "mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (Ef 4,3), y, aunque algunos autores antiguos hayan entendido aquí *pneûma* en el sentido humano-psicológico, es posible ver ahí el Espíritu de Dios, ya que se trata de un don poseído que es preciso conservar; y también porque según la fórmula "un solo cuerpo y un solo espíritu" (ib, 4,4), la cual recuerda el fuerte enunciado de Ef 2,22 sobre el templo santo en el Señor, "por el que también vosotros estáis integrados en el edificio, para ser mediante el Espíritu morada de Dios". Él da cohesión y vida al cuerpo eclesial.

En segundo lugar, y paradójicamente, el Espíritu es también fuente de disparidad en la Iglesia; y esto a nivel de ministerios. "Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo... A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común... Todo esto lo lleva a cabo el único y mismo Espíritu, repartiendo a cada uno sus dones como quiere" (1Cor 12,4.7.11; y en los vv. 8-10 el apóstol enumera ocho carismas diversos, reduciéndolos todos a un único origen pneumático). Sobre la comprobación de una multiplicidad de funciones ministeriales (¡no todas programadas!), Pablo hace tres consideraciones diversas.

a) El Espíritu en persona es el verdadero responsable de la pluralidad carismática (y en ib, 12,28 comprende también ésta: "los dones del gobierno" de la comunidad); por tanto, en vez de rebajar el hecho, lo ennoblece al máximo, atribuyendo al *Pneûma* una capacidad tan sumamente diversificada de intervenir en el tejido eclesial, que los hombres por sí solos no sabrían hacer con tanta fantasía (¡cf 1Tes 5,19!); este supremo principio, que obra "como quiere", es lo que habría de confesar también un extraño, "proclamando que verdaderamente Dios está en vosotros" (ib, 14,25).

b) Una vez más Pablo insiste en que la potencia carismática del Espíritu llega a "cada uno" de los bautizados (cf 1,7.11; ver también Ef 4,7); como si dijera que el cristiano, sea quien sea, demuestra su madurez también por el hecho de saber ejercer un papel en la Iglesia, asumiendo su responsabilidad de investido del Espíritu; éste no está destinado a permanecer solamente "en los corazones", sino a desplegarse en un plano comunitario público.

c) Semejante "manifestación del Espíritu", cualquiera que sea la fisonomía que adquiera concretamente, se orienta "a la utilidad común"; ningún pneumático (cf 1Cor 2,10-15) puede arrogarse el hecho de lacerar el cuerpo de Cristo que es la Iglesia; al contrario, el Espíritu se da para la *oikodomé*, es decir, la construcción y el crecimiento de la comunidad (cf ib, 14,3.4.5.12.17.26); incluso en 2Cor 3,6.8 habla el apóstol de una *diakonía pneúmatos*, es decir, de un ministerio del Espíritu, que consiste en "servir el Espíritu" a la comunidad cristiana por parte del apóstol, como elemento vivificante (cf K. Prümm).

6. ESPÍRITU Y ESPERANZA. Si el *Pneûma* califica ya el hoy del cristiano y de la Iglesia, es también el factor que tiene abierta la puerta al futuro escatológico, del cual constituye al mismo tiempo una anticipación y una garantía. Hay dos conceptos paulinos que van en este sentido: *aparjé* = "primicias" (cf Rom 8,23: "Tenemos las primicias del Espíritu..., esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo; porque en la esperanza fuimos salvados") y *arrabón* = "prenda" (cf 2Cor 1,22: "Nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones el Espíritu como prenda de salvación"; ver también ib, 5,5; Ef 1,14: "Prenda de nuestra herencia"). Ambos dicen que justamente el Espíritu constituye el común denominador de la vida cristiana presente y de la futura; él representa la continuidad cualitativa entre los dos momentos. "El que nos ha hecho para este destino es Dios, y como garantía nos ha dado su Espíritu" (2Cor 5,5). Su función no se limita a una dimensión interior. El *pneûma* (igual que ya en Ez 37) impregna también la corporeidad del hombre: "Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su espíritu, que habita en vosotros" (Rom 8,11). Es como si constituyese una fuerza tal que se derrama y difunde fuera de la simple interioridad, involucrando también "vuestros cuerpos mortales" en un destino de promoción escatológica, es decir, de vida definitiva y total. En cuanto a la modalidad del fenómeno, el apóstol se expresa en términos misteriosos, pero sumamente originales: "Se siembra un cuerpo natural, y resucita un cuerpo espiritual... Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo natural" (1Cor 15,44.46). El *sôma pneumatikón*, aunque parezca una expresión contradictoria, expresa a la vez dos ideas: por una parte, en el futuro escatológico tampoco se le quita al hombre su somaticidad, y por tanto no sólo el alma, sino también el cuerpo tiene un futuro; por otra parte, experimentará una transformación tal que pasará de la miseria el esplendor (cf ib, 15,43). De esta metamorfosis es causa justamente el *Pneûma*.

BIBL.: AA.VV., *Lo Spirito del Signore*, en *Parola Spirito e Vita* 4, Dehoniane, Bolonia 1981 (julio-diciembre); ALBERT R.-WESTERMANN C., *Espíritu (rûah)* en *DTAT* II, Cristiandad, Madrid 1985, 914-1447; BAER H. von, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1926; BARRETT C.K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, SPCK, Londres 1966²; CASTRO S., *Experiencia religiosa del Espíritu en la Biblia*, en "Revista de Espiritualidad" 42 (1983) 7-34; CAZELLES, *L'esprit de Dieu dans l'Ancien Testament*, en AA.VV., *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours 1968, 17-43; CHEVALIER M.-A., *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, P.U.F., París 1958; ID, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Beauchesne, París 1978; COPPENS J., *Le don de l'Esprit d'après le textes de Qumran et le 4.ème Évangile*, en AA.VV., *Les origines du messianisme*, en *Recherches Bibliques* 1, Desclée, Brujas 1958, 209-223; DACQUINO P., *Lo Spirito Santo e il Cristiano secondo S. Paolo*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* 1, Biblical Institute Press, Roma 1963, 119-129; DESROCHES H.C., *L'Esprit Saint, principe communautaire*

selon St. Paul, en "Vie Spirituelle" 312 (1946, nov.) 476-492; DIETZEL A., *Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodayoth zum paulinischen Gebet im Geist,* en "Theologische Zeitschrift" 13 (1957) 12-32; FERRARO G., *Lo Spirito e Cristo nel Quarto Vangelo,* Borla, Roma 1981; ID, *Lo Spirito Santo nel Quarto Vangelo,* Paideia, Brescia 1984; GUILLET J., *Il soffio di Jahvé,* en *Temi biblici,* Vita e Pensiero, Milán 1956, 289-353; ID, *Espíritu de Dios,* en LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona 1976, 296-304; GUNKEL H., *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1988 (1909³); HAYA-PRATS G., *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres,* Cerf, París 1975; HEER J., *Der Geist is es, der lebendig macht!,* en "Bibel und Kirche" 37 (1982) 139-142; HEITMANN C.-MÜHLEN H. (eds.), *La riscoperta dello Spirito,* Jaca Book, Milán 1977 (contribuciones de H.H. Schmid, W. Schmithals, H. Schlier, F. Hahn); ID, *Experiencia y teología del Espíritu Santo,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1978; HERMANN I., *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen,* Kösel, Munich 1961; ID, *Espíritu Santo,* en H. FRIES (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología* 1, Cristiandad, Madrid 1979², 1520-29; HULL J.H.E., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles,* Lutterworth, Londres 1967; ISAACS M.E., *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament,* Heythrop College, Londres 1976; JOHNSTON, *The Spirit Paraclete in the Gospel of John,* Cambridge University Press, Cambridge 1970; KAMLAH E., *Espíritu (pneûma),* en *DTNT* II, Sígueme, Salamanca 1980, 136-145; LORENZI L. de, (ed.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8,* St. Paul's Abbey, Roma 1976; KLEINKNECHT H.-BAUMGÄRTEL F.-BIEDER W.-SJÖBERG E.-SCHWEIZER E., *pneûma,* en *GLNT* X (1975) 766-1108; KNOCH O., *Der Geist Gottes und der neue Mensch nach dem Zeugnis des Apostels Paulus,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975; KOCH R., *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments,* Herder, Viena 1950; POTTERIE I. de la y LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano,* AVE, Roma 1971²; LIMBECK M., *Vom Geist reden sie alle. Die Eigenart des neutestamentlichen Geistverständnisses,* en "Bibel und Kirche" 37 (1982) 118-126; LINDARS B. y SMALLEY S.S., (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in honour of Ch. F.D. Moule,* Cambridge University Press, Cambridge 1973; LÖVESTAM E., *Spiritus blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lc 12,10,* en *Scripta Minora 1966-1967* 1, C.W.K. Gleerup, Lund 1968, 1-88; LYS D., *"Rûach". Le souffle dans l'Ancien Testament,* PUF, París 1962; MARTIN F., *Pauline Trinitarian Formulas and Church Unity,* en "CBQ" 30 (1968) 199-219; MÜHLEN H., *El acontecimiento de Cristo obra del Espíritu Santo,* en *Mysterium Salutis,* Cristiandad, Madrid 1971, 529-560; PENNA R., *Lo "Spirito di Gesù",* en *Act 16,7. Analisi letteraria e teologica,* en "RBit" 20 (1972) 241-261; ID, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina,* Paideia, Brescia 1976; PFISTER W., *Das Leben im Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens,* Editions Universitaires, Friburgo de Suiza 1963; PRÜMM K., *Diakonia Pneumatos,* I-II/1-2, Herder, Roma 1960-1967; SCHÄFER P., *Die Termini "Heiliger Geist" und das Verhältnis der Targumim zueinander,* en "Vetus Testamentum" 20 (1970) 304-314; ID, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen literatur,* Kösel, Munich 1972; SCHIERZE F.J., *Revelación de la Trinidad en el NT,* en *Mysterium Salutis II,* Cristiandad, Madrid 1977², 87-123; SCHMIDT K.L., *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma,* en "Eranos-Jahrbuch" 13 (1945) 187-235; SCHWEIZER E., *El Espíritu Santo,* Sígueme, Salamanca 1984; SPITZ R., *La révélation progressive de l'Esprit Saint,* Les Éditions du Cèdre, París 1976; STALDER K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus,* Zurich 1962; VACCARI A., *Spiritus septiformis ex Isaia 11,2,* en "VD" 11 (1931) 129-133; VERSTEEG J.P., *Christus en de Geest,* J.H. Kok, Kampen 1971; ZEDDA S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6,* Biblical Institute Press, Roma 1952.

R. Penna

ESTER

SUMARIO: I. *El judaísmo triunfante.* II. *Las coordenadas de la obra:* 1. El fondo histórico; 2. El cuadro de la narración. III. *Medio literario y mensaje.*

I. EL JUDAÍSMO TRIUNFANTE. "Soy tan enemigo de 2Mac y de Ester, que me gustaría que no existieran, pues son demasiado judaizantes y contienen mucha malicia pagana": este juicio tan duro de Lutero (*Conversaciones de sobremesa*, ed. Weimar I, 208) choca lógicamente con el entusiasmo sinagogal, que ha puesto a Est entre los cinco *Megillôt*, o sea, entre los cinco libros bíblicos más usados en la liturgia después de la *tôrah*. Y con la *tôrah*, Est es el único libro de la Biblia que tiene dos *targum*. La obra refleja altamente concentrado el orgullo nacionalista del judaísmo del siglo II a.C. y está totalmente impregnada del espíritu de venganza y de combate de algunos salmos imprecatorios (Sal 58; 94; 109; 137): "Cada mañana reduciré al silencio a todos los bandidos del país, extirparé de la ciudad del Señor a todos los criminales" (Sal 101,8). Así pues, este escrito es la reacción contra las amenazas de *pogroms* antijudíos que se perfilaban en el horizonte de ciertos ambientes de la "diáspora", pero sobre todo en Palestina, con la política helenista de los seléucidas.

Est está ausente en Qumrán quizá porque en este libro no aparece nunca el tetragrama sagrado Yhwh. Se trata de una obra muy compleja a nivel textual, histórico, literario, teológico y litúrgico, aun cuando la sucesiva relectura cristiana la simplificó considerablemente, reduciéndola a una desvirtuada alegoría mariológica. Nos han llegado sustancialmente dos Est distintas. La obra *griega* es dos terceras partes más extensa que el texto hebreo, y nos la atestiguan al menos tres diversas recensiones, de las cuales nos parece preferible la contenida en los códices A, B, S, V y en el papiro 967 Chester Beatty. La Est *hebrea* está quizá más cerca del original; es más breve, y sus relaciones con el texto griego son todavía hoy objeto de discusión entre los autores.

II. LAS COORDENADAS DE LA OBRA. Como se ha dicho a propósito de Tob y de Jdt, este escrito judío resulta bastante artificial en cuanto al marco histórico y no poco variopinto a nivel literario. Intentemos precisar a continuación estas dos dimensiones, importantes para la lectura y la comprensión de la obra.

1. EL FONDO HISTÓRICO. El ambiente histórico del relato es ficticio y nos sitúa en la época del imperio persa, dominado por Jerjes (que murió el 465 a.C.). Se trata de un intento de tipificar a través de una retroproyección la época de los Macabeos, de los Tolomeos y de los seléucidas, en la que parece vivir el autor. En efecto, una apostilla de la versión griega indica que esta versión, hecha por un tal Lisímaco, fue llevada a Egipto durante el reinado de Tolomeo (Tolomeo VIII, según algunos: 114-113 a.C.; Tolomeo XIV, según otros: 48-47 a.C.).

No obstante, advertimos también que el autor conoce bastante bien la topografía de Susa, la documentación sobre Jerjes y sobre las costumbres persas (siete eunucos, siete consejeros de Estado, el consejo de los sabios, los sellos, los edictos irrevocables, los correos, la ejecución capital por la horca, los vestidos y coronas usuales en la corte). La obra, entonces, podría haber nacido en la diáspora judía oriental y podría haberse difundido luego en la diáspora occidental.

2. EL CUADRO DE LA NARRACIÓN. A. Barucq juzgaba de este modo la calidad literaria de Est: "La acción se desarrolla con un notable sentido de la economía general. Las fases principales están hábilmente preparadas por composiciones de lugar o sabiamente retardadas mediante la intervención de episodios curiosos o agradables. La repetición, en estribillo, de un diálogo en términos invariables entre el rey y Ester (5,3.6-7; 7,2-3; 9,11-13) o la de ciertas fórmulas protocolarias (1,19; 3,9; 5,4; 7,3; 8,5; 9,13) tienen un efecto muy particu-

lar". Efectivamente, la obra mantiene una buena tensión lógica y narrativa y su efectividad dramática revela una mano firme y genial.

La narración se abre con una grandiosa *escena introductoria*, dominada por un suntuoso banquete real (cc. 1-2). Entran en escena los dos personajes: Asuero-Jerjes está en el centro, y a su lado los dos sectores del bien (Ester y Mardoqueo, o sea, el judaísmo) y del mal (Amán, de Agag, símbolo de los enemigos tradiciones de Israel, los amalecitas). Es curioso advertir que los dos personajes hebreos llevan nombres paganos: Ester es el paralelo de la diosa Ištar (más que del persa *stareh* = estrella) y Mardoqueo es nada menos que el nombre teóforo del dios Marduk. Quizá el autor, sabiendo que los desterrados hebreos de Babilonia habían recibido nombres locales de esclavitud, quiso hacer de este modo más creíble su relato ejemplar. Ya en esta escena aparece el modelo tradicional de "la inversión de la suerte" (Prov 26,27), que será fundamental en la estructura del libro: Vasti es repudiada, Ester es entronizada.

El corazón de la narración está representado en *dos actos*. El primero (3,1-5,8) enuncia el edicto real de exterminio de los judíos, que habrá de cumplirse en un día y un mes definido por las "suertes". Aparece así el término acádico *pur*, "suerte", "dado", importante para el objetivo de la narración y traducido por el mismo autor en 3,7 y 9,24 con el equivalente hebreo *gôral*. El segundo acto (5,9-9,19) se desarrolla sobre la base del esquema de la "inversión": la exaltación de Amán debería suponer la horca para Mardoqueo; en realidad, la exaltación de Mardoqueo llevó a Amán a la horca; la matanza preparada para los judíos se transforma en matanza de los impíos, sus enemigos. La obra se cierra con una escena que constituye la inclusión con la escena del exordio (9,20-10,3). Es la etiología de los *Purîm*, la fiesta popular de carnaval en Israel.

Hemos seguido sustancialmente el trazado narrativo del texto hebreo. El relato griego, más enfático y redundante, más religioso y apologético, contiene otros datos: la anticipación en sueño de los acontecimientos a Mardoqueo, los edictos de Artajerjes (no Asuero), antisemita el primero, favorable al reconocimiento de los derechos civiles para los judíos el segundo y, finalmente, dos amplias súplicas de Mardoqueo y de Ester, destinadas a interpretar teológicamente los sucesos (cf Jdt 9; Dan 9).

III. MEDIO LITERARIO Y MENSAJE. El mensaje de Est, cuya sustancia se indica ya en el motivo de la "inversión" de las suertes, tiene tantos matices como son los aspectos literarios o géneros que dirigen el relato. El volumen, incluso en una lectura superficial, revela elementos *novelísticos* y *folclóricos* (Tob). Pensamos, por ejemplo, en el tema del repudio de la favorita (Vasti) y del triunfo de la "cenicienta" huérfana (Ester), y en el fondo exótico y pintoresco, parecido al de la narración egipcia de José o a la "babilónica" de Daniel. Pensamos también en el dato del banquete fastuoso y barroco que va puntuando repetidamente el texto (1,3.5.9; 2,18; 3,15; 5,4-5.8.12; 6,14; 7,1-2.8; 8,17; 9,17-18.22). Estamos, por tanto, en presencia de una novela histórica, de una "diasporonovela", como la ha definido A. Meinhold, es decir, de una narración histórica ejemplar, nacida en el ambiente de la diáspora judía oriental. El fresco novelado de una época como la persa se usa como parábola para describir y resolver el choque entre Israel y el helenismo.

Sin embargo, en el rollo de Ester, como en el paralelo de José el egipcio, se respira también una atmósfera

sapiencial [/ Sabiduría]. Dios está casi ausente de la escena exterior de la historia; en el centro se mueve el hombre con su habilidad y su astucia, y hasta el judío con sus recursos humanos, intelectuales y estéticos, en una especie de "sionismo" *ante litteram*. Se vislumbra, por consiguiente, una dimensión "secular" en la nueva sabiduría de Israel: esta sabiduría, a pesar de que no arrincona lo sagrado ni excluye lo sobrenatural, destaca el aspecto humano con sus capacidades personales, sus maniobras, sus éxitos, sus venganzas. S. Talmon ha definido justamente Est como "un relato sapiencial historificado".

Pero la teología clásica de Israel no está ausente del libro; más aún, se la afirma sólidamente a través del mencionado esquema de la "inversión" buenos-malos/humillación-exaltación/salvación-muerte. Tob, Jdt, Sab 11-19, el relato de José, Dan, el estrato arcaico de Job (cc. 1-2 y 42), el cántico de Ana (1Sam 2), muchas súplicas de los Salmos (Sal 6; 7; 13; 28...), muchos aforismos de los Prov (15,33; 16,18; 18,12...), las suertes de Débora y de Yael (Jue 5) y otros muchos pasajes veterotestamentarios se mueven en esta línea. También hay que entender en esta línea el castigo inmanente al pecado mismo o la represalia que se aplica al impío Amán, víctima de su propia iniquidad. En el texto griego no falta una referencia general a la categoría profética del "día de Yhwh"; de este modo, este episodio se inserta en la serie de las intervenciones salvíficas y judiciales de Dios en la historia de la salvación. Este es, por tanto, un libro *ético-teológico*.

Pero también es fundamental para comprender el significado último de este libro la relación que tiene con la fiesta hebrea de los *Purîm*. G. Gerleman, R. de Vaux y H. Cazelles han sospechado incluso que Est es un lectionario o un *midraš* o una etiología cúltica de esta festividad hebrea, de origen externo, pero interpretada bíblicamente sobre todo a la luz del Éxodo. De hecho, Gerleman ha intentado poner de relieve los paralelismos que se dan entre Est y Éx, interpretando nuestra obra casi como una actualización de la teología del éxodo. He aquí una serie de estos paralelismos: contexto histórico egipcio (Éx)-contexto histórico persa (Est); persecución faraónica (Éx)-persecución imperial (Est); decreto de exterminio egipcio (Éx)-decreto de exterminio persa (Est); pascua el 14 Nisán (Éx)-decreto el 13 Nisán (Est); corte egipcia (Éx)-corte persa (Est); príncipe Moisés (Éx)-príncipe Mardoqueo (Est); Aarón portavoz ante el faraón (Éx)-Ester portavoz ante Asuero (Est); liberación triunfal y fiesta (Éx y Est). Los *Purîm* se convierten entonces en un ulterior memorial de la liberación que Dios ofrece continuamente a su pueblo (9,24-26). Por esto mismo, así como el éxodo a través del mar Rojo acaba en cánticos y danzas (Éx 15), también hay que celebrar los *Purîm* como "días en que los judíos se deshicieron de sus enemigos y mes en que la tristeza se convirtió en alegría y el luto en regocijo. Estos dos días debían convertirse en días de banquete y alegría, haciéndose regalos unos a otros y dando donativos a los pobres" (9,22).

BIBL.: ANDERSON C.R., *The Books of Ruth and Esther*, B.H. Baker, Grand Rapids 1970; BARDTKE H., *Das Buch Esther*, Mohn, Gütersloh 1963; BARUCQ Q., *Judith-Esther*, Cerf, París 1959²; BELLINI F., *Ester*, en *Introduzione alla Bibbia* (ed. T. Tallarini) III, Dehoniane, Bolonia 1978, 111-134; CAVALLETTI S., *Rut-Ester*, Ed. Paoline, Roma 1983³; DOMMERSHAUSEN W., *Die Estherrolle, Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968; GERLEMAN G., *Esther*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1973; GORDIA R., *Studies in the Esther Narrative*, en "JBL" 95 (1976) 43-58; LEBRAM J.C.H., *Purimfest und Estherbuch*, en "Vetus Testamentum" 22 (1972) 208-222; LORETZ O.,

Novela y narración corta en Israel, en SCHREINER, J., *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, 387-407; MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle*, en "ZAW" 87 (1975) 306-324; 88 (1976) 72-93; MOORE C.A., *Esther*, Doubleday & Co., Nueva York 1971; MOORE C.A., *On the Origins of LXX Additions to the Book of Esther*, en "JBL" 92 (1973) 382-393; RINGGREN H., *Das Buch Esther*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1967²; TALMON S., *Wisdom in the Book of Esther*, en "Vetus Testamentum" 13 (1963) 419-455; WÜRTHWEIN, *Esther*, Mohr, Tubinga 1969².

G. Ravasi

EUCARISTÍA

SUMARIO: I. *Las riquezas de la eucaristía.* II. *La praxis eucarística en la Iglesia primitiva:* 1. La eucaristía como "fractio panis"; 2. Un antiguo ejemplo de celebración eucarística; 3. La celebración de la eucaristía en Corinto. III. *El relato de la institución de la eucaristía:* 1. En Pablo y Lucas; 2. En Marcos y Mateo. IV. *Significado teológico de las palabras y de los gestos en la institución de la eucaristía:* 1. El cuerpo y la sangre de Cristo; 2. El simbolismo del pan y del vino; 3. La eucaristía como memorial; 4. La eucaristía como nueva alianza. V. *La doctrina eucarística en Juan:* 1. La alianza nueva y el mandamiento del amor; 2. El discurso eucarístico. VI. *Iglesia y eucaristía.*

I. LAS RIQUEZAS DE LA EUCARISTÍA.

La eucaristía ha sido siempre el centro de la vida de la Iglesia, de la que constituye el "mysterium fidei" por excelencia. Según los diversos tiempos y las diferentes sensibilidades se ha acentuado un aspecto más bien que otro, puesto que en realidad en ella se entrecruzan en parte todas las verdades que hay que creer y vivir.

En estos últimos tiempos, por ejemplo, se ha intentado acentuar el aspecto eclesial y social de la eucaristía. Pensemos en el tema del congreso eucarístico internacional de Lourdes (1981): "Jesucristo, pan partido por un mundo nuevo". La Conferencia Episcopal italiana, el 22 de mayo de 1983, promulgó un documento con este título significativo: "Eucaristía, comunión y comunidad", poniendo a la eucaristía en el centro de toda la renovación eclesial, descubriendo que, si es verdad que la Iglesia hace la eucaristía, también es verdad que "es la eucaristía la que hace a la Iglesia" (H. de Lubac).

Al intentar exponer una reflexión unitaria sobre la doctrina de la eucaristía en el NT, no nos detendremos únicamente en las palabras de la institución, sino que captaremos todos los signos de su presencia, explorando sobre todo la praxis viva de la Iglesia.

II. LA PRAXIS EUCARÍSTICA EN LA IGLESIA PRIMITIVA.

Pues bien, lo más interesante es que la Iglesia primitiva desde sus orígenes practicaba la eucaristía, aunque no la llamaba con este nombre. En efecto, el sustantivo *eucharistía* para designar la liturgia eucarística sólo aparece por el 110 d.C. con Ignacio de Antioquía (*Philad.* 4,1; *Smyrn.* 7,1; etcétera) y hacia el 150 con Justino (*Apol.* 1,66). En el NT las dos únicas designaciones son "fracción del pan" y "cena del Señor", probablemente para acentuar la dimensión social, que podía perderse si se reducía la eucaristía a una mera "acción de gracias", es decir, a una relación exclusiva o casi exclusiva con Dios.

1. LA EUCARISTÍA COMO "FRACTIO PANIS". En este sentido es muy importante el testimonio del libro de los Hechos. Al describir en un sumario rápido la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, Lucas la ve caracterizada por cuatro elementos: los nuevos creyentes "eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la unión fraterna, en partir el pan y en las oraciones" (He 2,42).

Estos cuatro términos nos permiten vislumbrar con notable aproximación lo que realmente significan: "la enseñanza *(didajé)* de los apóstoles" debería significar la evangelización más profunda de los creyentes, entre los cuales se creaba de este modo una comunión fraterna *(koinōnía)* más íntima, basada sobre todo en la misma fe. Esto llevaba a poner libremente en común los mismos bienes materiales, como consecuencia natural del creer común (v. 45).

La "fracción del pan" *(klásis toû ártou)* es un gesto litúrgico que repite exactamente el que hizo Jesús en la última cena, y quiere expresar el compartir que lleva consigo este gesto, típicamente judío. Las "oraciones" que siguen debían ser, según el tipo de la *tôdah* (= alabanza) judía, celebraciones y alabanzas a Dios por sus intervenciones salvíficas, cuya cima estaba representada precisamente por lo que la eucaristía quería significar en la intención de Cristo: estas "oraciones" podían sacarse de la rica tradición del AT, o bien ser creadas *ex novo* dentro del clima de entusiasmo de los primeros creyentes.

También lo que se dice en el versículo 46 parece referirse entonces a la celebración de la eucaristía: "Todos los días acudían juntos al templo, partían el pan [*klôntes árton*] en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón". No parece que se trate en este caso de banquetes comunes, sino de auténticas celebraciones eucarísticas, hechas no ya en el templo, en donde no habrían tenido ya ningún sentido, puesto que eran como una especie de antítesis, sino en las casas privadas, con la alegría *(agallíasis)* que este encuentro de fe no podía menos de suscitar. Es el término *kláō* (partir en trozos), utilizado sólo para la eucaristía, el que obliga a esta interpretación.

2. UN ANTIGUO EJEMPLO DE CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA. Por lo demás, siguiendo aún con el libro de los Hechos, hay un episodio característico que confirma el uso de la celebración eucarística en las casas particulares, y además en día de domingo.

En su tercer viaje misionero, al volver a Jerusalén, Pablo se detiene siete días en Tróade: "El primer día de la semana nos reunimos para partir el pan *(klásai árton)*. Pablo, que debía marcharse al día siguiente, estuvo hablando con ellos hasta medianoche" (He 20,7), de modo que el pequeño Eutico, que estaba sentado en la ventana, se durmió, cayó del tercer piso y lo levantaron ya cadáver. Pero el apóstol le restituyó prodigiosamente la vida. Luego subió, "partió el pan *(klásas tòn árton)* y comió, estuvo hablando *(homilésas)* hasta el alba y se marchó" (20,11).

Es evidente por todo el conjunto que se está hablando de la celebración eucarística: por dos veces aparece la expresión "partir el pan". Además, hay una referencia a la prolongada "homilía" de Pablo, que debía ser muy probablemente una ilustración del misterio eucarístico.

3. LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA EN CORINTO. Siguiendo aún en el terreno de la praxis eclesial, también es significativo lo que ocurría en la comunidad de Corinto, en donde Pablo había predicado por el 51-52 y donde había nacido, por iniciativa de algún generoso cristiano, una práctica bastante curiosa: antes de celebrar la eucaristía propiamente dicha, probablemente también para esperar a los retrasados, tomaban juntos una cena para favorecer la fraternidad y ayudar a los más pobres. De esta manera la eucaristía adquiría además su dimensión social; no era solamente una celebración cultual, sino que entraba en la vida intentando transformarla.

Pero el hecho es que no llegó a alcanzarse este objetivo, de lo que Pablo se queja amargamente: "Cuando os reunís en común, ya no es eso comer la cena del Señor. Porque cada cual se adelanta a comer su propia cena; y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha... ¿Qué os voy a decir? ¿He de felicitaros? En esto no os puedo felicitar" (1Cor 11,20-22).

Prescindiendo de todas las buenas intenciones que podían haber inducido a aquellos cristianos a introducir la práctica de un banquete fraternal antes de la celebración de la eucaristía, Pablo interviene para eliminar aquellos abusos que herían la caridad. Y lo hace recordando simplemente las circunstancias en que se había instituido la eucaristía y el significado que le había querido dar Jesús con sus gestos y sus palabras: "Yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado tomó pan..." (1Cor 11,23).

III. EL RELATO DE LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA. Es importante esta referencia a la "tradición" que el apóstol "transmitió" fielmente a los cristianos de Corinto (51-52 d.C.). Con ello nos remontamos a los tiempos anteriores a su predicación en Corinto; a su experiencia realizada en la comunidad de Antioquía, que practicaba ya la liturgia eucarística, y cuyo formulario parece referir san Pablo, casi idéntico al que encontramos en Lucas.

Esto nos lleva precisamente a los orígenes mismos de la liturgia eucarística, quizá al 40 d.C., es decir, a pocos años después de la muerte de Jesús, tiempo totalmente insuficiente para que se verificase aquel cambio de significado en que ha pensado H. Lietzmann, según el cual inicialmente la eucaristía habría sido la celebración de un banquete festivo en espera del próximo retorno del Hijo del hombre; al trasladarse luego al mundo helenista, bajo la influencia de la religión de los misterios se habría convertido en la evocación de la muerte sacrificial de Cristo [/ Pascua III; / Comida III].

1. En Pablo y Lucas. Pero ahora que hemos empezado a hablar de la "tradición" de la celebración eucarística, evidente en Pablo, hay que decir que también en los tres sinópticos, que nos transmiten la narración de la institución de la eucaristía, el relato es de tipo cultual-etiológico, es decir, se intenta dar una fundamentación "histórica" que "motive" el rito, sin pretender con ello ofrecer todos los elementos que pudieron intervenir en aquel hecho fundador. Esto no quiere decir que el hecho haya sido inventado, sino tan sólo que es referido por la importancia "fundante" que tiene, sin perderse en todos los detalles que hayan podido acompañarlo.

Es lo que escribe X. Léon-Dufour después de un atento examen crítico, especialmente del texto de Marcos. "Es obligado concluir que el relato no pretende directamente referir un episodio biográfico, sino proclamar una acción fundante. En su culto, los cristianos se han referido siempre a la cena y al acto de Jesús, cuyo alcance teológico han procurado manifestar. ¿Quiere decir esto que el relato es un producto de la práctica eucarística y que en sí mismo no tiene valor histórico? Tal deducción sería excesiva" *(La fracción del pan,* 116).

Y el autor lo demuestra con muchas pruebas: semitismos —como "partir el pan", "bendecir", etc.— que habrían sonado mal a los oídos griegos; Jesús hace circular una sola copa de vino, en contra del uso común entre los judíos de aquel tiempo de utilizar varias copas, etc.

La tradición que se deriva de Pablo puede definirse como tradición "antioquena", precisamente porque proviene de dicha Iglesia; a ella se refiere también Lucas, que tiene muchos puntos de contacto con Pablo, como se ve fácilmente por la confrontación de ambos textos (1Cor 11,23-26; Lc 22,19-20).

Sin entrar en detalles exegéticos, nos gustaría solamente llamar la atención sobre algunos elementos comunes, que caracterizan a la tradición antioquena: 1) el añadido de la invitación a repetir lo que hizo Jesús: "Haced esto en memoria mía", que en Lucas sólo se dice para el pan y en Pablo también para el cáliz; 2) "in recto" se quiere afirmar que la copa constituye y representa la alianza, que se presenta aquí como "nueva", naturalmente siempre por medio de la sangre; el acento recae en la alianza, como resultado del don de amor de Cristo; 3) tanto Lucas como Pablo subrayan la separación entre la consagración del pan y la del vino ("después de cenar"), que reconstruye mejor el fondo histórico, a diferencia de Marcos y de Mateo, que han liturgizado más el relato eliminando toda separación entre los dos gestos; 4) a propósito del cuerpo se dice claramente que se "entrega" a la muerte "por vosotros", casi dialogando con los presentes; 5) en lo que se refiere a la sangre, Lucas dice expresamente que "es derramada por vosotros", esto es, dada en ofrenda sacrificial. Pablo no refiere estas palabras, pero añade un comentario que expresa este mismo concepto: "Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva" (1Cor 11,26).

2. En Marcos y Mateo. Para tener el cuadro completo del relato de la institución de la eucaristía, no podemos olvidar los textos de Marcos y de Mateo, que podemos calificar de tradición "marciana", ya que tendría su prototipo en el segundo evangelista; otros la llaman también "jerosolimitana", porque recogería la liturgia de aquellas Iglesias (p.ej., J. Jeremias, que durante mucho tiempo consideró la de Marcos como la tradición más antigua, sobre todo por el mayor número de semitismos que contiene).

Entre las diferencias más destacadas está lo que se dice del cáliz, que es identificado más directamente con la sangre de Cristo, que fundamenta la alianza: "Ésta *es* mi sangre, la sangre de la alianza". Se dice además que la sangre "será derramada por la multitud" *(perì pollôn),* lo cual remite casi automáticamente al cuarto poema del siervo de Yhwh: "Él, que llevaba los pecados de muchos e intercedía por los malhechores" (Is 53,12). Además, san Mateo, por su propia cuenta, añade el comentario teológico: "para remisión de los pecados", que mira a poner de relieve la libre entrega de Jesús a la muerte.

IV. SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LAS PALABRAS Y DE LOS GESTOS EN LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA. En este punto conviene que intentemos una profundización teológica del sentido de las palabras y de los gestos que realizó Jesús durante la que fue su última cena y que él ordena repetir en recuerdo suyo.

Es evidente que él realiza unos gestos verdaderos, pero simbólicos, de los que los apóstoles en aquellos momentos no debieron comprender casi nada: algo *análogo* a los gestos de los antiguos profetas, que no significaban solamente, sino que realizaban lo que significaban. Como cuando Ezequiel tuvo que afeitarse la cabeza y dejar que el viento se llevara sus cabellos, y Dios le dice: "Dirás a la casa de Israel: Esto dice el Señor Dios: Ésta es la ciudad de Jerusalén..." (Ez 5,5). Se trata del anuncio de la dispersión en el destierro, que

hay una referencia a la alianza pactada con Dios en el Sinaí con la aspersión de la sangre de las víctimas sobre el pueblo y sobre el altar, símbolo de Dios, como queriendo expresar la comunión de Dios con su pueblo, que se compromete por su parte a observar todas las "palabras" de la alianza: "Moisés tomó la sangre y la derramó sobre el pueblo diciendo: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (Éx 24,8).

A la luz de esto está claro que el rito eucarístico, precisamente por la evocación de la "sangre derramada", no puede menos de asumir un valor sacrificial, que vale por la medida de amor expresado en el ofrecimiento libre de Cristo hasta la muerte, y no por la materialidad del hecho en sí mismo.

Por otra parte, la alianza nueva de la que hablan Pablo y Lucas remite ciertamente a los textos de Jeremías 31,31-34: "Vienen días —dice el Señor— en que yo haré con la casa de Israel y la casa de Judá una *alianza nueva...*" Aquella fidelidad que reclamaba la alianza y que Israel nunca supo dar y mantener se cumple ahora con el gesto de Cristo, que expresa su fidelidad total a Dios hasta la muerte y la exige de todos aquellos que se adhieren a él repitiendo el gesto litúrgico: es el Espíritu, en cuanto don del resucitado, el que desde dentro nos dará la fuerza de actuar las exigencias de la nueva alianza, que requiere también un amor nuevo.

De este modo la eucaristía se convierte realmente en el núcleo central de la vida cristiana, en donde la fe alimenta la vida y la vida ahonda y estimula la fe. Y todo ello no de forma aislada, sino bajo el signo de la alianza comunitaria.

V. LA DOCTRINA EUCARÍSTICA EN JUAN. En este punto podemos también preguntarnos por qué Juan no nos ha transmitido el relato de la institución eucarística.

1. LA ALIANZA NUEVA Y EL MANDAMIENTO DEL AMOR. Juan nos ofrece algo equivalente cuando, al comienzo de la historia de la pasión, describe el lavatorio de los pies y nos refiere la conclusión que Jesús deduce de él: "Yo os he dado ejemplo, para que hagáis vosotros lo mismo que he hecho yo" (Jn 13,15). Sigue luego con insistencia el recuerdo del mandamiento del amor: "Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros. Que como yo os he amado, así también os améis unos a otros. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros" (Jn 13,34-35).

La alianza nueva exige un mandamiento nuevo, el del amor, que está contenido y expresado en su forma más alta precisamente en lo que quiere ser y significar la eucaristía; se da una correspondencia evidente de contenidos teológicos entre el texto de Juan y los ya examinados de los sinópticos.

X. Léon-Dufour distingue una doble tradición del acontecimiento eucarístico: una cultual, que es la que hemos examinado hasta ahora, y la que él llama "testamentaria", que sería típica de Juan y tendría ciertos residuos en los sinópticos en donde se habla de beber el "vino nuevo" en el reino del Padre (cf Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,14-18). La tradición testamentaria transmitiría ante todo los últimos deseos de un moribundo, para poder asegurarse una presencia en medio de su comunidad; en cierto sentido completa la tradición cultual y le da un significado, impidiendo su formalización.

Personalmente encontramos esta intuición muy estimulante, ya que, sobre todo, nos permite resolver una objeción que algunos han planteado: "El hecho de que Juan sustituye totalmente la tradición cultual por la testamentaria, ¿significa que ha querido impugnar la práctica sacramental de su tiempo? No sin exageración algunos críticos mantienen tal opinión. Pero Juan no impugna, sino que complementa. Lleva a término la tradición sinóptica, no en el sentido de que conozca textualmente sus distintas versiones, sino en el de que profundiza y condensa su testimonio. Esto vale tanto para las palabras de Jesús (todo se centra en la fe en su persona) como para sus acciones (la mayoría de los milagros narrados simbolizan la vida cristiana: caminar, ver, vivir)" *(o.c.,* 315).

2. EL DISCURSO EUCARÍSTICO. Que Juan no pone en entredicho la tradición cultual nos parece que se deduce también del llamado "discurso eucarístico", recogido en 6,26-65, después del milagro de la multiplicación de los panes.

Sin entrar en la multiplicidad de los problemas de carácter tanto crítico como exegético que presenta el texto, digamos enseguida que para nosotros el texto es unitario, y por tanto fundamentalmente eucarístico, aun cuando en la primera parte (6,26-47) se hable sobre todo de la "fe", también en forma de "comida", como presupuesto para acceder al misterio eucarístico. Éste se explicita más bien al final: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo... Os aseguro que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí..." (6,51-58).

De este texto tan rico nos gustaría destacar al menos tres ideas:

a) La primera es que Juan no utiliza la expresión "cuerpo", sino "carne" *(sárx),* que es el término técnico empleado por él para describir la encarnación: "Y el Verbo se hizo *carne*" (1,14). Como ya hemos recordado, *sárx* sirve para designar al hombre en cuanto frágil, tomado en la totalidad de su ser; efectivamente, en el último versículo que hemos citado Jesús dice: "El que *me* come vivirá por mí" (v. 57). Por eso los dos elementos ("carne" y "sangre") no quieren expresar dos partes de Jesús, sino su "persona" en cuanto entregada a la muerte: "Y el pan que yo daré es *mi carne por la vida del mundo*" (v. 51). Hay aquí una clara referencia al relato sinóptico ("cuerpo dado por vosotros..., sangre derramada por vosotros...").

b) La segunda cosa es que Jesús se presenta aquí, más que en los sinópticos, como dador de vida. Yo diría que el hecho de su muerte, que está también presente sin duda alguna, queda superado por la afirmación de la "vida" que él distribuye a quienes comen y beben de él. La eucaristía en Juan es un hecho más festivo: ¡la resurrección domina ya el cuadro!

c) En este trasfondo de pensamiento la eucaristía se muestra más ligada a la vida: "El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él" (v. 56). Introduce una mayor intimidad con Cristo; realiza de verdad el sentido de alianza nueva, de la que hablábamos antes. Dejando un poco de lado el aspecto cultual, Juan hace destacar más la repercusión que la eucaristía tiene en la vida.

Esta repercusión se percibe igualmente en la confrontación que Jesús, estimulado por los mismos judíos,

que contraponen a la multiplicación de los panes el antiguo milagro del maná (6,31-32; cf Éx 16), hace con el propio maná: "Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Éste es el pan que baja del cielo; el que come de él no muere" (6,49-50). Jesús admite el paralelismo "simbolizante" entre el maná y la *eucaristía; pero esta última, respecto* a aquél, tiene la ventaja de dar una vida que no acaba. Y esto porque "el pan que baja del cielo" es Cristo mismo en la totalidad de su misterio. Solamente la fe permite tener acceso a él y alimentarse de él, asimilando su fuerza vital: "El que coma de este pan vivirá eternamente" (6,51).

Además, no hay que olvidar que el maná era el alimento milagroso para todo el pueblo de Israel; del mismo modo, la eucaristía va destinada no tanto a los individuos cuanto a la comunidad de los creyentes. Pero cada uno participa personalmente de la comida que está preparada para todos.

VI. IGLESIA Y EUCARISTÍA. Hay además otro texto, de san Pablo, que invita a insertar más en la vida la celebración eucarística, haciendo de ella un elemento de cohesión eclesial, tal como es en su naturaleza de signo y de don de alianza. Es cuando Pablo, hablando de las carnes inmoladas a los ídolos ("idolotitos"), prohíbe a los cristianos de Corinto que participen de la comida de esas carnes con ocasión de los banquetes paganos; en ese caso se daría una verdadera "communicatio in sacris" con los paganos, con el consiguiente alejamiento de la comunidad eclesial, desmintiendo en la práctica el sentido mismo de la eucaristía: "Os hablo como a personas inteligentes: juzgad lo que os digo. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,15-17).

Aquí hay dos cosas muy importantes que subrayar. Ante todo, el hecho de que la participación en la celebración eucarística pone en comunión *(koinōnía)* con la sangre y *con el cuerpo del Señor, es decir, con* su persona, que vive ahora en la gloria del Padre: el genitivo que aquí se emplea ("comunión del cuerpo"), y que es exclusivo del NT, señala no tanto un contacto como una compenetración: realmente el creyente que come y bebe del cuerpo y de la sangre del Señor forma una sola cosa con su Señor, reviviendo lógicamente sus sentimientos y sus disposiciones.

Pero hay además una segunda cosa que se deriva del texto, y es la relación de la eucaristía con la Iglesia en cuanto "cuerpo": "Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (v. 17). Obsérvese la insistencia del Pablo en decir "pan"; esto es muy importante, porque el pan sigue siendo tal, pero con una relación nueva con la presencia efectiva de Cristo en la eucaristía. Más importante todavía es la afirmación de que "formamos un solo cuerpo" porque "participamos del mismo pan". A nuestro juicio hay aquí una referencia explícita a la / Iglesia como "cuerpo" articulado, compuesto de diversos miembros y funciones ministeriales y carismáticas, de las que se hablará en el capítulo 12. Por tanto, es la única eucaristía la que hace a la Iglesia como asamblea de los creyentes, reproponiéndoles en el rito sacramental toda la realidad salvífica que se nos ha ofrecido en Cristo, muerto y resucitado por nosotros.

Para intentar explicar cómo sucede de esto, quizá podamos recurrir a la idea de "personalidad corporativa", que es tan familiar a Pablo, como se deduce del capítulo 5 de la carta a los Romanos, donde habla de los dos Adanes: "Según esta perspectiva, Pablo dice que el cuerpo de Jesús resucitado nos incorpora, de manera que todos estamos unidos a él y dependemos de él por un vínculo constitutivo y permanente. Es, una vez más, la *idea de koinōnía en sentido fuerte*, pero vista ahora en su efecto para todos los creyentes. El cuerpo eclesial de Cristo que se ha constituido por el bautismo continúa modelándose y recibiendo la vida a través de la comida eucarística, y ello de un modo privilegiado" (X. Léon-Dufour, *o.c.*, 272).

BIBL.: AA.VV., *La Cena del Signore*, en "Parola, Spirito e Vita" 7 (1979); Benoit P., *I racconti dell'istituzione eucaristica e il loro valore*, en *Esegesi e teologia*, II, Ed. Paoline, Roma 1965, 163-204; Boismard M.E., *L'Eucharistie selon St. Paul*, en "Lumière et Vie" 31 (1957) 93-106; Cazelles H., *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'A. Testament*, en "La Maison Dieu" 123 (1975) 7-28; Coppens J., *L'Eucharistie néotestamentaire*, en *Exégèse et Théologie* II, Gembloux, París 1968, 262-281; De Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'église au Moyen-Âge*, París 1944; Descamps A., *Les origins de l'Eucharistie*, en *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux, París 1970, 57-125; Dupont J., *"Ceci est mon corps. Ceci est mon sang"*, en "NRT" 80 (1958) 1025-1041; Durrwell F.X., *La Eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca 1982; Equipo "F.T. Toulousse", *La eucaristía en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1982; Galbiati E., *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1980²; Giraudo G., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (Analecta Biblica 92), Roma 1981; Jeremias J., *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980; Léon-Dufour X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; Manaranche A., *Ceci est mon corps*, París 1975; Patsch H., *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; Schürmann H., *Der Paschamahlbericht: Lk 22...*, 3 vols., Münster 1953, 1955, 1956; Thurian M., *La eucaristía. Memorial del Señor*, Sígueme, Salamanca 1967.

S. Cipriani

EVANGELIO

Sumario: I. *El evangelio antes de los evangelios:* 1. Evangelio y evangelizar: *a)* La terminología del "evangelio" *en el* NT, *b)* "Euanghélion" en el ambiente greco-helenístico, *c)* "Euanghelízesthai"-"euanghélion" en la Biblia (AT); 2. Jesús evangelizador del reino de Dios: *a)* Jesús mensajero del reino de Dios, *b)* Jesús evangelizador de los pobres, *c)* La espera del mesías evangelizador. II. *El evangelio de Jesucristo en la primera Iglesia:* 1. El evangelio de Pablo: *a)* El origen del evangelio de Pablo, *b)* El contenido y el método del evangelio de Pablo; 2. El evangelio en los Hechos de los Apóstoles: *a)* Los protagonistas y los destinatarios de la evangelización, *b)* Contenido y método de la evangelización; 3. El evangelio en los escritos apostólicos. Conclusiones.

I. EL EVANGELIO ANTES DE LOS EVANGELIOS. El término "evangelio" en las lenguas modernas en general es la transcripción literal del original griego *euanghélion*, adjetivo sustantivado, que significa "buena nueva" o "alegre mensaje". Consta de *eu*, "bien-bueno", y de *ánghelos*, "mensajero-anuncio", o del verbo *anghéllein*, "anunciar". Con el plural "evangelios" en el uso común se designan los cuatro libros del canon cristiano, atribuidos respectivamente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En cambio, con el término "evangelio" se indica el mensaje religioso y espiritual en general, propuesto en la predicación cristiana, ya sea dentro de las comunidades, ya en la actividad misionera. El uso del término "evangelios" en plural para indicar los libros se remonta al siglo II d.C. (Justino, *Apología* I, 56,3); Ireneo de Lyon emplea la palabra aun en el doble sentido de predicación oral y de texto escrito *(Adv. Haer.* III, 1,1.8; cf II, 11,7).

En una época como la actual, en la cual en el ámbito de las viejas Iglesias europeas se ha vuelto a hablar de "evangelizar" y de "evangelización" en relación con el fenómeno de progresiva indiferencia o abandono de la práctica religiosa cristia-

na, es oportuno encontrar las matrices históricas del evangelio. El punto de partida y el único camino que se puede recorrer lo ofrecen los cuatro libros llamados / evangelios y los otros textos recogidos en el canon cristiano, donde se habla muchas veces de "evangelio" y "evangelizar". La investigación se ve estimulada, además de por el renovado interés hacia todo lo que está en el origen como acontecimiento fundante y normativo, por el deseo legítimo de redescubrir las resonancias genuinas del mensaje o anuncio de Jesús, llamado por los autores cristianos "evangelio". Mas aquí se plantean algunos interrogantes suscitados por la investigación moderna. ¿Hasta qué punto / Jesús está en el origen del evangelio? ¿Qué relación existe entre su actividad y mensaje y los actuales evangelios o escritos cristianos? ¿Cuál es el ambiente cultural y religioso que sirve de fondo a la génesis del evangelio y a la redacción de los evangelios? Estos interrogantes son legítimos también por el simple hecho de que los actuales evangelios, como los otros textos del NT, están escritos en griego y el mismo término *euanghélion* es una palabra griega. ¿Qué relación hay, pues, entre Jesús y el evangelio?

1. Evangelio y evangelizar. El primer modo de acercarse a una experiencia humana, en este caso religiosa y espiritual, es el conocimiento de las palabras en las cuales ha sido formulada y consignada. Si es verdad que el término *euanghélion* es griego, sin embargo en ningún escrito griego del siglo I aparece con más frecuencia que en los escritos cristianos del NT. De esta comprobación arranca el estudio del evangelio también en una perspectiva de teología bíblica.

a) *La terminología del "evangelio" en el NT.* El sustantivo *euanghélion* aparece en total en los textos del NT 76 veces. Pero, aparte del hecho cuantitativo, es más interesante considerar el espectro de la distribución de esta terminología en los varios escritos. Sorprende inmediatamente, en un examen del léxico, la preponderancia paulina, con unos 60 empleos, de los cuales casi 50, 49 para ser exactos, en las cartas atribuidas unánimemente a Pablo, mientras que este vocablo está del todo ausente de la carta a los Hebreos.

Inmediatamente después viene el evangelio de / Marcos, donde el término *euanghélion* aparece siete veces (ocho si se toma en consideración también Mc 16,15, que forma parte del final canónico, pero no marcano). En general, se encuentra en forma absoluta: *tò euanghélion,* seis veces, o bien está determinado por el genitivo "evangelio de Dios" (Mc 1,14); "evangelio de Jesucristo (Hijo de Dios)" (Mc 1,1). El evangelio es objeto del verbo "anunciar", gr. *kerýssein,* en la forma activa o pasiva (Mc 1,14; 13,10; 14,9; 16,15).

Esta asociación del vocablo "evangelio" con el verbo "anunciar" se acentúa en / Mateo. Las cuatro veces que aparece, *euanghélion* es siempre objeto del verbo *kerýssein* y está especificado por el genitivo "evangelio del reino" o bien precisado como "este evangelio" (Mt 26,13).

Examinando el vocabulario evangélico del NT llama la atención el hecho de que el término *euanghélion* esté del todo ausente en el evangelista / Lucas y en / Juan. Pero mientras que en Lucas esa ausencia se ve compensada por su doble empleo en los / Hechos (15,7 y 20,24) y por el recurso masivo del verbo *evangelizar,* en la tradición juanista, excluido el Apocalipsis, está ausente esta terminología. Pero es cierto que los escritos juanistas reflejan bajo este aspecto la situación de los otros textos apostólicos: *euanghélion* se encuentra sólo en 1Pe 4,17.

Antes de sacar ninguna conclusión, es oportuno completar el cuadro de la terminología con el examen del verbo de la misma cepa semántica en la forma media *euanghelízesthai* y en la menos frecuente *euanghelízein* (Ap 10,7; 14,6). En un primer sondeo de los textos del NT se comprueba la neta preferencia dada al verbo *euanghelízesthai* en la obra de Lucas, en el evangelio y en los Hechos de los Apóstoles: 35 veces de un total de 53 en el NT; le sigue el epistolario paulino, con 22 empleos totales, de los cuales 18 en las cartas auténticas. Contrasta con este dato la falta absoluta del verbo mencionado en el evangelio de Marcos, y el único empleo de Mt 11,5, en común con la tradición lucana (Lc 7,22). En los otros escritos del NT es irrelevante el uso de este verbo en comparación con su presencia masiva en la tradición de Lucas y de Pablo, pues fuera de la primera carta de Pedro, donde se encuentra tres veces, no aparece en ningún otro texto.

El cuadro de conjunto del vocabulario evangélico no cambia si se toma en consideración el sustantivo *euanghelistés,* que se emplea sólo en tres textos, para hablar de la función reconocida y estable de algunos misioneros cristianos, como Felipe, en He 21,8, o de los responsables y animadores de las comunidades locales (Ef 4,11; 2Tim 4,5).

Esta investigación sobre la terminología evangélica se puede completar teniendo en cuenta los verbos y sustantivos asociados más o menos directamente con *euanghélion* y con el verbo *euanghelízesthai:* el verbo *kerýssein,* anunciar; *an|kat-anghéllein,* proclamar; *laleîn (tòn lógon),* hablar; *didáskein,* enseñar, con los respectivos sustantivos *didajé,* enseñanza, y *didaskalía,* doctrina; *paradidómai,* transmitir; *homologheîn,* confesar; *martyreîn,* testimoniar.

El verbo *kerýssein* aparece en total 60 veces en el NT. En el evangelio de Mateo, en los cuatro casos en que aparece, tiene como objeto *euanghélion* (del reino) o *este evangelio.* Más frecuente aún es el uso en Marcos, 14 veces; pero sólo en cuatro casos, comprendido Mc 16,15, con contenido evangélico explícito. La obra lucana, evangelio y Hechos, se distingue por la preferencia dada a este vocabulario del anuncio —17 veces en total—, como ocurre en las cartas auténticas de Pablo: 15 veces de 18 en todo el *corpus* paulino. El objeto del anuncio, cuando se indica, es la mayoría de las veces *el Cristo* (Jesucristo), tres veces en Hechos y cinco veces en Pablo. Pero no faltan ejemplos en los cuales se hace referencia explícita al *evangelio* (Gál 2,2; 1Tes 2,9). El sustantivo *kérigma,* ocho veces en los textos del NT, es en las cartas de Pablo casi un término técnico para indicar el anuncio cristológico o la predicación misionera fundamental (Rom 16,25; 1Cor 1,21; 2,4; 15,14).

Algunos compuestos de *anghéllein* —que aparece sólo dos veces en Juan— se emplean en los contextos de la predicación misionera o del evangelio: *ananghéllein,* 15 veces en total; cf 1Pe 1,12; o bien en los contextos de la predicación o instrucción eclesial (He 20,20.27); *katanghéllein,* que aparece 18 veces en el NT, se emplea en los contextos misioneros (He 4,2; 13,5; 15,36; 17,3.13.23; 1Cor 2,1). El contenido de esta proclamación es la "palabra de Dios", el "evangelio" (1Cor 9,14); "Cristo" (Flp 1,17.18).

También el verbo *laleîn,* que aparece con frecuencia junto con *léghein,* en el sentido genérico de "hablar-decir" *(laleîn* es típico de los contextos de la comunicación carismática bajo el impulso del Espíritu), se emplea en algunos casos para designar el dis-

curso misionero de anuncio o la proclamación pública. Con este significado aparece a menudo *laleîn* en los Hechos de los Apóstoles en forma absoluta o con el objeto especificado: "decir la palabra del Señor o de Dios" (He 4,31; 8,25; 11,19; 13,46; 16,6.32). También en el estilo de las cartas de Pablo se encuentra este recurso a *laleîn* para designar el discurso misionero cristiano: "decir la palabra de Dios" (Flp 1,14) o "el evangelio de Dios" (1Tes 2,2).

Lo mismo vale para *didáskein,* muy frecuente en los evangelios para indicar la enseñanza de Jesús, que es empleado por el autor de Hechos en combinación con *evangelizar* para describir la actividad misionera y de enseñanza pública y privada de los apóstoles y de los demás misioneros cristianos (He 5,21.25.42; 15,35; 18,11; 20,20; 28,31; cf 1Cor 4,17). Análogamente, el sustantivo *didajé* se emplea no sólo en relación con la enseñanza o catequesis intraeclesial (He 2,42; Rom 6,17), sino también en algunos casos para designar la predicación o proclamación exterior en los contextos misioneros, poniendo en estos casos el acento en el contenido del mensaje (He 5,28; 13,22: "la doctrina del Señor"). En cambio, el término *didaskalía* es casi técnico para hablar de la actividad de enseñanza autorizada y reconocida, asociado a la lectura litúrgica de la palabra de Dios y a la exhortación (1Tim 4,13.16; 5,17). En efecto, en las cartas pastorales la *didaskalía,* con el calificativo de *sana* o *buena,* designa el mensaje cristiano tradicional y ortodoxo en contraposición a las desviaciones doctrinales de los disidentes (1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 3,10; Tit 1,9; 2,1). Este aspecto autorizado y tradicional del mensaje cristiano proclamado como evangelio se indica en las cartas paulinas recurriendo al verbo *paradidómai,* ya solo, ya junto con *paralambánein,* "transmitir..., recibir" (Rom 6,17; 1Cor 11, 2.23; 15,3).

El anuncio evangélico da origen a una comunidad creyente, en la que sigue resonando en forma de profesión de fe, expresada por el verbo *homologheîn* (Rom 10,9.10; 1Jn 2, 23; 4,15). El mismo verbo es utilizado en la tradición sinóptica en el contexto de la profesión pública de fe en Jesús (Mc 10,32 par; cf Jn 9,22).

En la tradición juanista el vocabulario "evangélico" es sustituido por el de "testimonio", *martyreîn,* en total 75 veces en el NT, de ellas 33 en el cuarto evangelio, 10 en las cartas y cuatro en el Apocalipsis. El sustantivo *martyría,* 37 veces en el NT, se concentra en los escritos de la escuela juanista: 13 veces en el evangelio, 10 en las cartas y nueve en el Apocalipsis. El sentido específico de *testimoniar* y *testimonio* en el contexto del proceso o del debate público asume en algunos contextos juanistas el significado de *atestación* pública y autorizada de la palabra de Dios revelada en Jesucristo (Jn 19,35; 21,24; 1Jn 1,2; 4,14; Ap 1,2; 22,16). En el Apocalipsis de Juan la *martyría* va asociada a la *palabra,* gr. *lógos,* de Jesucristo, del cual los creyentes dan testimonio incluso a costa de su vida (Ap 1,9; 12,11.17; 20,4). Esta terminología no es del todo desconocida para Pablo, que recurre a ella para indicar el anuncio autorizado del *kérygma* cristiano (1Cor 15,15), ni para el autor de los Hechos de los Apóstoles, que la emplea en el mismo sentido (cf He 14,3; 23,11). Dentro de la comunidad creyente el proceso de evangelización se prolonga y se consolida bien por medio de la enseñanza, *didajé* y *didaskalía* (cf Gál 6,6: *katejeîn),* bien a través de la obra de exhortación, apoyo, sostén y animación que caracteriza al compromiso pastoral de los misioneros fundadores, a saber: Pablo y sus colaboradores itinerantes o residentes. Para

indicar este proceso de resonancia y de refuerzo del evangelio se recurre a una gama amplia de términos, entre los cuales destacan *parakaleîn,* 108 veces en el NT, y *paráklesis,* 29 veces, siguiéndoles *noutheteîn,* ocho veces, y *paramytheîn,* cuatro veces.

Esta variedad y amplitud de vocabulario que se desarrolla en torno al evangelio permite intuir la densidad y el dinamismo de la experiencia espiritual que el anuncio cristiano pone en movimiento. Una rápida comparación con el ambiente del que los autores cristianos tomaron su lenguaje evangélico puede permitir captar lo específico y original de la experiencia religiosa encerrada en la palabra *evangelio.*

b) *"Euanghélion" en el ambiente greco-helenístico.* El término griego *euanghélion* es conocido ya por los autores clásicos (Homero) y aparece también en los documentos más cercanos a los escritos del NT. Su significado fundamental es el de *buena nueva* o *alegre mensaje,* preferentemente de carácter público —victoria militar o deportiva—, pero también privado, como el éxito o la curación. Por asociación con la experiencia gozosa comunicada o proclamada como *euanghélion,* el término indica antes de nada la recompensa —por lo general en la forma plural *euanghélia*— al portador de la alegre nueva, o bien los sacrificios ofrecidos a los dioses como agradecimiento o propiciación por recibir el beneficio recién anunciado. La expresión griega *euanghélia thýein* o *epághein* se vuelve estereotipada para indicar las fiestas y celebraciones con ocasión de una alegre noticia.

En los textos de la época helenística, con *euanghélion* y *euanghélia* se indica la misma buena nueva. Este uso se encuentra en los historiadores griegos, en particular Plutarco, contemporáneo de la redacción de los evangelios cristianos, 42-120 d.C., donde los términos *euanghélion/ euanghélia* aparecen frecuentemente para designar el anuncio de una victoria o éxito militar (Plutarco, *Pompeyo* 41,4; *Foción* 23,6). El mismo significado se encuentra en el historiador judío Flavio Josefo, el cual escribe en griego *(Bell.* IV, 10,6, § 618; 11,5, § 656).

También un oráculo en el que se anuncian alegres acontecimientos, cualquiera que sea la forma como se haya obtenido, es llamado *euanghélion,* y da pie al ofrecimiento de sacrificios (Plutarco, *Sartorio* 11,7-8; cf Flavio Josefo, *Bell.* III, 10,6, § 503). Se cuenta en la vida de Apolonio de Tiana que este sabio taumaturgo tuvo una visión en Éfeso, en la cual anunció la muerte de Domiciano; entonces invita a la multitud a esperar la confirmación del *euanghélion* de los mensajeros antes de ofrecer a los dioses los sacrificios por la buena noticia (muerte del tirano; Filóstrato, *Vit. Ap.* VIII, 26-27). De esta área profana, pero ya relacionada con las divinidades, a las cuales se atribuye el suceso y la fortuna, el término *euanghélion* pasa a designar los acontecimientos relacionados con el culto imperial. La fortuna, salvación y paz de una ciudad o de la *ecumene* son relacionadas con los acontecimientos que marcan la carrera del emperador: nacimiento, ingreso en la mayoría de edad, aclamación y subida al trono. A este respecto es bien conocida la inscripción del año 9 a.C. (encontrada en Priene, Asia Menor), en la cual se refiere la institución para todas las ciudades de la provincia de Asia del año nuevo, que se hace coincidir con el día del nacimiento de Augusto, 23 de septiembre. El día del nacimiento del divinísimo César se puede considerar como el principio de la vida y de la existencia, porque la divina providencia ha concedido el don de un

salvador, portador de paz; "por eso el día natalicio del dios fue para el mundo el principio de las buenas noticias [gr. *euanghélion*] a él ligadas" *(Orientis Graeci Inscriptiones Selectae,* por W. Dittenberger, 458; cf R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane,* 157). El lenguaje de este documento, como de otros contemporáneos y sucesivos, refleja la ideología del culto imperial, que, por influjo de Alejandro Magno y sus sucesores, se difundió primero en las ciudades de Oriente y luego en las occidentales del imperio romano.

Evolución análoga sigue el verbo *euanghelízesthai,* derivado de *euánghelos,* "buen mensajero-mensaje". El contenido de evangelizar es la victoria y el éxito político, proclamados como salvación y buena fortuna para una ciudad (Plutarco, *Pompeyo* 66,3) o bien para un destinatario particular. Un acento especial asume el verbo *euanghelízesthai* en los contextos oraculares, donde equivale a *anunciar* o *prometer* un acontecimiento futuro. Merece recordarse un texto de Filóstrato, biógrafo de Apolonio de Tiana, en el que se cuenta la llegada del sabio taumaturgo a Babilonia. El acontecimiento fue anunciado a la corte con el verbo *euanghelízesthai* por tratarse de la llegada de un hombre considerado de naturaleza "divina", portador de salvación con sus gestos taumatúrgicos y fuente de sabiduría con sus palabras (Filóstrato, *Vit. Ap.* I, 28).

Por esta indagación en el mundo greco-helenístico se comprueba que la terminología evangélica está relacionada generalmente con acontecimientos de carácter público o en todo caso decisivos para la vida de una persona o comunidad.

El aspecto religioso de este vocabulario está relacionado con la concepción global de la existencia en el mundo antiguo, donde el curso de los acontecimientos se pone en relación con las divinidades. En este marco se inscribe el uso de los términos *evangélicos* en relación con el culto imperial o con la función de un personaje excepcional.

c) *"Euanghelízesthai"-"evangelio" en la Biblia (AT).* La versión de la Biblia hebrea en griego, hecha en Alejandría a mediados del siglo III a.C., representa una mediación cultural de gran importancia, de la cual se valieron los autores cristianos para la composición de sus escritos en griego-koiné. En esta versión alejandrina, llamada de los *Setenta,* el verbo griego *euanghelízesthai* aparece al menos una veintena de veces para traducir normalmente el hebreo *basser,* forma intensiva de *basar:* "anunciar un alegre mensaje". La forma más frecuente es la del participio *mebasser,* traducido por *euanghelizómenos:* "mensajero de alegres noticias". En los libros históricos de la Biblia este vocabulario aparece en contextos profanos, tratándose en la mayoría de los casos de acontecimientos o hechos que marcan un giro crítico, como el anuncio de victoria o de la muerte de un personaje importante: muerte de Saúl (1Sam 31,9; 2Sam 1,20; 4,10); muerte de Absalón comunicada a David (2Sam 18, 19.20.27.31); sucesión al trono de David (1Re 1,42). Lo mismo vale para los sustantivos más raros *euanghélion/euanghélia,* que traduce el término hebreo *besorah,* "alegre noticia", en siete casos del total. Los términos *besorah/euanghélion* designan en algunos textos bíblicos, como en el ambiente griego, la recompensa dada o debida por la buena noticia (2Sam 2,10; cf 18,22). En la mayoría de los casos se trata de la buena noticia de carácter público, relacionada con el éxito de una batalla o choque militar (1Re 7,9).

En cambio, este vocabulario se carga de connotaciones religiosas apenas se pasa a los Salmos y a los textos proféticos. Dentro del Sal 68 (67), en el cual se evoca en un canto épico la intervención victoriosa de Dios, es el mismo Señor el que hace el anuncio de la victoria, del cual se hacen eco "los mensajeros de alegres noticias (Sal 68/67,12). El contexto de victoria apenas se advierte en el Sal 96,2, donde se repite la invitación a anunciar a todos los pueblos la buena nueva de la salvación, gr. *sotérion,* y de la gloria de Dios, rey y juez del universo. En esta línea se coloca también el Sal 40,10, donde el fiel que ha experimentado la eficacia de la intervención de Dios proclama su justicia en la gran asamblea.

Este uso de la terminología *evangélica* en clave religiosa es característico de los textos proféticos, en particular de los que se atribuyen a Isaías. El *libro de la consolación* se abre con la invitación dirigida al "mensajero de alegres noticias", gr. *euanghelizómenos,* heb. *mebasseret* (fem.). El contenido del anuncio gozoso es la venida de Dios como señor y rey victorioso, que conduce a los deportados a la patria, Is 40,9-10. El empleo de estas imágenes con la terminología del "alegre anuncio" llevado por los mensajeros resuena también en Is 52,7: "Llega como la primavera sobre los montes, como los pies del que anuncia un alegre mensaje de paz [gr. *euanghelizoménou akoén eirénes*], como el que anuncia ciertos mensajes de bien [gr. *euanghelizómenos agathá*]". En ambos casos el texto hebreo usa el vocablo *mebasser.* El contenido de este mensaje gozoso de paz, felicidad y salvación, gr. *sotérion,* se precisa inmediatamente después con el anuncio dirigido a Sión: "Reina tu Dios". La versión griega ha atenuado la fuerza del original hebreo traduciéndolo con un futuro: "Reinará tu Dios". La densidad del anuncio, que es ya acontecimiento de salvación inaugurada, se reduce a una promesa. A este oráculo de Isaías se refiere también el texto de Is 61,1, donde se presenta la figura del profeta mesiánico capacitado y enviado para llevar la alegre noticia a los miserables, gr. *euanghelísasthai,* heb. *lebasser.* El contenido de este alegre mensaje sigue siendo la intervención eficaz del Señor, el cual cambia la situación miserable de su pueblo (Is 61,1-2). En el contexto que celebra a la ciudad de Jerusalén, sobre la cual resplandece la gloria del Señor, se anuncia la peregrinación de los pueblos lejanos que vendrán "proclamando la salvación del Señor": gr. *tò sotérion Kyríou euanghelioûntai* (Is 60,6). Estas imágenes de esperanza, expresadas con el vocabulario *evangélico,* se recogen en Joel (3,5/2,32; cf Nah 2,1/1,15) en un contexto de salvación escatológica.

Los textos proféticos mencionados, en particular los de la tradición de Isaías, tienen una importancia particular porque, además de ser empleados e interpretados en la tradición judía antigua en clave mesiánica, son los mismos a los cuales remiten los autores del NT para expresar la novedad del alegre anuncio, el evangelio inaugurado por Jesús de Nazaret.

2. JESÚS EVANGELIZADOR DEL REINO DE DIOS. La tradición evangélica común presenta la actividad inaugural de Jesús como proclamación del reino de Dios con una terminología inspirada en el léxico *evangélico.* "Después de ser Juan encarcelado, Jesús fue a Galilea a predicar el evangelio de Dios [gr. *kerýsson tò euanghélion toû Theoû*]. Decía: 'Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio'" (Mc 1,14-15; cf Mt 4,17). Esta terminología *evangélica* se encuentra también en los sumarios de Mateo, el cual presenta la activi-

dad itinerante de Jesús (Mt 4,23; 9,35; cf Lc 4,43; 8,2). La confrontación entre los textos sinópticos acerca del uso del léxico *evangélico,* en particular el término *euanghélion* en Marcos, lleva a la conclusión de que se trata de una ampliación de carácter redaccional realizada por el segundo evangelista. Lo mismo vale para la fraseología de Mateo *anunciar el reino,* y para el uso de Lucas, que describe la actividad de Jesús mediante el verbo *euanghelízesthai.*

Por otra parte, si se tiene en cuenta el uso masivo de la terminología *evangélica* en la Iglesia primitiva, de modo especial en Pablo y en los Hechos de los Apóstoles, se siente uno inclinado a pensar que la tradición primitiva transcribió la actividad de Jesús releyéndola e interpretándola según este modelo lingüístico *misionero.* Pero, más allá de esta transcripción, nos preguntamos: ¿Cuál es la relación real e histórica entre la acción, la palabra y la persona de Jesús por una parte, y por otra el acontecimiento cristiano presentado como *evangelio,* alegre noticia, de que dan amplio testimonio todos los textos del NT?

Finalmente se debe observar que, al menos en dos casos, la actividad taumatúrtiga de Jesús y su enseñanza se interpretan en la tradición evangélica con la referencia a los textos de Isaías, en particular Is 61,1 (Mt 11,5; Lc 7,22; cf Lc 4,18-19). Se puede pensar que también en este caso la tradición ha releído la actividad de Jesús según el modelo de la predicación cristiana, que remite a los mismos textos para caracterizar el anuncio del evangelio (Rom 10,15). Pero una vez más permanece abierto el problema acerca del recurso de Jesús a la tradición bíblica, profética e isaiana en particular, para presentar su anuncio del reino de Dios como alegre mensaje y su persona como pregonero e inaugurador de este acontecimiento decisivo en la historia de la revelación de Dios.

a) *Jesús mensajero del reino de Dios.* El punto de partida lo constituye un hecho indiscutible, sobre el cual concuerdan los textos evangélicos: Jesús inició su actividad pública autónoma, después de la separación de Juan Bautista, anunciando que el reino de Dios se acercaba. Éste es el giro decisivo ligado a su persona y a sus gestos, que postulan una respuesta radical por parte de los oyentes. Una confirmación de esta solidez histórica del anuncio programático de Jesús, resumido en la fórmula "el reino de Dios o de los cielos está cerca", viene del hecho de que después de la resurrección no es ya el reino de Dios el contenido del anuncio o kerigma cristiano. Pablo, que apela a la tradición de la primera Iglesia, anuncia a Cristo Jesús, crucificado por nuestros pecados según las Escrituras y resucitado al tercer día según las Escrituras, y constituido y revelado por Dios como su Hijo. Así pues, el anuncio del reino de Dios constituye el elemento característico de la proclamación histórica hecha por Jesús, como lo atestigua la tradición sinóptica común.

Éste es también un "alegre anuncio" o mensaje de alegría en favor de los pobres y de los pecadores. Dios se revela como rey justo y misericordioso, que funda la esperanza de salvación y perdón para todos aquellos que lo acogen. Ese aspecto gozoso del anuncio programático de Jesús se condensa en la serie de bienaventuranzas que abren el sermón de la montaña de Mateo y el correspondiente de Lucas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23). Independientemente de los retoques redaccionales realizados por los dos evangelistas, se puede reconocer en ambas ediciones de las / bienaventuranzas una base común que se remonta a una tradición arcaica. Según

esta forma de las bienaventuranzas, los pobres son declarados *dichosos,* felices, porque a ellos pertenece el reino de Dios. A ellos se asocia a los hambrientos, los que lloran y los perseguidos. Éste puede ser el núcleo que se remonta al mensaje inaugural de Jesús, proclamador del reino de Dios como acontecimiento decisivo para la suerte de los pobres y de los que son asimilados a ellos. El motivo de esta invitación a la alegría y al júbilo se debe al hecho de que el reino de Dios es para ellos, es decir, Dios como rey justo y misericordioso se ha comprometido en favor de los pobres y miserables para hacerles justicia y realizar la promesa de liberación y salvación.

Una confirmación de este anuncio inaugural del reino de Dios, fuente de gozo para los pobres, la tenemos en la serie de gestos en los cuales se concretiza la actividad pública de Jesús: acogida de los pecadores y excluidos, confianza devuelta a las mujeres, dignidad restituida a los niños, curación y reintegración de los enfermos. A la objeción de quienes se muestran desconcertados por el modo de obrar de Jesús, que comparte la mesa con los pecadores y los publicanos, responde él: "No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17 par). También en las parábolas, que reflejan el estilo característico de Jesús, se advierte este acento gozoso que recorre su misión pública. A la objeción de los representantes del judaísmo ortodoxo y observante, escribas y fariseos, de que acoge a los pecadores y come con ellos, Jesús cuenta la historia del pastor que deja las noventa y nueve ovejas en el desierto y sale a buscar la oveja única perdida; y cuando la ha encontrado se la pone a sus espaldas satisfecho, vuelve a casa, convoca a los amigos y vecinos y les dice: "Alegraos conmigo, porque he encontrado mi oveja perdida" (Lc 15,3-7; cf Mt 18,12-14): Jesús, con su modo de obrar en favor de los pecadores y de los pobres, revela la solicitud de Dios e indica cuál es su corazón: el interés y el gozo de Dios son la salvación de los que tienen necesidad. También en la parábola del festín —comida de gala en Lucas y banquete nupcial en Mateo— se coloca el acento en este aspecto gozoso inaugurado por Jesús con su acción. El momento de la invitación es el giro crítico introducido en la historia con su mensaje del reino de Dios, que es motivo y fundamento de la alegría de los pobres. Pues ellos son los convidados que ocupan el puesto de los primeros, los cuales han rechazado la invitación a participar en el festín (Lc 14,16-24; Mt 22,1-10).

En conclusión, es un rasgo característico de la tradición evangélica común, que ha sido releída e integrada por cada uno de los evangelistas de acuerdo con su propia perspectiva redaccional, la presentación de Jesús como el mensajero del reino de Dios a través de lo que hace y dice. Los gestos y las palabras de Jesús, que interpretan, son el cumplimiento de la promesa salvífica de Dios. Éste es el motivo del gozo que anuncia Jesús desde el primer momento de su misión histórica.

b) *Jesús evangelizador de los pobres.* La proclamación inaugural de Jesús: "Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos", que transcribe en otros términos el que es su anuncio programático: "el reino de Dios está cerca", remite a la gran tradición bíblica, atestiguada de modo particular por Isaías. En los dos textos antes citados de Is 52,7 y 61,1-2, la salvación inaugurada por la intervención eficaz de Dios, que instaura su reino o envía al profeta mensajero a cambiar la condición

de su pueblo, se formula con el lenguaje de la *buena noticia.* El mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva de la salvación, el *mebasser* o *euanghelizómenos,* es también el profeta consagrado mediante el Espíritu y enviado a "evangelizar a los pobres [*lebasser/euanghelísasthai ptojoís*], a curar a los de corazón oprimido, a anunciar la libertad a los cautivos, a proclamar un año de gracia del Señor". Ésta es la buena noticia proclamada a los pobres y a los afligidos, llevada por el profeta o enviado mesiánico. Jesús es el que realiza la función del mensajero de alegres anuncios, el que proclama el reino de Dios como realidad que se ha hecho cercana de modo decisivo a la historia humana. Éste es el motivo de la alegría y del júbilo, por lo cual puede él proclamar dichosos a los *pobres: a ellos les pertenece el reino* de Dios.

Una confirmación de esta conexión entre el mensaje inaugural y alegre de Jesús dirigido a los pobres como *evangelio* y la tradición conservada en los textos citados de Isaías es la respuesta que Jesús da a los enviados de Juan Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-22). Los dos textos evangélicos que citan estas palabras de Jesús se remontan a una tradición común, como en el caso de las bienaventuranzas. A la pregunta de los dos discípulos de Juan, encarcelado: "¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?", Jesús responde: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia la buena nueva a los pobres" (Mt 11,4-5). La respuesta de Jesús consiste en la enumeración de cinco obras taumatúrgicas, a las cuales se añade como punto final el anuncio de la buena nueva a los pobres. En realidad, estas breves frases remiten a su vez a los textos proféticos de Isaías; y, de modo más explícito, la declaración final es una cita de Is 61,1. En otros términos, en la actividad de Jesús en favor de los desgraciados, heridos en la carne o impedidos, se cumple la promesa anunciada por Isaías. Ellos son el signo del reino de Dios, del que Jesús se proclama pregonero. Los pobres reciben una buena noticia, y en los gestos realizados por Jesús en su favor —curaciones y liberaciones— tienen ya desde ahora una prenda y garantía de la intervención salvífica de Dios. Una confirmación ulterior de esta línea interpretativa de la figura y actividad de Jesús según la tradición del evangelizador de Isaías es la predicación inaugural de Nazaret, citada por el tercer evangelista (Lc 4,16-22). En este párrafo evangélico Lucas presenta a Jesús, el cual en la *sinagoga de Nazaret, en el contexto* de una liturgia sabática, cita el texto de Is 61,1, completado con un fragmento de Is 58,6: "Para librar a los que están oprimidos". En el texto lucano se puede reconocer el trabajo redaccional realizado por el tercer evangelista de acuerdo con su perspectiva peculiar. Ello se ve por una confrontación con He 10,34-43, donde se reconoce fácilmente la referencia a la tradición de Is 52,7 y 61,1. En el discurso de Pedro en casa del oficial pagano Cornelio, en Cesarea marítima, la figura de Jesús y su misión se condensan en esta frase: "Dios ha enviado su palabra a los israelitas, evangelizando la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos" (He 10,36). La actividad benéfica de Jesús en favor de todos los que están oprimidos se evoca también con una discreta alusión a Is 61,1: "Dios consagró con Espíritu Santo y poder a Jesús, el cual pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él" (He 10,38). Pero, a pesar de este montaje redaccional de Lucas, se puede reconocer en el texto programático de Nazaret un eco de la tradición evangélica común, que presenta a Jesús como el que da cumplimiento a la promesa de Dios, esperado como justicia, liberación y misericordia para los pobres y pecadores (cf Mc 1,16; Lc 4,22). En otros términos, Jesús es el mensajero de una buena noticia, por lo cual se lo puede identificar con el profeta del que habla la tradición de Isaías. Esto es así porque en sus gestos se reconoce la realización de la buena noticia de la que él mismo es pregonero (cf J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres,* en *Evangelizare pauperibus.* Atti della XXIV Sett. Biblica, Paideia, Brescia 1978, 127-189).

c) *La espera del mesías evangelizador.* Esta presentación de la figura de Jesús como el mensajero de la "buena noticia" a los pobres mediante la inauguración del reino de Dios con gestos de liberación y salvación, entra en el cuadro de las expectativas mesiánicas atestiguadas por la tradición bíblica y judía antigua. Los textos citados de Isaías, en particular Is 52,7, son referidos en la tradición rabínica a la figura del mesías. Pero es difícil establecer la época de estas tradiciones, que a veces se atribuyen a personajes del siglo I d.C., como en el caso de R. Joseph, el Galileo, de hacia el año 110 d.C. Una confirmación de la antigüedad de esta tradición sobre el mensajero de buenas noticias referida a la expectativa mesiánica la tenemos en la colección de orientación farisea de los *Salmos de Salomón,* del siglo I a.C. En el Sal 11,2 se menciona esta invitación, que remite al texto de Is 52,7: "Haced resonar la voz en Jerusalén del que anuncia una buena noticia: 'Dios ha tenido compasión de Israel cuando los ha visitado'".

Ahora es posible documentar la antigüedad de esta tradición contemporánea de la actividad pública de Jesús por el hecho de que en la cueva 11 de Qumrán ha salido a la luz un manuscrito en 13 fragmentos, donde se funden juntos los dos textos de Is 52,7 y 61,1-2, referidos a la figura escatológica de Melquisedec. El autor relee el texto de Lev 25,13 y Dt 15,2 en relación con la ley del jubileo y del año jubilar, interpretándolos según el método exegético de la actualización en relación con la función de Melquisedec. Este misterioso personaje bíblico es presentado en el texto qumránico como el proclamador del jubileo, año del perdón de las deudas y liberación de la esclavitud, y como el liberador: "La interpretación se refiere al fin de los días... Melquisedec que los restituirá a ellos y para ellos apelará a la liberación [hebr. *derôr*], dejándolos libres y expiando sus iniquidades" (11 QMelch 4-6). Algunas líneas más adelante es presentado Melquisedec como el que "vengará los juicios de Dios" —alusión al texto de Is 61,2— y se refiere esta interpretación: "Éste es el día de la destrucción, de la cual habló, para el fin de los días, por medio del profeta Isaías, el cual dijo: 'Qué graciosos sobre los montes son los pasos del mensajero que proclama la paz...'" El texto subsistente concluye con una identificación de este personaje con el mesías: "La interpretación es... el mensajero es el mesías, aquel del cual dijo Daniel... un mensajero proclama la salvación" (11 QMelch 15-19). En otros términos, según el texto qumránico, Melquisedec es una figura escatológica que unifica la doble expectativa mesiánica de Qumrán, la del mesías sacerdote y del mesías real y político *(La doctrina de Qumrán,* Cristiandad, 178-179). Así pues, este texto, incluso en su condición precaria, es un indicio precioso de la actualidad de la expectativa mesiánica según la tradición isaiana sobre el pregonero o mensajero de la

buena noticia que instaura el reino de Dios como liberación y perdón en favor de los que le esperan. Aunque Jesús no empleó el término *besorah/euanghélion* o el verbo *bisser/euanghelízesthai,* se puede presumir, teniendo en cuenta los datos evangélicos confrontados con la tradición bíblica releída en el ambiente judío contemporáneo, que él de una manera históricamente fiable se presentó como el proclamador del reino de Dios que se acerca; y no sólo eso, sino que inauguró en su persona, gestos y palabras el dominio de Dios en favor de los pobres. Por eso puede comunicar a éstos una buena noticia, dando al mismo tiempo la garantía y la prenda de lo que promete. De este modo se coloca dentro de la promesa bíblica referida por Isaías e interpretada en el ambiente judío antiguo en perspectiva mesiánica.

II. EL EVANGELIO DE JESUCRISTO EN LA PRIMERA IGLESIA. Jesús de Nazaret está en la raíz del evangelio y del proceso de evangelización en cuanto que es el mensajero de la buena noticia del reino de Dios con sus gestos y sus palabras. Sólo así se explica la designación global del acontecimiento cristiano como "evangelio" en los textos del NT.

1. EL EVANGELIO DE PABLO. El amplio uso del vocabulario *evangélico* en las cartas de / Pablo y de su tradición invita a examinar estos documentos para hacer aflorar la conciencia de los misioneros cristianos en relación con el evangelio, el contenido, e igualmente el método, de evangelización.

a) *El origen del evangelio de Pablo.* El punto de partida de esta investigación en los textos paulinos puede ser el documento más maduro y sistemático, que es la carta enviada a la comunidad de Roma. En el encabezamiento de esta carta Pablo se presenta con los títulos que caracterizan y cualifican su función en la misión cristiana: "Pablo, siervo de Jesucristo, apóstol por la llamada de Dios, elegido para predicar el evangelio de Dios" (Rom 1,1). La actividad misionera de Pablo arranca de la iniciativa de Dios; él es el enviado autorizado, puesto al servicio del evangelio, apartado para este servicio, como los profetas de la primera alianza, para llevar la buena nueva a los pueblos. La fuente de este evangelio es la acción histórica de Dios. En efecto, el texto paulino declara a continuación: "(evangelio) que él por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras santas acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte, Jesucristo, nuestro Señor" (Rom 1,2-4). Por tanto, el evangelio es el cumplimiento de una promesa contenida en los textos proféticos de la primera alianza; y su contenido esencial, resumido en una fórmula de fe, se refiere al "Hijo de Dios", que está dentro de la esperanza mesiánica, pero ha sido revelado y constituido tal mediante la resurrección.

A continuación, en la misma carta, Pablo se presenta como puesto al servicio de este evangelio, que arranca de la iniciativa de Dios, mediante un lenguaje tomado del vocabulario cultual y litúrgico: "Dios, a quien sirvo de todo corazón predicando el evangelio de su Hijo, es testigo..." (Rom 1,9; cf 15,16). Esta conciencia de Pablo, "servidor del evangelio", enviado a los pueblos, como lo atestigua la carta a los Romanos, se transparenta desde los primeros escritos en la forma de llamada o investidura. En la carta enviada a las comunidades de Galacia, Pablo evoca también esta experiencia fundante. En un texto polémico contra los detractores de su

legitimidad de apóstol evoca esta investidura para el anuncio del evangelio. El contenido del evangelio de Pablo forma un todo con su autorización para ser apóstol. A los cristianos de Galacia les declara abiertamente que no existe un evangelio diverso del que ha anunciado, que es "el evangelio de Cristo" (Gál 1,6-8). Como confirmación de esta rotunda afirmación refiere en sus rasgos biográficos esenciales el recuerdo de la experiencia inicial que legitima su contenido de anunciador del evangelio de Cristo. En una afirmación de carácter general, Pablo hace coincidir el momento de la investidura con la revelación del contenido esencial de este evangelio: "Hermanos, os aseguro que el evangelio predicado por mí no es un producto humano, pues no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo" (Gál 1,11-12). Después de mostrar con un intermedio autobiográfico que esta revelación del evangelio de Jesucristo no podía estar preparada ni supuesta por su aprendizaje religioso en el ámbito del judaísmo, en el cual se distinguió por su celo y compromiso en la persecución del movimiento inicial cristiano, Pablo refiere con un estilo inspirado en los relatos de vocación profética la investidura que le legitima para el anuncio autorizado del evangelio: "Pero cuando Dios, que me había elegido desde el vientre de mi madre, me llamó por su gracia y me dio a conocer a su Hijo para que yo lo anunciase (gr. *euanghelízomai)* entre los paganos, inmediatamente, sin consultar a nadie..." (Gál 1,15-16). En estas frases de Pablo se afirma decididamente la iniciativa gratuita de Dios, que le reveló a él, Pablo, a su Hijo; y esta revelación es lo que constituye también la habilitación necesaria y suficiente para llevar el evangelio a los pueblos sin necesidad de ulteriores autorizaciones.

Esto es lo que Pablo llama *su evangelio* o la "verdad del evangelio": la salvación se ofrece gratuitamente a todos los pueblos por medio de Jesucristo, el Hijo de Dios, reconocido y acogido como mediador definitivo y único por medio de la fe. Pablo defiende este contenido esencial del evangelio, que define no sólo su legitimidad apostólica, sino también su método misionero, frente a los que quieren proponer *otro* evangelio (cf Gál 2,2.5; Rom 2,16; 16,25; 2Cor 4,3). Esta conciencia de Pablo de haber sido constituido por iniciativa de Dios pregonero o anunciador del evangelio de Jesucristo aparece en otras cartas del *corpus* paulino a partir del texto más antiguo: la carta enviada a la Iglesia de Tesalónica. Pablo escribe a esta joven Iglesia a principios de los años 50, y le muestra que su método de evangelización está inspirado en el contenido del evangelio y condicionado por su investidura, que depende únicamente de la acción soberana y gratuita de Dios: "Nuestra predicación no se basa en el error, en malas intenciones o en ánimo de engañar. Por el contrario, fue Dios el que nos eligió y nos confió su evangelio, y así es como hablamos. No tratamos de agradar a los hombres, sino a Dios, que sondea nuestros corazones" (1Tes 2,3-4). La conciencia apostólica aparece en la fórmula usada por Pablo para indicar el contenido de su predicación misionera, "el evangelio de Dios", que aparece en las cartas auténticas al menos cinco veces.

A este anuncio del evangelio dedica Pablo toda su existencia, llegando a hacer coincidir la causa del evangelio con su mismo destino personal. Anunciar el evangelio de Dios o de Jesucristo es la tarea fundamental de Pablo. Esto se advierte en el texto, recorrido por un fuerte *páthos* espiritual y enviado desde la cárcel a la querida comunidad de Filipos. Des-

pués de la oración de agradecimiento, en la cual, Pablo, en términos afectivos muy cálidos, recuerda a Dios a sus cristianos, cuya activa colaboración en el anuncio del evangelio él ha experimentado, transmite algunas noticias sobre su condición de prisionero o encadenado por el evangelio: "Hermanos, quiero que sepáis que las cosas que me han ocurrido han venido a favorecer el progreso del evangelio, hasta el punto de que en palacio y en todo lugar es notorio que llevo estas cadenas de Cristo; y la mayoría de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, se muestran más intrépidos, anunciando sin temor la palabra de Dios" (Flp 1,12-14). Pablo, encarcelado por causa de Cristo o del evangelio, aunque incierto sobre el resultado del proceso, que puede terminar en la condena a muerte o en la absolución, escribe a sus cristianos que sus asuntos van bien porque la *causa* del evangelio avanza. La perspectiva evangélica o misionera tiene tal preponderancia en el criterio valorativo de Pablo, que puede pasar por encima de los demás motivos por los cuales algunos se dedican a la evangelización. Es verdad —escribe Pablo en la misma carta— "que algunos predican a Cristo por espíritu de envidia y competencia; pero otros lo hacen con recta intención; éstos, movidos por el amor, sabiendo que estoy puesto para defensa del evangelio; aquéllos, por rivalidad predican a Cristo, creyendo que así hacen más dura mi prisión. Pero, *al fin y al cabo, ¿qué* importa? De cualquier manera que Cristo sea anunciado, hipócrita o sinceramente, yo me alegro y me alegraré" (Flp 1,15-18). En la comunidad cristiana local en la que Pablo se encuentra en la cárcel, algunos que no comparten su método piensan que pueden aprovecharse de su detención para hacerle la competencia; otros, en cambio, se sienten alentados porque el motivo de su arresto es dado a conocer también en el ambiente pagano. Lo que cuenta, dice Pablo, es que la proclamación de Cristo o del evangelio se lleve a cabo.

Esta actitud espiritual de Pablo, que se considera pregonero del evangelio, aparece frecuentemente en el tenor de sus cartas en la fórmula en la que resume su servicio apostólico: "anunciar, predicar el evangelio" (Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1Cor 4, 15; forma absoluta: *tò euanghélion;* cf Flp 4,3.15). Todo el esfuerzo misionero de Pablo, ya sea en la primera proclamación de la buena nueva de Jesucristo, ya en el trabajo pastoral para consolidar las jóvenes comunidades en la adhesión de fe, entra en el servicio del evangelio. En resumen, la figura y el mismo papel histórico de Pablo se definen por su servicio al evangelio de Dios o de Jesucristo.

b) *El contenido y el método del evangelio de Pablo.* En el texto citado de Romanos, el "evangelio de Dios", el que ha sido preparado por Dios en las Escrituras proféticas y revelado a Pablo, está constituido esencialmente en su núcleo central por "Jesucristo, Hijo de Dios", en el cual resplandece la gloria de Dios y al cual Pablo da a conocer a través de su predicación misionera. Este contenido cristológico esencial del evangelio está documentado desde el comienzo de la actividad evangelizadora de Pablo. Se menciona en un texto programático de la primera carta a *los Corintios. En el capítulo dedicado* a la catequesis sobre la eficacia salvífica de la resurrección de Jesús, puesta en duda o impugnada en el ambiente de la comunidad corintia, Pablo remite al evangelio anunciado en la misión fundadora desarrollada en Corinto a principios de los años cincuenta: "Hermanos, os recuerdo el evangelio que os anuncié, el que aceptasteis, en el que permanecéis firmes y por el que os salvaréis, si lo retenéis tal y como os lo anuncié; pues, de lo contrario, habéis creído en vano" (1Cor 15,1-2). Así pues, la condición para experimentar la fuerza salvífica del evangelio es la adhesión íntegra y perseverante a su contenido tradicional consignado por el apóstol fundador. Pablo ha propuesto un evangelio no elaborado personalmente, sino el que él a su vez ha recibido. Inmediatamente Pablo expone un breve resumen del anuncio autorizado tradicional transmitido en la primera evangelización de Corinto, y en el cual se funda la fe de aquella Iglesia: "Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a *Pedro y luego a los doce" (1Cor 15,3-*5). En esta serie de pequeñas frases se condensa el anuncio tradicional. Pablo antepone la fórmula protocolaria que indica la fuente de la forma del evangelio: "Os transmití en primer lugar lo que recibí..." Este lenguaje, que imita el usado en las academias o escuelas judías, muestra claramente que Pablo hace referencia al contenido esencial del evangelio propuesto a los corintios. Las breves proposiciones, que se siguen en un estilo semitizante, reflejan el ambiente en el cual tuvo lugar la trasposición del kerigma y *credo* a la lengua griega: comunidad bilingüe de Jerusalén o de Antioquía. El contenido fundamental del evangelio se refiere a Cristo, sujeto de las tres proposiciones: "murió por nuestros pecados..., resucitó al tercer día y se apareció a Pedro..." La muerte de Cristo tiene un valor salvífico sobre el fondo de las promesas de Dios —Escrituras—, y también la / resurrección entra en el plan de Dios. Finalmente, la / revelación de Jesucristo vivo a los testigos cualificados da principio a la cadena de los anunciadores autorizados, entre los cuales se coloca Pablo como último, pero no por eso apóstol menos autorizado del evangelio. Al final, Pablo puede concluir con una frase que recoge el sentido de esta cita del kerigma y *credo* cristiano primitivo: "Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos y lo que habéis creído" (1Cor 15,11). La identidad de anuncio funda también la fe única, condición para participar en la salvación prometida en el evangelio.

A este contenido cristológico del evangelio, que está en la base tanto de la actividad misionera como de la fe de los cristianos, apela Pablo desde el comienzo de la carta dirigida a la comunidad corintia. Ante el riesgo de fraccionamiento intraeclesial, que reduce a Cristo a uno de tantos jefes históricos o misioneros fundadores, Pablo *recuerda cuál es el contenido* central del kerigma cristiano: la cruz de Cristo y la palabra de la cruz. En contradicción con la doble expectativa religiosa de los paganos, que buscan al Dios sabiduría, y de los judíos, que piden los signos del Dios poder, "nosotros —dice Pablo— predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los paganos" (1Cor 1,23). Mas justamente en la impotencia y locura de la cruz se manifiesta Jesús como sabiduría y poder de Dios (1Cor 1,24-25). Esto se puede reconocer en la fe, que es la respuesta a la iniciativa libre y gratuita de Dios: la llamada. Por eso Pablo puede gloriarse de no conocer *nada más que a Cristo, y éste crucificado* (1Cor 2,2). Pues es Jesucristo crucificado el que se presenta a los hombres como lugar en el que se encuentra el amor gratuito y salvador de Dios (cf Gál 3,1). Así pues, anunciar o predicar a Cristo define el contenido de la actividad misionera evangelizadora de Pablo y de sus colaboradores (1Cor 15,12; 2Cor 1,19). El mismo contenido cristológico del

evangelio de Pablo y de su entera actividad pastoral se condensa en la fórmula que reaparece en sus cartas: "el evangelio de Cristo", gr. *euanghélion toû Christoû* (Rom 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 4,4; 10,14; Gál 1,6; Flp 1,27; 1Tes 3,2).

El contenido del evangelio: Jesucristo Hijo de Dios, el crucificado resucitado, establece el método de la actividad misionera de Pablo y el estilo de sus relaciones pastorales con las jóvenes comunidades. Si el evangelio es el anuncio de la cruz, esto no se puede hacer más que con la lógica de la cruz. Por eso Pablo, a los cristianos de Corinto, que se sienten tentados a instrumentalizar la experiencia cristiana en términos de competencia de los varios grupos cristianos, recuerda que en su predicación en Corinto no recurrió a la retórica o filosofía humanas, a fin de no hacer ineficaz la cruz de Cristo (1Cor 1,17). Recuerda a sus cristianos el método misionero adoptado por él con un estilo de humildad y de entrega total para hacer transparente en su modo de vivir la lógica de la cruz: el poder y la sabiduría de Dios se revelan en la impotencia y locura del crucificado: "Hermanos, cuando llegué a vuestra ciudad, llegué anunciándoos el misterio de Dios no con alardes de elocuencia o de sabiduría; pues nunca entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Me presenté entre vosotros débil y temblando de miedo. Y mi palabra y mi predicación no se basaban en la elocuencia persuasiva de la sabiduría, sino en la demostración del poder del Espíritu, para que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios" (1Cor 2,1-5).

Además del contenido esencialmente cristológico del evangelio, la metodología misionera de Pablo se inspira en el hecho de su investidura, que proviene de la iniciativa gratuita de Dios. Él se ha hecho apóstol no por libre elección, sino por haber sido llamado por Dios. Esto es lo que le empuja a proponer el evangelio de modo gratuito, sin pedir a sus cristianos la recompensa debida por su servicio. A los cristianos de Corinto les propone su ejemplo de apóstol, que está libre de todos, pero justamente por eso puede compartir la condición de sus destinatarios para anunciar de modo eficaz el evangelio. Pablo no discute el derecho (gr. *exousía)* a vivir del evangelio, como lo hacen otros misioneros. Este derecho se remonta a la tradición evangélica y está confirmado por el derecho común de todo trabajador a vivir de su actividad. Pero Pablo afirma: "No hemos usado este derecho y lo hemos soportado todo para no poner obstáculo alguno al evangelio de Cristo" (1Cor 9,12). Pero existe otro motivo más personal que aduce Pablo en favor de su modo de anunciar gratuitamente el evangelio, no sólo en Corinto, sino desde el principio de la actividad misionera. Él ha sido llamado a anunciar el evangelio de aquel Dios que ha entrado decididamente en su vida cambiándola radicalmente. Por eso no es una elección libre su esfuerzo evangélico, sino una necesidad como respuesta a la iniciativa eficaz y misericordiosa de Dios. Por eso Pablo puede escribir a los cristianos de Corinto en estos términos: "Porque si predico el evangelio, no tengo de qué sentir orgullo; es mi obligación hacerlo. Pues ¡ay de mí si no evangelizara! Si hiciera esto por propia voluntad, merecería recompensa; pero si lo hago por mandato, cumplo con una misión que se me ha confiado" (1Cor 9,16-17). Ésta es también la raíz de la total libertad de Pablo, que no está condicionado por nada ni por nadie. Justamente en virtud de esta libertad puede ser él el siervo de todos, para proponer el evangelio dentro de las condiciones sociales y

culturales humanas. Ésta es también su manera de participar en la salvación prometida en el evangelio: "Libre, de hecho, como estoy de todos, me hago esclavo de todos para ganarlos a todos... Todo lo hago por el evangelio, para participar de sus bienes" (1Cor 9,19.23). Esta elección del anuncio libre y gratuito del evangelio como respuesta a la iniciativa de Dios y de acuerdo con el contenido mismo de la *buena nueva* la hizo Pablo desde el principio de su actividad misionera, y se atiene a ella como a un punto de honor, a pesar de los equívocos que podía suscitar en sus relaciones con las comunidades (cf 2Cor 11,7-10; Flp 4,11.15; 1Tes 2,6.9).

En las cartas de la tradición paulina se confirman y acentúan la figura y la misión de Pablo evangelizador en sus rasgos ideales y ejemplares. Pablo es definido el *diákonos* del evangelio, proclamado a toda criatura que vive bajo el cielo (Col 1,23); es el apóstol autorizado del evangelio, que por eso se encuentra entre cadenas y sufre por él (Ef 6,19-20; 2Tim 1,8). El anuncio del evangelio está en la base de la experiencia cristiana y es también el fundamento de la esperanza de salvación (Ef 1,13; Col 1,5). Por eso se lo llama el "evangelio de la salvación", y en el evangelio se comunica la palabra de la verdad. El contenido del evangelio se propone con una fórmula tradicional de tipo catequístico en la segunda carta dirigida a Timoteo: "Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David, según el evangelio que predico" (2Tim 2,8; cf Rom 1,2-4). Pero en estos escritos, que recurren a la figura autorizada de Pablo, el contenido del evangelio tiende a ensancharse, asumiendo una dimensión que coincide con el gran proyecto salvífico de Dios. En el evangelio se revela el "misterio" de Dios prometido en las Escrituras, que por medio de la actividad misionera es anunciado a todos los pueblos. El proyecto salvífico, descubierto en el evangelio, consiste en la participación de los paganos en la herencia prometida al pueblo histórico de Dios. Pablo ha sido constituido servidor de este mensaje salvífico universal (Ef 3,6-7). Pues Cristo, mediante su muerte en la cruz, eliminó el muro de separación que dividía a judíos y paganos, constituyendo en su humanidad crucificada el núcleo del pueblo de Dios unificado. Citando el fragmento de una profesión de fe cristológica, el autor de Efesios presenta a Jesús como el evangelizador sobre el fondo de un texto de Isaías: "Con su venida anunció (gr. *euanghelísato)* la paz a los que estabais lejos y a los que estaban cerca" (Ef 2,17; cf Is 57,19; 52,7).

En conclusión, se puede decir que toda la problemática cristiana gira en torno al evangelio. Esto es lo que se deduce de todo el epistolario paulino, dominado por la terminología evangélica. El evangelio de Dios o de Jesucristo, Hijo suyo, define la identidad personal de Pablo y su misión, así como su método misionero y pastoral, e igualmente el de sus colaboradores itinerantes o residentes en las comunidades cristianas. El evangelio está en la base de la experiencia cristiana, ya que mediante su anuncio se inicia el proceso de fe, que se prolonga en el itinerario de la formación cristiana. También el estilo de vida de la comunidad cristiana y el fundamento de su esperanza están radicados en el evangelio.

2. El evangelio en los Hechos de los Apóstoles. Si es verdad que Pablo es el gran evangelizador y que toda su actividad misionera y pastoral está al servicio del evangelio de Jesucristo o de Dios, no hay que descuidar el hecho de que Lucas ha dedicado todo un volumen de su obra a la misión de la Iglesia. Esta aten-

ción lucana a la obra de evangelización destaca inmediatamente en la confrontación con el vocabulario evangélico. Después de Pablo es Lucas el autor que más emplea el verbo *euanghelizesthai.* Por eso es indispensable un examen del escrito lucano para conocer quiénes son los protagonistas y los destinatarios del proceso de evangelización, así como el contenido y el método del anuncio del evangelio en la Iglesia primitiva.

a) *Los protagonistas y los destinatarios de la evangelización.* Lucas presenta en una visión unitaria y dinámica el proceso que va desde el origen y fundación de la Iglesia hasta su expansión, según el programa trazado por Jesús, con el envío de los discípulos, testigos desde Jerusalén hasta los confines de la tierra mediante la fuerza del Espíritu (cf He 1,8). Para reconocer el papel de los protagonistas en esta obra proyectada y guiada por Jesús resucitado mediante el don del Espíritu, basta tener en cuenta la presencia del término *euanghélion* en dos puntos estratégicos de la obra lucana: concretamente en el discurso de Pedro en el concilio de Jerusalén (He 15,7) y en el discurso de adiós de Pablo a los presbíteros de Éfeso convocados en Mileto (He 20,24). El primer episodio representa el vértice de un proceso de evangelización, en el cual los paganos convertidos son reconocidos como miembros de pleno derecho del pueblo mesiánico. Por eso Pedro apela a su experiencia paradigmática de anuncio evangélico al pagano Cornelio: "Hermanos, vosotros sabéis que hace mucho tiempo Dios me eligió entre vosotros para que los paganos oyesen de mis labios la palabra del evangelio y abrazaran la fe" (He 15,7). Pablo, en su último discurso antes de su "pasión", que comenzará en Jerusalén, traza un cuadro sintético de su actividad misionera y pastoral proponiéndose como modelo de los pastores: "Pero a mí no me preocupa mi vida ni la juzgo estimable, con tal de acabar mi carrera y cumplir el ministerio que he recibido de Jesús, de anunciar la buena nueva, la gracia de Dios" (He 20,24). Pablo es el protagonista que, por la iniciativa eficaz de Dios, lleva a cumplimiento la obra salvífica de Jesús anunciando el evangelio hasta los confines de la tierra, es decir, en la capital del imperio, Roma. A su vez, Pedro, representante de los doce apóstoles, que constituyen el nexo histórico entre Jesús y la Iglesia, es el animador de la misión evangelizadora en Jerusalén y en Judea (cf He 5,42; 8,25).

La misión evangelizadora se dilata gracias a la obra de Pablo y de sus colaboradores. Pablo y Bernabé son presentados como los protagonistas de la primera misión extrapalestinense que llega a las ciudades de la diáspora judía (He 13,1-14,28). Después del concilio de Jerusalén, en el que Pedro, con el consentimiento de Santiago, confirma la metodología misionera de Pablo, este último, junto con Bernabé, baja a Antioquía, donde permanece "enseñando y evangelizando la palabra del Señor en unión de otros muchos" (He 15,35). La nueva campaña misionera, que lleva a Pablo junto con Silas y Timoteo hacia las zonas de Asia, experimenta un giro decisivo en Tróade, donde Pablo tiene la visión de un macedonio que le suplica: "Pasa a Macedonia y ayúdanos". Inmediatamente después de la visión, observa el autor de los Hechos, "intentamos pasar a Macedonia, persuadidos de que Dios nos había llamado para evangelizarlos" (He 16,9-10).

Al lado de estos protagonistas de primer plano hay otras personas que difunden la palabra de modo espontáneo. Entre ellos se distingue el grupo de los cristianos de lengua griega forzados a abandonar la ciudad de Jerusalén después de la persecución que se desencadena con la muerte violenta de Esteban: "Los que tuvieron que salir huyendo fueron por todas partes anunciando la palabra" (He 8,4). En este grupo de prófugos misioneros se distingue Felipe, el cual lleva el evangelio a la zona de Samaría con un notable éxito, prosiguiendo luego a lo largo de la costa mediterránea. En la tradición de los Hechos se le conoce como *el evangelista,* que acoge en su casa de Cesarea a la comunidad cristiana local, siendo ayudado en esta misión de animador por sus cuatro hijas "profetisas" (He 21,8-9).

Los destinatarios del anuncio evangélico, según el recorrido reconstruido por Lucas, y que corresponde al programa trazado por Jesús resucitado a los apóstoles testigos, son primero los judíos de Palestina, los samaritanos y, luego, los gentiles. La justificación teológica de esta subdivisión de los destinatarios la da Pablo, el cual en la ciudad de Antioquía de Pisidia anunció la palabra del evangelio primero a los judíos de la diáspora. Mas como éstos lo rechazan, entonces Pablo declara: "Pero ya que la rechazáis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, nos vamos a los paganos. Así nos lo mandó el Señor: 'Te he puesto como luz de las gentes, para que lleves la salvación hasta el fin de la tierra'" (He 13,46-47; cf 28,28). El primer anuncio del evangelio a los paganos lo hizo el grupo de prófugos arrojados de Jerusalén, que llegaron a las ciudades de Fenicia y de Siria (He 11,20). El episodio programático de Pedro, que anuncia el evangelio a Cornelio, se convierte en criterio para valorar y confirmar la metodología misionera puesta en práctica por Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero.

b) *Contenido y método de la evangelización.* El anuncio hecho por los varios protagonistas de la misión cristiana concuerda esencialmente, aunque las fórmulas a las que recurre Lucas varían según los contextos. Los discípulos históricos de Jesús en Jerusalén —apóstoles— enseñan y anuncian en el templo y en las casas a *Jesucristo* (He 5,42); Felipe al eunuco, administrador de Candace de Etiopía, partiendo de la Escritura le anuncia "la buena nueva de Jesús" (He 8,35); los misioneros prófugos que llegan a Antioquía "anuncian al Señor no sólo a los judíos, sino también a los paganos" (He 11,20). Junto a estas fórmulas tradicionales, Lucas recurre a las expresiones más genéricas, como "la palabra de Dios" (He 8,4), o "la palabra del Señor" (He 15,35), o incluso "el discurso sobre el reino de Dios" (He 8,12). Merece destacarse la fórmula empleada por Pablo en el discurso misionero en Antioquía de Pisidia. El contenido cristiano del kerigma se introduce en la parte final de esta fórmula: "Nosotros os anunciamos la buena nueva, la promesa hecha a nuestros padres" (He 13,32).

En otros términos, según la perspectiva lucana existe una continuidad no sólo entre Jesús histórico, muerto y resucitado, y la Iglesia, sino también entre las promesas hechas a Israel y su cumplimiento en Jesucristo y en la Iglesia. Semejante visión histórico-salvífica del contenido del evangelio es evidente en la serie de discursos misioneros que Lucas distribuye en su obra de reconstrucción del nacimiento y expansión de la Iglesia. Tanto en los dicursos pronunciados por Pedro en Jerusalén (He 2,22-36.38-39; 3,12-26) como en el de la casa de Cornelio en Cesarea (He 10,34-43), el esquema de anuncio o predicación cristiana sigue un esquema estereotipado: el anuncio se refiere a Jesús, hombre acreditado por Dios con signos y prodigios, que ha cumplido su misión histórica en Pa-

lestina, desde Galilea a Judea, al que los hombres dieron muerte, pero que Dios resucitó; de él dan testimonio los profetas de la primera alianza; de esta manera en la existencia de Jesús llega a su cumplimiento la historia de la salvación prometida a los padres; aquí entronca el llamamiento final a la conversión. El mismo desarrollo esquemático se encuentra en los discursos de Pablo dirigidos a los judíos de la diáspora. En otros términos, existe continuidad en el anuncio del evangelio. La misma palabra, aunque propuesta por diversos protagonistas a los destinatarios judíos o gentiles, resuena con acentos sustancialmente concordes. Al primer anuncio, que suscita la conversión de los oyentes y la aceptación de fe iniciando la experiencia de comunidad, sigue la catequesis de interiorización y apoyo, a la cual se añade la obra de animación y sostén. Esto vale para la Iglesia de Jerusalén (He 2,42), igual que para la joven Iglesia de Antioquía (11,26) y para las fundadas por Pablo en el ambiente extrapalestinense (He 14,21-22; 18,23).

3. El evangelio en los escritos apostólicos. Fuera de las cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, la terminología evangélica se atenúa hasta casi desaparecer. Los pocos casos de empleo del léxico evangélico se encuentran en los escritos que siguen bajo el influjo paulino. Esto vale para la carta a los Hebreos y la primera carta de Pedro. El escrito enviado a los cristianos que están en crisis de perseverancia, tentados de nostalgias ritualistas y preceptistas —carta a los Hebreos—, propone una lectura actualizante de Sal 95,7-11, estableciendo una comparación entre la generación de los hebreos del éxodo y la comunidad cristiana. Hay afinidad de situación: como los hebreos se encontraron en los confines de la tierra prometida, cumplimiento del éxodo, así los cristianos, que han recibido el primer anuncio del evangelio, han llegado a un giro decisivo de la historia de salvación. Refiriéndose a esta doble situación, muestra el autor por una parte la continuidad y por otra la discontinuidad en la superación profética acaecida con Jesucristo, el cual ha entrado en el *descanso* definitivo de Dios: "Porque también nosotros, como ellos, hemos recibido la buena nueva" (Heb 4,2). Mas no basta haber escuchado el evangelio para que éste sea salvífico; hay que acogerlo con fe activa y perseverante: "Y como, por una parte, es cierto que algunos deben entrar en él, y, por otra, los primeros que recibieron la buena nueva no entraron a causa de su desobediencia, de nuevo fija Dios un día..." (Heb 4,6). De ahí se sigue la urgencia de acoger la palabra de Dios y de adherirse a ella con fidelidad y constancia; esa palabra ha sido propuesta por el anuncio histórico de Jesús, el Señor, y luego por el de aquellos que escucharon, siendo confirmada por el testimonio de signos y prodigios (Heb 2,1-4). Esta reconstrucción del proceso de evangelización recuerda las etapas expuestas en el prólogo del evangelio de Lucas (Lc 1,1-4). En el comienzo de la experiencia cristiana está el anuncio del evangelio o palabra de Dios, hecho por mediadores históricos, que ponen en contacto con su fuente, Jesús, el Señor, el revelador definitivo en cuanto Hijo (Heb 1,1).

En esta perspectiva se sitúa también la primera carta de Pedro, que anima a los cristianos perseguidos recordándoles su condición de creyentes. El proceso salvífico, inaugurado con el anuncio del evangelio, tiene sus raíces en la historia de la primera / alianza, porque los profetas han testimoniado, bajo el impulso del Espíritu, respecto a los sufrimientos de Cristo, a los cuales debía seguir la gloria: "Dios les hizo saber que lo

que ellos anunciaban no era para ellos, sino para vosotros; esto es lo que ahora os anuncian los que predican el evangelio con el poder del Espíritu Santo enviado del cielo..." (1Pe 1,12). Este anuncio evangélico, que está en la base del proceso de salvación como participación del destino de Jesús, el mesías crucificado, pero exaltado por Dios, comienza por la adhesión de fe y por la experiencia bautismal. Una alusión a este principio y momento básico la hace el autor de la carta para recordar el deber del amor fraterno en la comunidad: "Purificados por la obediencia a la verdad con el fin de llegar a una fraternidad sincera, amaos entrañablemente unos a otros..., como quienes han nacido de nuevo; y no de una semilla corruptible, sino incorruptible, la palabra viva y eterna de Dios... Ésta es la palabra que os ha traído el evangelio" (1Pe 1,22.23.25). Así pues, la experiencia cristiana se define como adhesión a la / palabra de Dios, eficaz para la vida eterna, que modifica radicalmente la condición de los creyentes, mientras que los impíos, desenmascarados por el juicio final de Dios, son "los que han desobedecido al evangelio" (1Pe 4,17). En estas pocas alusiones de la carta de Pedro está presente todo el curso del proceso de evangelización, desde sus raíces proféticas del AT hasta su cumplimiento final.

El texto profético del Apocalipsis, que se sitúa en la tradición juanista, es muy sobrio en el recurso a la terminología evangélica, como se ha observado antes. La preferencia de este texto, como de los restantes de la escuela juanista, es la *martyría* y el *lógos*. El evangelio, en sus raras apariciones en Apocalipsis, coincide con el mensaje de Dios, porque es un anuncio salvífico decisivo para la historia, en la cual se desarrolla el conflicto entre las potencias del mal y el dominio de Dios. Este evangelio es llevado por los enviados de Dios para sostener la perseverancia de los creyentes. El evangelio aparece en la visión del ángel, que con rasgos divinos anuncia el juicio de Dios como cumplimiento del "misterio de Dios" anunciado a los profetas, sus siervos (Ap 10,7). Sobre el fondo de esta visión histórico-salvífica se habla del *evangelio eterno,* es decir, del mensaje de Dios que lleva a cabo la salvación definitiva: "Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los habitantes de la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo" (Ap 14,6). Es la proclamación del juicio universal de Dios, que entra en la historia humana como fuerza decisiva de salvación.

Conclusiones. Los autores de los escritos que forman el canon cristiano han tomado del léxico griego el término *evangelio* para transcribir la *buena noticia* que ha cambiado de modo único y decisivo la suerte de la historia humana: "Jesucristo, el crucificado resucitado por Dios, ha vencido a la muerte y ha extirpado las raíces del pecado". Lo que era el evangelio para el mundo greco-helenístico: la victoria militar o los recuerdos de la carrera imperial, es ahora la proclamación del acontecimiento gozoso de Cristo, fuente de paz y de salvación para todos los hombres. Ésta es la sustancia del anuncio que proclaman los misioneros cristianos al recorrer las ciudades del imperio. Sobre la base de esta *buena noticia,* acogida con fe, nace la experiencia cristiana en forma de pequeños grupos que se reúnen para escuchar la buena nueva, fuente de su compromiso espiritual y raíz de su nueva esperanza. Pero los misioneros cristianos, y luego los autores de los evangelios, pudieron presentar y designar el acontecimiento de Jesucristo, Señor y salvador universal, como

evangelio porque él fue el primero en proponerse como el mensajero de la "alegre nueva" en Palestina, dando la buena noticia del reino de Dios a los pobres, llevando así a su cumplimiento la gran esperanza bíblica de la salvación, prometida por Dios para los últimos tiempos.

BIBL.: BECKER U., *euanghélion, euanghelistés,* en *DTNT* II, Sígueme, Salamanca 1980, 147-153; CERFAUX L., *Jesús en los orígenes de la tradición. La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia,* San Sebastián 1958; COENEN L., *kerysso, kérygma,* en *DTNT* III, Sígueme, Salamanca 1980, 57-68; CONZELMAN H., *Teología del NT,* Paideia, Brescia 1972; CULLMAN O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Stvdium, Madrid 1971; DELLING G., *Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament,* KBW, Stuttgart 1971; DODD C.H., *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Fax, Madrid 1974; FABRIS R., *Evangelizzione,* en *Dizionario Teologico,* a cargo de J.B. BAUER-C. MOLARI, Cittadella, Asís 1974, 245-255; FRIEDRICH G., *Euanghelízomai,* en "GLNT" III (1967) 1023-1060; ID, *euanghélion,* en ibid, 1060-1102; ID, *euanghelistés,* en ibid, 1103-1105; ID, *kerysso,* en "GLNT" V (1969) 424-472; ID, *Kérygma,* en ibid, 472-479; GERHARDSSON B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* C.W. Gleerup, Uppsala 1961, Copenhague 1964²; GOPPELT L., *Teologia del NT* II. *Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo,* a cargo de J. ROLOFF, Morcelliana, Brescia 1983; LÉON-DUFOUR X., *Los Evangelios y la historia de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1982³; ID, *Los evangelios sinópticos,* en *Introducción crítica al NT. Parte 2.ª,* Herder, Barcelona 1983, 237-449; MOULE C.F., *Le origini del NT,* Paideia, Brescia 1971; MURPHY-O'CONNOR J., *La prédication selon Saint Paul,* Gabalda, París 1966; MARXSEN W., *El evangelista Marcos,* Sígueme, Salamanca 1981; NEUFELD V.H., *The Earliest Christian Confessions,* Brill, Leiden 1963; SCHLIER H., *L'essenza dell'esortazione evangelica,* en *Il tempo della chiesa,* Il Mulino, Bolonia 1965, 118-141; ID, *L'anuncio nel culto della chiesa,* en ibid, 392-424; ID, *Problemas exegéticos fundamentales del NT,* Fax, Madrid 1974; ID, *Le caratteristiche dell'esortaziones cristiana in San Paolo,* en *Reflessioni sul NT,* Paideia, Brescia 1969, 439-461; SCHMITT J., *Prédication apostolique,* en "DBS" VIII (1968) 246-273; STANLEY D., *La predicación primitiva: esquema tradicional,* en "Concilium" 20 (1966) 449-462; WORLEY R.C., *Preaching and Teaching in the Earliest Church,* Westminster, Filadelfia 1967.

R. Fabris

EVANGELIOS

SUMARIO: I. *Los evangelios en la Iglesia.* II. *Los evangelios en la exégesis moderna:* 1. El siglo XIX; 2. La "historia de las formas"; 3. Evolución ulterior: "historia de la redacción" y "nueva investigación del Jesús histórico". III. *Conclusiones y perspectivas.*

I. LOS EVANGELIOS EN LA IGLESIA.

¿Qué son los evangelios? Si intentamos preguntárselo a un chico del catecismo o a un cristiano adulto cualquiera, o puede que también a un no practicante, la primera respuesta que se daría sería con toda probabilidad: "La vida de Jesús". Pero si insistimos un poco, no sería difícil obtener también otra: los evangelios no son sólo la vida de Jesús; son también nuestra vida, la experiencia que también nosotros debemos vivir.

En la simultaneidad de estas dos dimensiones a primera vista conflictivas, en este continuo movimiento del *entonces* al *ahora* y del *ahora* al *entonces* se puede resumir la característica más esencial de los evangelios, así como la clave de lectura de todo el accidentado proceso de su interpretación, desde la Iglesia antigua hasta hoy. No es raro, incluso hoy, tropezar con dos actitudes opuestas a propósito de los evangelios. Por un lado, la preocupación ansiosa y casi obsesiva por su historicidad, preocupación que se manifiesta en la mentalidad *fundamentalista* (o sea, que rehúsa admitir en los evangelios otros tipos de lenguaje que el puramente historiográfico), en la sobrevaloración de la cuestión de la identidad de los cuatro evangelistas, en el malestar apenas disimulado ante sus divergencias, del que es un síntoma también el éxito que siguen teniendo las censurables iniciativas editoriales de los llamados *evangelios unificados,* con su sección de mapas y tablas cronológicas que pretende localizar en el tiempo y en el espacio "minuto por minuto" los desplazamientos de Jesús. Por otro lado, y no menos preocupante, puede que fruto también de divulgaciones apresuradas o mal entendidas o de preocupaciones catequéticas o espirituales perseguidas a precio demasiado bajo, la tendencia a ver en los evangelios sobre todo la proyección de las experiencias (¡una de las palabras mágicas de nuestros días!) de los creyentes, la respuesta a los problemas de las varias comunidades; con la tentación, en definitiva, de preguntarse por qué hay que seguir dando la preferencia a aquellas experiencias de entonces, y no volver a escribir los textos basándonos en las nuestras.

Estas tentaciones no son del todo nuevas. También la Iglesia antigua hubo de hacerles frente y superarlas, a vecess no sin cierta dificultad. En ambientes preocupados demasiado unilateralmente por la historicidad y por la utilización apologética de los evangelios frente a los paganos, la tentación de eliminar su pluralidad armonizándolos a toda costa (concordismo) o incluso fundiéndolos en una narración única, como en el *Diatessaron* de Taciano, que tuvo un éxito enorme durante siglos, siendo adoptado incluso en alguna zona en la liturgia en lugar de los cuatro evangelios canónicos, y que sólo después de muchas luchas pudo ser eliminado. En otros ambientes, por el contrario, la de contraponerlos el uno al otro hasta escoger uno contra otro, eliminando a los restantes del canon (Marción). O bien, para asegurar mejor la vinculación a los problemas de hoy, la tentación de apartarse completamente del sentido literal con el método de la alegoría, mediante el cual se termina haciendo decir al texto lo que se quiere; o incluso publicando nuevos evangelios (los apócrifos) para hacer pasar como palabra de Dios opiniones personales, verdaderas y auténticas herejías, o cuando menos las propias fantasías devocionalistas.

Ya antes de expresar su concepción de los evangelios a través de la enseñanza explícita, últimamente con la constitución conciliar *Dei Verbum* y la instrucción inmediatamente precedente de la Comisión bíblica (21 abril 1964), la Iglesia la ha expresado desde la antigüedad con la elección misma del título *Evangelios,* con la inclusión de todos y sólo esos cuatro en el canon, y sobre todo con su lectura en el contexto eucarístico, acompañada por signos litúrgicos que la equiparan a un encuentro con el Señor vivo (procesión, incensación, beso, aclamaciones; también las decoraciones del evangeliario y del ambón...), y con una exégesis que, por encima de los límites ligados a la cultura del tiempo, pretende ser *literal* y auténticamente *espiritual* al mismo tiempo, y que se prolonga en la *lectio divina* de la tradición monástica, en los varios métodos de contemplación y meditación de las diversas escuelas espirituales, hasta la revisión de vida y otras formas de nuestros días, y se hace experiencia concreta en la existencia de los santos, que es evangelio vivido (san Francisco de Sales: la vida de los santos es al evangelio como la música ejecutada es a la música escrita en la partitura...).

En esta perspectiva de lectura no puramente histórica, sino también teológico-espiritual, no faltó en la Iglesia antigua, al menos en germen, la percepción de la pluralidad de los evangelios como riqueza positiva, que refleja la catolicidad de la Iglesia diseminada por toda la tierra (san Ireneo, *Adversus Haereses* III, 11,7-9) y lo inagotable del misterio de Jesús (Orígenes, *In Johannem* X, 5,21). Aunque con demasiada frecuencia prevaleció el concordismo, hubo también intuiciones más válidas, ta-

les como las distinciones entre el orden de la narración y el orden de los acontecimientos (san Agustín, *De consensu evangelistarum* II, 21,51s) y entre intención y formulación (ibid II, 12,29). Se advierte también un esfuerzo por discernir la peculiaridad de los cuatro evangelistas, aunque de hecho no se consiguió más que para Juan, al que se distinguió enseguida como el evangelio *espiritual,* siendo venerado por los orientales como *el teólogo,* el que ha conseguido un conocimiento más profundo de los misterios de Dios.

Así pues, la fe cristiana se ha percatado, como por instinto, de la imposibilidad de disociar las dos dimensiones, el *entonces* y el *ahora;* ha visto los evangelios como documento histórico, aunque *sui generis,* testimonio fidedigno capaz de convertirse en llamada y motivo de fe; pero al mismo tiempo como alegre mensaje siempre actual, que sólo se puede comprender plenamente por la fe (san Agustín: "Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae conmoveret auctoritas"), proclamación de aquel misterio de salvación que también nosotros hoy estamos llamados a vivir y que sólo se puede transmitir y recibir auténticamente *in Spiritu* e *in ecclesia.*

II. LOS EVANGELIOS EN LA / EXÉGESIS MODERNA. Así pues, *histórica* y *crítica* lo era también, a su modo, la exégesis antigua; sería injusto hacerlo comenzar todo con el renacimiento o con el iluminismo. Con todo, este último introduce indudablemente en los estudios bíblicos, junto con el proyecto, inaceptable para el creyente, de reducir el cristianismo "a los límites de la razón", también toda una serie de adquisiciones históricas, literarias y metodológicas de gran alcance. Ambos aspectos, estrechamente entrelazados, impondrán a los creyentes un discernimiento difícil y doloroso, que oscila entre los peligros opuestos de rechazar junto con los prejuicios ideológicos también elementos positivos, o, viceversa, de absorber inconscientemente en nombre de una pretendida ciencia también los prejuicios anticristianos.

Hoy la situación se presenta más serena. Las adquisiciones de los estudios modernos permiten darse mejor cuenta de las características de los evangelios que la fe cristiana cultivó desde el principio de manera intuitiva.

Por comodidad, podemos distinguir tres momentos principales: 1) el siglo XIX; 2) los años veinte de nuestro siglo con la "historia de las formas"; 3) desde los años cincuenta a nuestros días el desarrollo ulterior de la "historia de la redacción" y de la "nueva investigación del Jesús histórico" [/ Escritura; / Hermenéutica].

1. EL SIGLO XIX. Desde finales del siglo XVIII a principios del XIX el estudio de los evangelios está dominado por el intento de la exégesis *liberal* de remontarse a un Jesús histórico (expresión que manifestará luego toda su ambigüedad) del todo humano, contrapuesto al misterioso y divino de la Iglesia y del dogma cristológico.

Este deseo de remontarse lo más posible a los orígenes llevó muy pronto, invirtiendo la valoración de la Iglesia antigua, a acantonar a Juan justamente por su carácter más acentuadamente teológico y a concentrar la atención en los tres primeros evangelios, intentando también discernir cuál de ellos era el más antiguo. Se afrontó decididamente la cuestión sinóptica, es decir el problema de explicar las grandes semejanzas entre Mt, Mc y Lc en los episodios referidos, en el orden de sucesión y a menudo también en su formulación; problema no ignorado por la Iglesia antigua, pero que permaneció bloqueado por la solución agustiniana, que identificaba el orden canónico (Mt, Mc, Lc, Jn) con un orden cronológico y de dependencia el uno del otro. Se impuso una nueva solución, todavía hoy impugnada por algunos sectores minoritarios, pero compartida por la mayoría de los estudiosos: la teoría de las dos fuentes. El más antiguo no es Mt, sino Mc: no ha sido Mc el que abrevió a Mt, sino que fueron Mt y Lc, los dos evangelios mayores, los que ampliaron a Mc y corrigieron sus numerosas imperfecciones lingüísticas. Pero además de Mc, para explicar toda una serie de perícopas presentes sólo en Mt y en Lc, también ellas caracterizadas por grandes semejanzas en el orden de sucesión y en la formulación, hay que postular asimismo una segunda fuente, que no ha llegado a nosotros, constituida esencialmente por dichos de Jesús (mientras que en Mc prevalecían los hechos), e indicada convencionalmente con la sigla Q.

En este punto, llegados a través de la crítica literaria a estas dos fuentes más antiguas: Mc y Q, se pensaba que podía entrar enseguida la crítica histórica: la reconstrucción de la vida de Jesús. Evidentemente, los liberales no aceptaban en bloque tampoco el testimonio de estas fuentes más antiguas; también en ellas distinguían alguna superposición debida a la fe de la Iglesia pospascual; pero estimaban que se las podía eliminar fácilmente basándose en criterios (en realidad un tanto aprioristas) de plausibilidad y verosimilitud; una vez desembarazado el relato de los elementos más sobrenaturales, se creía estar ante un informe sustancialmente fidedigno, reflejo simple e ingenuo de los acontecimientos. Se creía, pues, posible en definitiva fundar históricamente en los mismos evangelios la imagen humanizada y modernizada de Jesús tras la cual se andaba: un Jesús *genio religioso,* esencialmente maestro de verdades ético-religiosas universales, expresadas en términos de reino mesiánico sólo para una comprensible concesión a la tradición judía, pero, en sustancia, sin continuidad real con ella.

La tentativa liberal entra en crisis hacia finales de siglo, no sólo por el redescubrimiento de la dimensión radicalmente escatológica del reino anunciado por Jesús y de las exigencias éticas a él vinculadas (J. Weiss, A. Schweitzer), sino también por la denuncia de su fragilidad metodológica. Los evangelios no son biografías, sino "relatos de la pasión con extensa introducción" (M. Kähler); en su centro no está la enseñanza, como en Sócrates, sino la muerte redentora; ahí es donde el relato se hace detallado, muy lento, después de haber estado precedentemente marcado por una especie de cuenta a la inversa. La fe pospascual no se limitó a colocar aquí y allá alguna pequeña incrustación fácil de suprimir; anima todo el relato desde el principio. Tampoco el Jesús de Mc es un Jesús puramente humano, sino un Jesús profundamente misterioso, al que ni siquiera los discípulos comprenden y cuya identidad es mantenida oculta por el *secreto mesiánico,* destinado a manifestarse sólo en pascua (W. Wrede). También el evangelio más antiguo, y punto de partida de los sucesivos, aparece así a su vez como punto de llegada de toda una reflexión teológica de la comunidad pospascual; se comienza a caer en la cuenta de que entre los textos evangélicos y Jesús se interpone, con todo su espesor, justamente aquella entidad de la cual la exégesis liberal no había querido hacer caso: la Iglesia.

2. LA "HISTORIA DE LAS FORMAS". Se trataba, pues, de aclarar mejor la relación entre los evangelios y la Iglesia, el influjo de la comunidad

primitiva en aquel material que más tarde sería consignado por escrito por los evangelistas. Pero se necesitaba un instrumento metodológico nuevo respecto a los dos instrumentos privilegiados del siglo XIX, la crítica literaria, a la que seguía enseguida la crítica histórica; un instrumento capaz de penetrar en el oscuro túnel de aquellos treinta a cuarenta años de tradición oral que separaban a Jesús de los primeros escritos. El instrumento lo proporcionó el "método de la historia de las formas" *(formgeschichtliche Methode* o, más brevemente, la *Formgeschichte),* aplicado ya por H. Gunkel (1862-1932) a los escritos del AT, y extendido luego a los evangelios después de la primera guerra mundial sobre todo por M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), no sin el influjo de intuiciones que habían aflorado ya en J.G. Herder (1744-1803) sobre el carácter colectivo y popular de la tradición evangélica, y en F. Overbeck (1837-1905) sobre el carácter infraliterario, precultural y no historiográfico del cristianismo primitivo y de sus escritos.

El nombre no da plenamente idea de este enfoque, esencialmente sociológico: las *formas* de que se habla no son, en efecto, los *géneros* tradicionales en las varias literaturas (drama, comedia, novela, ensayo histórico, etcétera), sino las utilizadas por las diversas exigencias concretas de la vida de la comunidad. Gunkel da como ejemplo la lamentación fúnebre, el canto de victoria, el reproche del profeta, la sentencia del juez...; ejemplos modernos podrían ser el informe médico, el informe de policía sobre un incidente de carretera, etc. Cada una de estas formas lingüísticas se distingue de la otra, posee características determinadas y no otras, justamente porque es funcional a una determinada situación constante, que se repite, de la vida social (en los ejemplos citados: la muerte, la guerra, la administración de la justicia, etc.); es decir, cada una de ellas está ligada a un cierto *Sitz im Leben,* literalmente el *puesto en la vida,* expresión que no se ha de usar, como a veces se hace hoy, en sentido puramente histórico, como si fuese sinónimo de una situación contingente cualquiera, la ocasión en que se pronuncia una cierta frase, sino siempre en sentido sociológico, en referencia a situaciones constantes, que corresponden a necesidades permanentes de una cierta comunidad.

Sentada esta extrecha conexión entre forma y *Sitz im Leben,* debería ser posible remontarse de las varias formas a su ubicación en la vida de una comunidad; algo así como cuando de la forma redonda de un guijarro es posible remontarse a su colocación originaria en un río. El supuesto para aplicar este planteamiento al material evangélico es que, aunque al presente se contiene por escrito en libros de una cierta extensión, no se lo contempla como obra inividual de un autor a la manera de los libros que pertenecen a la literatura verdadera y propia, sino como un agregado de muchas pequeñas unidades que preexistían en forma oral, autónomamente la una de la otra, y eran utilizadas por la comunidad primitiva no para hacer un relato ordenado de la vida de Jesús, sino en función de las varias necesidades actuales de su vida: liturgia, catequesis, polémica con los adversarios, etc.

De ahí el programa de la *Formgeschichte:* 1) como primera operación preliminar, aislar cada una de las unidades preexistentes; 2) como segunda operación, también preliminar, clasificarlas, basándose en las características comunes que algunas de ellas presentan, en varias formas: relatos de milagro, episodios polémicos, oráculos proféticos, sentencias de tipo sapiencial, etc.; 3) finalmente —y aquí está el paso crucial propiamente socio-lingüístico de la *Formgeschichte—,* explicar las características de cada una de las formas remontándose al respectivo *Sitz im Leben.* Finalmente, unificando los varios *Sitze im Leben* obtenidos, conseguir un cuadro de conjunto de la primitiva comunidad cristiana.

Después de unos sesenta años de intenso trabajo, a primera vista se podría tener la impresión de que la *Formgeschichte,* salvo esporádicas escaramuzas de retaguardia, ha sido ampliamente aceptada por todos; incluso en los ambientes católicos de forma oficial, después de las polémicas romanas antes y durante el último concilio. Pero, si bien se mira, hay que reconocer que el programa originario no se ha realizado más que en parte, precisamente en aquellas partes que no eran las más específicas, las más ligadas a la hipótesis de trabajo esencialmente sociológica que animaba al nuevo planteamiento. Algo no ha funcionado.

Desde luego se pueden considerar bien logradas las dos primeras operaciones, si bien son sólo preliminares y no específicas aún de la *Formgeschichte.* El carácter originariamente *fragmentario* (y por tanto presumiblemente *oral,* al menos en principio) se desprende claramente, entre otras cosas, de la fragilidad de las conexiones entre una perícopa y otra ("Entonces", "Y yendo más allá", "Después de estas cosas", "Otra vez....") y de los numerosísimos casos de diferente colocación de un mismo párrafo en los varios evangelios (p.ej., el padrenuestro en Mt en el sermón de la montaña, mientras que en Lc está luego, durante el viaje a Jerusalén: cf Mt 6,9-13 con Lc 11,1-4). Por algo la liturgia desde el principio conseguía tan bien subdividir el texto evangélico en pequeños párrafos que había que leer cada vez: las *perícopas* (de *perikóptein,* cortar); es como cuando se separan con facilidad las partes de un módulo siguiendo las líneas trazadas ya marcadas. Entre una y otra hay muy poco espacio; se nota enseguida dónde comienza y dónde termina un episodio; muy pronto nos damos cuenta de que si se sigue leyendo nos adentramos en otro episodio.

También la clasificación de las varias formas es una operación lingüística, y no aún socio-lingüística en el sentido de la *Formgeschichte.* Formas diversas (parábola, oráculo profético, sentencia de tipo sapiencial) pueden haber sido usadas ya por Jesús, y no remitir necesariamente a situaciones de la comunidad como tal.

Para el nuevo planteamiento sería decisivo remontarse desde cada forma al respectivo *Sitz im Leben;* pero aquí justamente es donde el resultado ha fallado. Sólo se consigue remontarse globalmente a un uso eclesial del material; pero esto se había ya adquirido con la primera operación. Y este uso eclesial no es sinónimo de uso puramente funcional en el sentido de la *Formgeschichte.* Indudablemente es un uso diverso del puramente historiográfico; a menudo ha implicado notables reformulaciones: lo confirman los numerosísimos casos en los que el mismo gesto o la misma palabra de Jesús aparecen en los diversos evangelios en formas diversas, e incluso las que según nuestra mentalidad deberían ser intangibles, como el *Padrenuestro* o las palabras eucarísticas. Estamos ante una transmisión viva, en la que no predomina una preocupación de fidelidad puramente verbal, como en el que transmite datos con intento puramente documentario o de archivo, sino más bien la de una fidelidad real a los significados, a las intenciones de Jesús; por tanto, una fidelidad que no excluye, sino que incluso a veces exige, la reformulación. Así, por ejemplo, al pasar al

ambiente grecorromano no es ya suficiente excluir sólo el repudio de la mujer por parte del marido, sino que se hace necesario explicitar también la exclusión del repudio del marido por parte de la mujer (cf Mc 10,11 con Mt 19,9).

En este uso eclesial de los dichos y hechos de Jesús, la exigencia de traducción desemboca en una exigencia de actualización. Tratándose de un mensaje salvífico, la traducción sólo se puede considerar verdaderamente lograda cuando consigue implicar al oyente. Aquí es clara la diferencia entre el evangelizador y el historiógrafo; para este último es importante que el acontecimiento se delimite lo mejor posible, que se una lo más estrechamente posible a las circunstancias, al momento en que tuvo lugar; en cambio, para el evangelizador es importante que el episodio, desde luego sin perder su realidad histórica y su significado originario, resulte significativo para el mayor número de personas, aun a costa de desligarlo un poco de su contexto inmediato. Los dibujos de nuestros catecismos, como por lo demás ya las pinturas medievales, no vacilan a veces en presentar a Jesús en *blue jeans* o bien en poner a su lado muchachos de hoy, hombres de varias razas, etc. Es un poco lo que hizo también la tradición evangélica: para facilitar el mecanismo de identificación no vacila en reformular las palabras; y así vemos a los protagonistas de los relatos hacerse casi los portavoces de la fe cristiana: dirigirse a Jesús no ya como a "maestro", sino como a "Señor" (cf Mt 8,25 con Mc 4,38), proclamarlo a los pies de la cruz "Hijo de Dios" y no simplemente un "justo" (cf Mc 15,39 y Mt 27,54 con Lc 23,47). El relato se hace todo él a la luz de la resurrección, aunque ésta sólo se narrará en la última página; ni por un instante se habla de Jesús como se hablaría de un muerto, aunque muy ilustre, del que sólo quedarían sus palabras; en cada episodio destaca, como en transparencia, el Señor viviente y operante hoy en la comunidad. Así reciben una inesperada confirmación ciertas intuiciones patrísticas y litúrgicas: piénsese en la interpretación eclesiológica de la tempestad calmada o en la interpretación eucarística del episodio de Emaús; esta dimensión eclesial, sacramental, no es algo que añadimos nosotros, sino que ya estaba presente en la intención de los primeros narradores.

En orden a una reconstrucción histórica de detalle, de historia entendida como crónica, es innegable que este "de más" se traduce en un "de menos". El carácter fragmentario o el uso eclesial del material evangélico, situados a la luz de la *Formgeschichte,* sufren indudablemente una cierta reducción de *historicidad,* al menos con referencia a ciertas maneras maximalistas de entender esta última, demasiado calcadas sobre los modelos profanos de tipo biográfico o los de la historiografía moderna. En este sentido, si por victoria de la *Formgeschichte* entendemos la derrota de estas concepciones unilaterales de la historicidad (liberales o fundamentalistas), ha sido y es irreversible. Pero, en realidad, no es tanto la *Formgeschichte* la que ha vencido, sino que más bien estas concepciones han perdido; y no por mérito exclusivo de la *Formgeschichte,* sino en gran medida también por toda una serie de adquisiciones de otro tipo: mejor conocimiento de los géneros literarios bíblicos, a veces diversos de los occidentales y de tipo no puramente historiográfico; de los procedimientos de tipo midrásico (relectura de un episodio a la luz de otros para poner en claro las analogías, no sin un elemento artificioso) o de tipo targúmico (traducciones libres, que desembocan en la paráfrasis y en la

adición de nuevos elementos para subrayar ciertos aspectos del texto), y así sucesivamente. Luego, para los católicos, desde la teología, un concepto más profundo de la verdad bíblica (DV 11).

Pero la *Formgeschichte* no ha conseguido positivamente imponer de manera convincente su concepción específica del material evangélico como funcional únicamente a las necesidades actuales de la comunidad, y por tanto desinteresado del ministerio prepascual de Jesús. El carácter fragmentario y eclesial, y en cierto sentido también *popular,* del material evangélico no equivale necesariamente a un carácter puramente funcional, en el sentido de la *Formgeschichte. Lo fragmentario* excluye una reconstrucción completa de la *vida de Jesús* en el sentido de las biografías del siglo XIX, pero no es tan completamente fragmentario que impida que cada uno de los fragmentos permanezca centrado en Jesús y que también uno solo de ellos pueda ser suficiente para permitirnos captar el sentido que él atribuyó a su vida. El *ambiente popular* excluye ciertamente prestaciones historiográficas de alto nivel académico, pero no excluye en absoluto el interés por ciertos acontecimientos y la voluntad y capacidad de transmitirlos fielmente. La *gran libertad de la traducción y de la actualización* no excluye una profunda fidelidad a Jesús, sino que nace justamente de ella. *Perspectiva pascual* no significa desinterés por el Jesús terreno: el resucitado no es un anónimo, sino *el* Jesús que fue crucificado; y justamente porque ha resucitado no se le puede olvidar, como se podría hacer con un muerto cualquiera, sino que agudiza aún más el interés también por su existencia terrena. El *uso catequético o litúrgico* o de cualquier otro tipo deja intacta la cuestión de fondo: ¿Qué papel tiene en esta liturgia o en esta catequesis la referencia a Jesús? ¿Se puede asimilar a un culto cualquiera o se trata más bien de un culto que es esencialmente *anamnesis,* memoria de un acontecimiento no mítico, sino histórico? ¿No son quizá la liturgia cristiana, la catequesis cristiana, esencialmente "narrativas"? (A este propósito hay que notar que la *Formgeschichte* —¡a la que por algo algunos de sus pioneros preferían llamar *kultgeschichtliche Methode!*— revela un fuerte influjo de la escuela de las religiones o comparatista, con el mérito de redescubrir la importancia del culto, pero con la tendencia a asimilarlo precipitadamente a los del ambiente circunstante.) Finalmente, la misma *comunidad,* de la que tanto habla la *Formgeschichte,* no es un grupo cualquiera, en el que cada uno era libre de atribuir a Jesús lo que quería. Por las cartas de Pablo, más antiguas que los mismos evangelios, se nos aparece por el contrario vinculada a la tradición recibida y provista de una autoridad apostólica encargada de vigilar y discernir. No es una masa anónima, sin rostro, sino que tiene su núcleo más autorizado en los discípulos de Jesús, testigos no sólo de su resurrección, sino también de su ministerio terreno; no es un espacio vacío, una página en blanco en la que se puede escribir lo que se quiera: la imagen de Jesús viva en los discípulos no podría dejar de oponer resistencia a eventuales tentativas de alteración.

Este "talón de Aquiles" de la *Formgeschichte,* a saber: su desvalorización del interés de la comunidad por el ministerio de Jesús, se verá con mayor claridad al pasar examen a la fase más reciente, que llega hasta nuestros días.

3. EVOLUCIÓN ULTERIOR: "HISTORIA DE LA REDACCIÓN" Y "NUEVA INVESTIGACIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO". Las dos principales líneas de desarro-

llo de los estudios evangélicos a partir de los años cincuenta son, por una parte, la apertura de lo que puede definirse *nueva investigación del Jesús histórico,* y, por otra, la *Redaktionsgeschichte,* el estudio de la redacción de los evangelios, de la aportación específica de cada uno de los evangelistas [/ Mateo; / Marcos; / Lucas].

En cierto sentido, ambas pueden considerarse complementos de la *Formgeschichte* en las áreas que ésta había dejado descubiertas. Ella había centrado su interés en la fase intermedia: la de la transmisión oral del material evangélico en la comunidad, minimizando un poco excesivamente la posibilidad de remontarse más arriba hasta Jesús, y reduciendo, hacia abajo, a los evangelistas a simples coleccionistas del material preexistente. Al recuperar las dos áreas descuidadas, pero sin renegar por ello de las adquisiciones de la *Formgeschichte,* se obtiene una visión más completa del proceso de formación del material evangélico a través de sus tres etapas: Jesús, la comunidad, los evangelistas. Tres etapas de desarrollo del material, a las que deberán corresponder tres etapas obligadas en cada uno de nuestros estudios de los textos evangélicos.

El esquema indicado no carece de utilidad. Pero hay que preguntarse si la vuelta a la investigación histórica sobre Jesús y la *Redaktionsgeschichte* se pueden considerar sólo evoluciones lineales y complementos de la *Formgeschichte,* o no más bien algo que la cuestiona ampliamente y hace urgente una reflexión crítica de la misma. Además, el esquema deja en la sombra la estrecha conexión entre ambas evoluciones (por algo los nombres de los respectivos pioneros son los mismos: Bornkamm, Marxsen, Conzelmann, el mismo Käsemann...); se trata, en realidad, de dos aspectos de la misma problemática que dejaron abierta la *Formgeschichte* y sobre todo Bultmann, que eran incapaces de explicar cómo en un cierto punto la Iglesia primitiva llegó a expresar su fe en escritos eminentemente narrativos como los evangelios.

La *Formgeschichte* no prestó gran atención a este problema; ante los evangelios empleó el microscopio, concentrando su atención en cada una de las microunidades para escrutar las huellas de su prehistoria. En cambio, la *Redaktionsgeschichte* intenta encuadrar en su objetivo el edificio entero, para captar sus líneas de conjunto, el diseño global, las intenciones de fondo que animaron a cada uno de los evangelistas. En esta perspectiva, se ve cada vez más claramente que no son simples compiladores; no se limitaron a transcribir la tradición, sino que también la retocaron y reinterpretaron basándose en la finalidad teológica y pastoral particular de cada uno de ellos. Aunque en los últimos años ha habido una reestructuración de la tendencia inicial de la *Redaktionsgeschichte* a exaltar excesivamente la creatividad de los evangelistas y se vuelve a hablar de su *conservadurismo* (una recuperación del aspecto histórico está en marcha también hoy para Jn), queda el hecho de que entre nosotros y Jesús viene a interponerse, además del estrato de la tradición oral comunitaria sacado a luz por la *Formgeschichte,* un estrato ulterior: el de la relectura teológica realizada por cada uno de los evangelistas. Así pues, a primera vista, con la *Redaktionsgeschichte* nos alejamos aún más de Jesús, y no sería infundado ver en ella una evolución bastante homogénea de la *Formgeschichte.*

Pero las cosas no son tan simples. Por diversas que sean las perspectivas teológicas de Mt, de Mc, de Lc (y, ¿por qué no?, de Jn), revelan algo común: sobre todo un gran interés por el Jesús terreno. Mc retrocede a los días terrenos de Jesús todavía envueltos en el misterio que sólo la cruz y la resurrección habría de desvelar, pero que estaba ya encerrado en su humanidad. Mt lleva a los cristianos a la obediencia a los *mandamientos* de Jesús (28,16-20). Lc-He exponen un relato ordenado de los acontecimientos a través de los cuales entró la salvación en la historia con Jesús, y luego con el testimonio dado de él por la Iglesia por la virtud del Espíritu. Jn contempla y relee, con aquella comprensión más profunda que es don pascual del Resucitado mediante su Espíritu, los grandes *signos* realizados por Jesús en su ministerio terreno (2,22; 12,16; 14,26; 16,14). Leyendo cada evangelio completo se percibe este interés por el Jesús prepascual, este aspecto narrativo, más fuertemente aún que leyendo aisladamente una u otra perícopa. Es un poco como cuando, alejándose de un edificio para poder abarcarlo mejor con la mirada todo entero, se queda uno sorprendido de algunas de sus líneas estructurales, que corren peligro de escapar a una observación demasiado cercana. El problema es entonces si el relieve dado al Jesús prepascual es fruto de una sucesiva obra de "historización" *(Historisierung),* que habría introducido en el material, originariamente polarizado en las necesidades actuales de la comunidad, una dimensión que le era ajena (Käsemann, no sin ambigüedad y contradicciones, atribuye esa acción a una exigencia ocasional de contraponerse al incipiente gnosticismo, y polemiza ásperamente con Lc-He por haber querido ligar la salvación a hechos del pasado visibles y narrables; pero al mismo tiempo ve en ello un esfuerzo por mantener la identidad cristiana originaria; otros, como S. Schulz, radicalizando la posición bultmanniana, ven en los cuatro evangelios un fenómeno inesperado y aberrante respecto al kerigma pascual de Pablo), o si no se trata más bien de una dimensión inherente al material evangélico desde el principio (J. Roloff).

Así pues, no hay que reducir la *Redaktionsgeschichte* simplemente a un estudio de las modificaciones redaccionales; no se agota en un estudio de perícopa por perícopa, sino que intenta captar el plan de conjunto de cada uno de los evangelios en su integridad, desembocando así en el problema de lo que les es común, en la problemática, hoy vivísima, de la "forma evangelio". ¿Existe tal "forma", común a los tres sinópticos, y hasta —presumiblemente sin influjo directo— a Jn? ¿Cómo explicar su origen? ¿En qué medida puede derivar de formas judías y grecorromanas preexistentes (biografía, martirio de los justos y de los profetas, dichos de los sabios, aretalogías...), y en qué medida, en cambio, es una novedad específicamente cristiana? Respecto al material preexistente, ¿en qué medida depende de antecedentes ya existentes, y en qué medida es, en cambio, una forma nueva, que hay que comprender únicamente en sí misma (Güttgemanns)? ¿Había ya en cada fragmento de tradición algo que lo hacía *apto* para insertarlo en el contexto evangélico (Mussner): una índole narrativa intrínseca, una orientación esencial a Jesús incluso en cada uno de los dichos y de los episodios? ¿Cómo explicar la "fuerza de integración" de la forma / *evangelio,* capaz de mantener unidos materiales diversos, como los oráculos escatológicos y las directrices éticas, los milagros y el relato de la pasión (H.-Th. Wrege)? En este punto, el "secreto mesiánico", a través del cual todo el ministerio terreno de Jesús es visto como enigma que sólo será descifrado con la pascua, quedando a su vez la pascua indisolublemente ligada al ministerio terreno, aparece como

el "presupuesto hermenéutico" fundamental para la existencia misma del género *evangelio* (Conzelmann). Hay que preguntarse entonces si es sólo un esquema teológico artificioso, una construcción posterior, resultante quizá de la fusión de varias teologías cristianas provenientes de varias comunidades, teologías diversas o incluso conflictivas, centradas unas en el kerigma pascual, otras en el Jesús prepascual profeta, maestro y taumaturgo, y unidas por compromiso o por predominio de una que habría neutralizado a las restantes, o si no sería más bien el reflejo y la expresión de una unidad cristológica originaria (J. Schniewind). Así pues, la *Redaktionsgeschichte,* lejos de poderse reducir a un simple complemento de la *Formgeschichte,* termina también agudizando ulteriormente el problema de la dimensión histórica de los evangelios.

Análogo razonamiento hay que hacer, con mayor razón, para otra evolución: la reapertura de la investigación histórica sobre Jesús. Utiliza ésta una serie de criterios de autenticidad (J. Jeremias) que se apoyan en último análisis en el más riguroso, admitido también por los más radicales, el criterio de la discontinuidad: hay que atribuir a Jesús lo que no refleja las necesidades o las tendencias ni del judaísmo ni de la comunidad cristiana primitiva (ejemplo clásico es el discipulado, diverso tanto del rabínico, donde era el discípulo el que escogía al maestro, y de la relación que ligará a los cristianos con los apóstoles: Pedro, Pablo... no tendrán "discípulos" ligados a su persona). En otras palabras, después de la *Formgeschichte* se da por supuesta la duda, al menos metodológica, de que el material se pueda atribuir siempre a una creación de la comunidad, a menos que no aparezca en contraste con las tendencias de esta última. Sin embargo, a nosotros nos parece que con ese "a menos que" se abre una brecha en el supuesto. En efecto, hay que preguntarse: ¿Cómo es que la comunidad transmitía algo que no correspondía a sus tendencias? Por tanto, no era exacto suponer, como en la *Formgeschichte* clásica, que la comunidad se preocupaba sólo de sus necesidades actuales; existía también el interés por transmitir ciertos gestos de Jesús únicamente porque eran de Jesús, aunque no correspondieran a las tendencias actuales y a las necesidades inmediatas. Mas entonces, ¿por qué habría que limitar ese interés por Jesús sólo a este o aquel gesto fragmentario, y no globalmente a toda la imagen de Jesús? Luego, también por este lado, si bien se mira, la *Formgeschichte* no es simplemente completada, sino cuestionada en uno de sus aspectos esenciales: su sociologismo unilateral, el supuesto de un desinterés de la comunidad primitiva por el Jesús prepascual. [/ Jesucristo I].

III. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS. Se trata, pues, hoy de subrayar más la continuidad de las tres fases (Jesús, comunidad, evangelistas) y de los respectivos momentos de estudio (investigación histórica sobre Jesús, *Formgeschichte, Redaktionsgeschichte)* sobre todo a través de una reflexión sobre el anillo intermedio, "la historia de las formas". Pero no se trata, llevando al extremo la reacción, de negar la relación entre el material evangélico y la comunidad, reduciendo la tradición evangélica a transmisión mnemónica (por interesantes que puedan ser en este punto las investigaciones de Riesenfeld, de Gehardsson o de Riesner), o, peor aún, recayendo en planteamientos de tipo neoliberal o de tipo fundamentalista, ambos engallados hoy por los resultados más ricos y más positivos de la investigación histórica sobre Jesús. El fracaso de la *Formgeschichte,* al menos respecto a su proyecto originario, subraya la imposibilidad de separar la Iglesia de Jesús; pero el fracaso del intento liberal sigue aún ahí para amonestar sobre la imposibilidad de separar a Jesús de la Iglesia. El interés por el Jesús terreno prepascual no es un interés por un Jesús historiográfico, reconstruible con los solos instrumentos de la razón histórica, fuera del horizonte de la fe pascual; es memoria pascual, apostólica, eucarística. Y mucho menos se resuelve el problema sumando los dos errores y postulando comunidades cristianas primitivas en conflicto entre sí, hostiles las unas al kerigma pascual y las otras al Jesús terreno.

La tensión percibida por la Iglesia desde el principio no se puede resolver ni eliminando el kerigma pascual en favor de un pretendido "Jesús histórico" reconstruido en contraposición a la fe cristiana, ni eliminando al Jesús terreno en favor de un kerigma deshistorizado, que terminaría por desembocar en la experiencia religiosa del hombre.

De ahí aquel proceso continuo de relectura en marcha desde el principio —según la intuición blondeliana de los textos evangélicos como "tradición anticipada", cargada de una "plenitud paradójica para el historiador" *(Les premiers écrits de M. Blondel,* 205, nota 1)— y que se prolonga luego en la interpretación cristiana litúrgica y patrística, cuyo espíritu es urgente recuperar por encima de todos los límites.

Relectura que no es ni repetición estática ni alteración o sustitución por significados extraños al original, sino que es precisamente relectura que supone para el estudioso: esfuerzo incesante, siempre nuevo, nunca acabado de una vez por todas, de leer aquel acontecimiento, de captar su sentido originario e inagotable.

BIBL.: Arens E., *Los evangelios ayer y hoy,* Paulinas, Lima 1989; Aune D.E., *The problem of the Genre of the Gospels,* en R.T. France-D. Wenhan (eds.), *Gospel Perspectives. Studies of History,* en *Tradition in the Four Gospels* II, JSOT Press, Sheffield 1980, 9-60; Benoit P., *Reflexiones sobre el método de la historia de las formas,* en Id, *Exégesis y teología* I, Stvdium, Madrid 1974; Blondel M., *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), en *Les premiers écrits de M. Blondel,* Presses Universitaires de France, París 1956, 145-228; Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1921, 1967[7]; Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Mohr, Tubinga 1919, 1971[6]; Dupont J., *Comprendre l'Évangile,* en "Paroisse et Liturgie" 51 (1969) 428-446; Id (ed.), *Jésus aux origines de la christologie,* Duculot, Gembloux 1975; Id (ed.), *Conoscenza storica di Gesù,* Paideia, Brescia 1978; Fusco V., *Prospettiva pasquale, trasparenza e simbolismo nella narrazione evangelica,* en "Rivista liturgica" 67 (1980) 599-621; Id, *Tre approcci storici a Gesù,* en "Rassegna di teologia" 23 (1982) 311-328; Id, *Gesù storico e Gesù terreno,* en ibid, 24 (1983) 205-218; Gasi F., *El problema sinóptico. Coment. bíbl. San Jerónimo,* III, Cristiandad, Madrid 1971, 11-24; Gerhardsson B., *Le origini delle tradizioni evangeliche,* en "Studi di teologia dell'Istituto biblico evangelico" 2 (1979), n. 5, 4-108; Grelot P., *Los evangelios,* Verbo Divino, Estella 1982; Id, *Los evangelios y la historia,* Herder, Barcelona 1987; Güttgemanns E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grandlagenproblematik der Form und Redaktionsgeschichte,* Kaiser, Munich 1970; Kertelge K. (ed.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae, 63), Herder, Friburgo i.B. 1974; Köster H., *Formgeschichte/Formenkritik* II, *N.T.,* en G. Krause-G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädies,* XI, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York 1983, 286-299; Kümmel W.G., *Ein Jahrzent Jesusforschung,* en "Theologische Rundschau" 40 (1975) 289-336; 41 (1976) 197-258.295-363; Id, *Jesusforschung seit 1965,* en ibid, 43 (1978) 105-161; 45 (1980) 40-84.293-337; Id, *Nachträge 1975-1980,* en ibid, 46 (1981) 317-363; 47 (1982) 136-165.348-383; Lambiasi F., *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia,* Dehoniane, Bolonia 1986; La Potterie I. de-Zevini G., *L'ascolto "nello Spirito". Per una rinnovata comprensione "spirituale" della S. Scrittura,* en *Ascolta!* (Parola, Spirito e Vita, 1), Dehoniane, Bolonia 1980, 9-24; Lohfink G., *Ahora entiendo la Biblia,* Paulinas, Madrid 1990[5]; Martini C.M., *Introduzione generale ai vangeli sinottici,* en AA.VV., *Il messagio della saggezza. Corso completo di studi bi-*

blici VI. *Matteo, Marco e opera lucana*, LDC, Turín-Leumann 1979⁴, 15-107; MERKEL H., *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in den alten Kirche bis zu Augustin*, Mohr, Tubinga 1971; ID, *La pluralité des Évangiles comme problème théologique dans l'Église Ancienne*, Lang, Berna 1978; MUSSNER F., *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, en H. SCHLIER (y otros), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaestiones disputatae, 51), Herder, Friburgo i.B. 1970, 58-73; ID, *Grenzen der Formgeschichte*, en "BZ" 15 (1971) 267-271; RAMOS F.F., *El Nuevo Testamento* I, Atenas, Madrid 1988; RIESNER R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Mohr, Tubinga 1981; ROBERT A.-FEUILLET A., *Introducción a la Biblia* II. *Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1983, 467ss; ROLOFF J., *Das Kerigma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1970; SCHLIER H., *Problemas exegéticos fundamentales en el N.T.*, Fax, Madrid 1974; SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritischen Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlín 1919, reimpreso: Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969²; ID, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en AA.VV., *Eucharisterion. Fs. H. Gunkel*, II, Vandelhoeck & Ruprecht, Gotinga 1923, 50-123; SCHMITHALS, *Kritik der Formkritik*, en "ZTK" 77 (1980) 149-185; SCHNIEWIND, *Zur Synoptikerexegese*, en *Theologische Rundschau* 2 (1930) 129-189; ID, *Messias geheimnis und Eschatologie*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. E. Kähler, Töpelmann, Berlín 1952, 1-15; ID, *Antwort an R. Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung*, en H.-W. BARTSCH (ed.), *Kerygma und Mythos* I, Furche, Hamburgo 1967, 77-121; SCHWEITZER A., *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*, Mohn, Gütersloh 1977³; SEGALLA G., *Panoramas del N.T.*, Verbo Divino, Estella 1989; STRECKER G., *Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerexegese*, en ID, *Eschaton und Historie*, Aufsätze, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1979, 9-32; STUHLMACHER P. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, Mohr, Tubinga 1983; TEMPORINI H.-HAASE W. (eds.), *Aufstieg und Niedergange der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neureren Forschung* II. *Principat;* XXV. *Religion (Vorkostantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu); Neues Testament (Kanonische Schriften und Apokripen)*, ed. W. Haase, 5 vols., W. de Gruyter, Berlín-Nueva York 1982ss; WREGE H.-Th., *Die Gestalt des Evangeliums. Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte*, Lang, Frankfurt i.M. 1978; ZEDDA S., *I Vangeli e la critica oggi* I-II, Trevigiana, Treviso 1965², 1970; ZIMMERMANN H., *Metodología del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Turín 1971.

V. Fusco

EXÉGESIS BÍBLICA

SUMARIO: I. *Una constante y una variante.* II. *Un libro igual y diverso.* III. *Exégesis y hermenéutica.* IV. *El itinerario exegético:* 1. Crítica textual; 2. Análisis literario: *a)* Búsqueda de las fuentes, *b)* Historia de las formas, *c)* Historia de la redacción; 3. Crítica histórica: *a)* Insuficiencia de la exégesis histórico-crítica, *b)* Aportaciones y límites de la lectura estructuralista. V. *Exégesis y fe.*

"Exégesis" es una palabra de origen griego *(exēgēsis)* que significa relato, exposición, explicación, comentario, interpretación. Hacer exégesis significa interpretar el texto *sacando fuera* (es lo que significa el verbo griego *exēgéomai)* su significado.

I. UNA CONSTANTE Y UNA VARIANTE. El esfuerzo por explicar la Biblia es un hecho constante, ya presente dentro mismo de la Biblia, en donde los autores más recientes recogen e interpretan los escritos anteriores. Pero los métodos y las técnicas interpretativas varían. Una rápida mirada a la historia de la exégesis descubre que son dos los elementos en juego: uno teológico y el otro cultural. Podemos considerar el elemento teológico como una constante, a pesar de que es fácil descubrir que también aquí hay un coeficiente de variabilidad no indiferente: el modo de concebir la inspiración y la verdad de la / Escritura, la relación Escritura/tradición, son susceptibles de clarificación y de profundización, y todo esto no deja de influir en la elaboración del método exegético.

Pero el hecho es que el convencimiento de que la Biblia es palabra de Dios es el dato constante y fundamental de la fe de la Iglesia. Podemos, por el contrario, considerar el horizonte cultural, dentro del cual actúa como variante la lectura bíblica. Las primeras comunidades cristianas leyeron el AT a la luz de su fe en Cristo, pero también sirviéndose de las técnicas exegéticas y rabínicas, lo mismo que más tarde la exégesis sacó sus procedimientos del alegorismo alejandrino o de la retórica latina. El horizonte cultural no ofrece solamente nuevos instrumentos de investigación, sino también intereses, provocaciones, mentalidades, cuestiones nuevas.

El horizonte cultural dentro del cual se realiza desde hace un siglo la lectura de la Biblia está caracterizado por un sentido vivo de la historia y por el despertar del espíritu crítico y científico. Esto explica la aparición y la imposición del llamado método *histórico-crítico,* un conjunto de métodos de análisis literario e histórico que se caracterizan por su exigencia de rigor científico. Este método pretende (con toda justicia) corresponder tanto a la estructura histórica de la Biblia como a la comprensión moderna del hombre. Pero no puede pretender ser el único método. Precisamente por estar ligada a la variable cultural, la exégesis no es nunca un itinerario ya concluido, y ningún método puede juzgarse definitivo; y esto bien porque la "palabra" es inagotable, bien porque los instrumentos de investigación se están continuamente perfeccionando y pueden aparecer siempre nuevos datos y nuevas aportaciones. De hecho, en estos últimos años se están asomando a la escena nuevos métodos, todavía en parte experimentales. No hay ninguna objeción apriorista sobre ellos. La única atención que se precisa (para el creyente) es verificar que no partan de presupuestos contrarios a la naturaleza de la Biblia, tal como la concibe la fe cristiana.

II. UN LIBRO IGUAL Y DIVERSO. Tratándose de la interpretación de la Biblia se plantea enseguida un problema. En efecto, la Biblia es un texto literario al mismo tiempo parecido y distinto de cualquier otro texto literario. Parecido, en cuanto que está escrito por manos de hombres, que han utilizado métodos, instrumentos y categorías propias del tiempo en que vivían. Distinto, en cuanto que, según la fe de la Iglesia, transmite una palabra de Dios. La Biblia es palabra de Dios y palabra del hombre. Esto permite comprender que su interpretación ha de seguir caminos en parte comunes y en parte singulares respecto a la interpretación de cualquier otro texto literario de la antigüedad [/ Cultura/Aculturación].

De las dos dimensiones de la Escritura se derivan dos órdenes de principios interpretativos. Del hecho de tener a Dios por autor se deducen la unidad de todas sus partes, su orientación hacia Cristo, la concordancia de cada una de las verdades particulares con la totalidad de la revelación, su relación con el magisterio de la Iglesia (cf DV 12b). Fácilmente se comprende que estas convicciones están cargadas de influencia en la interpretación en sentido global, pero no igualmente en todas las etapas de su itinerario. Del hecho de que la Biblia es palabra del hombre se deducen la posibilidad y la necesidad de interpretarla, recurriendo a todos aquellos métodos de análisis literario e histórico que acostumbramos a utilizar al interpretar un texto literario de la antigüedad. Por eso la Biblia está sujeta a una interpretación científica que aplica al texto las leyes del discurso normal, lo cual significa que ha de leerse dentro del entramado cultu-

ral que la vio nacer. Aquí radica la justificación de la exégesis científica y de los métodos de que se sirve. Dan testimonio de ello algunos documentos autorizados, como la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (30 septiembre 1943), la instrucción de la Comisión bíblica *De historica evangeliorum veritate* (21 abril 1964) y sobre todo la constitución conciliar *Dei Verbum* (nn. 12 y 25).

Es oportuno decir una palabra más para justificar la exégesis científica contra la aparición en nuestros días de ciertas tendencias que intentan más bien marginarla, por considerarla inútil, si no nociva, para una lectura que quiera ser espiritual y fructuosa. La fe en la inspiración no quita nada al carácter histórico y humano de la Escritura, puesto que Dios utilizó a los hagiógrafos respetando plenamente su personalidad literaria (DV 11). Dios y el hombre no actuaron como dos autores uno junto al otro, sino más bien como uno dentro del otro, cooperando a la producción de un *único* texto con un solo significado. Por ello, si se quiere comprender lo que quiso Dios comunicar, hay que buscar con atención "lo que los hagiógrafos intentaron significar" (DV 12). Saltarse la exégesis científica significa meterse en peligrosos vericuetos. No pasar a través del espesor humano e histórico de la Escritura es olvidar el misterio de la encarnación. La fidelidad a la historia no impide alcanzar la fuerza espiritual y actual de la "palabra", sino que más bien la libera y es su premisa indispensable. "Hoy se critica al exegeta que se refiere a la crítica histórica. Es verdad que no hay que refugiarse en el pasado desde el momento en que la 'palabra' tiene que ser vivida hoy. La crítica histórica no debe constituir una excusa para evadirse del presente. Pero el hecho es que este pasado tiene una gran fuerza de apertura al porvenir que ha de dar sentido a nuestro presente... Las técnicas más precisas, los métodos más rigurosos sirven para encontrar la fuente de juventud que tanto necesita nuestro mundo" (J. Dupont).

III. EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA. Son tres las preguntas principales que hay que plantear al texto bíblico: ¿Cómo se presenta el texto en su objetividad y qué cosa dice exactamente? ¿Es verdad lo que refiere? ¿Qué mensaje me revela a mí hoy? Para el creyente la pregunta a la que todo se orienta es la tercera. Pero no se llega correctamente al tercer interrogante sin pasar por los otros dos.

Vislumbramos toda la complejidad del itinerario interpretativo, si observamos que las tres preguntas pertenecen a planos distintos, y que requieren por tanto metodologías diversas. En las dos primeras se estudia el texto como un objeto y nos colocamos fuera de él, mientras que en la tercera nos ponemos dentro del mismo texto. Pero, además, es grande la diferencia entre la primera pregunta y la segunda: en la primera nos ponemos a nivel de la literalidad del texto (y por tanto se exige un método de crítica literaria); en la segunda nos ponemos más bien a nivel del acontecimiento narrado (y por tanto se exige un método de crítica histórica). Para algunos autores la exégesis debe limitarse rigurosamente a comprender lo que el texto dice y repetirlo luego en términos actuales. Para otros el itinerario exegético se prolonga hasta la actualización del texto. Personalmente, somos de la segunda opinión. Las dos partes —*comprensión del texto y actualización*— constituyen un único proceso interpretativo, sin solución de continuidad. En este artículo, sin embargo, nos fijaremos sobre todo en la primera parte, dejando la segunda para la voz / Hermenéutica.

IV. EL ITINERARIO EXEGÉTICO. En concreto, el itinerario exegético consiste en ir del texto a su ambiente y a su origen para volver luego al texto: una sucesión de lectura sincrónica-diacrónica-sincrónica.

La primera aproximación —todavía genérica y, en cierto sentido, previa al auténtico trabajo exegético— consiste en colocar el texto en su ambiente general, lingüístico, histórico y religioso. Esto nos hace de algún modo contemporáneos de la obra que leemos, al mismo tiempo que nos hace conscientes de la distancia que nos separa de ella. Además, nos permite comprender que la Biblia no es un libro aislado dentro de un mundo extraño, sino un libro profundamente encarnado en su tiempo y en su ambiente a pesar de tener una originalidad innegable. El exegeta riguroso se mostrará igualmente atento a las semejanzas y a las diferencias.

La segunda aproximación se centra más bien en la individualidad del texto: ya no se pregunta por su ambiente general, sino cuándo, dónde, por quién y para qué destinatarios se escribió, en qué circunstancias y sirviéndose de qué fuentes, qué ediciones y reformas sufrió. Ordinariamente la respuesta a estos interrogantes no la ofrece directamente el texto, sino que ha de buscarse en su interior *mediante detenidos análisis de su contenido y de su forma*. De aquí la aparición de diversas metodologías de investigación, que tienen la finalidad de reconstruir un texto seguro (crítica textual), estudiar los criterios lingüísticos, la forma, la composición, las dependencias, el ambiente cultural y religioso (crítica literaria) y valorar, finalmente, su valor histórico (crítica histórica). Crítica textual, análisis literarios y crítica histórica son los tres momentos clave a los que todo exegeta tiene que referirse. Nos bastará con indicar sumariamente sus etapas, según un esquema que repite a grandes rasgos el itinerario de un exegeta en su trabajo.

1. CRÍTICA TEXTUAL. El objetivo de la crítica textual es reconstruir lo más fielmente posible el texto original de una obra literaria, realizando su edición crítica. Esto se lleva a cabo reconstruyendo ante todo la historia de la transmisión del texto: la crítica textual busca todos los manuscritos, los fecha y establece su mutua dependencia. Luego enumera todas las variantes, confrontándolas y valorándolas, de manera que pueda decidirse la lección más probable, eliminando los elementos parasitarios que se han ido introduciendo sucesivamente: interpolaciones, glosas, deformaciones, incidentes de copia. Se trata de una tarea compleja que siempre puede perfeccionarse.

La determinación de las variantes procede sobre la base de criterios externos e internos. Criterios externos son los códices más autorizados, las versiones más antiguas, las citas. Criterios internos son algunas reglas ya codificadas desde el siglo XVIII por J.J. Griesbach. Las principales son tres: la lección más difícil es a menudo la más originaria (el que transcribe el texto se siente inclinado a allanar más bien las dificultades); la lección más breve es generalmente preferible a la más larga, especialmente en el caso de que esta segunda parezca como una explicitación de la primera o como su armonización con pasajes paralelos; la lección más probable es aquélla de la que puede deducirse la explicación de las otras.

La crítica textual nos asegura que el texto bíblico fue especialmente respetado en cuanto texto sagrado. En comparación con los clásicos de la antigüedad puede gloriarse de tener un número mucho más elevado de manuscritos: solamente para los evangelios se cuentan unos cinco mil documentos entre códices, papiros, lec-

cionarios y fragmentos variados. Y todos estos manuscritos son idénticos sustancialmente. Como es lógico, son muchísimas las variantes, pero no sustanciales. "Podemos reconstruir el NT con la convergencia de millares de manuscritos, llegando a un texto prácticamente único. No existe ningún texto tan seguro como el texto del NT; no hay ningún texto tan ampliamente documentado, en donde la sustancia del texto esté tan idénticamente presente en todos los códices" (C.M. Martini). Aunque sea con un cierto margen de diferencia, lo mismo puede decirse del AT.

2. ANÁLISIS LITERARIO. Por análisis literario entendemos una vasta gama de operaciones que comprenden tanto la lectura sincrónica del texto (traducción, estudio de la composición, determinación de los géneros literarios, reconstrucción del ambiente vital), como la lectura diacrónica (búsqueda de las fuentes, historia de las formas e historia de la redacción).

El primer paso en el trabajo exegético consiste en identificar con exactitud el *comienzo y el fin de la perícopa* bíblica que se pretende examinar. No se puede tomar para su examen una porción del texto cortada arbitrariamente. Además, como los libros bíblicos no son generalmente una antología de unidades separadas, reunidas arbitrariamente, es importante el estudio del *contexto* que sirve de marco. La colocación de un pasaje dentro de la sección o del libro al que pertenece no está exenta de significado.

El primer encuentro con el texto no tiene la finalidad de *traducirlo,* y por tanto de considerarlo ya comprendido, sino más bien de escribirlo y de problematizarlo, acumulando interrogantes, problemas y dificultades y poniendo de relieve las diversas posibilidades de sentido que encierran los vocablos y las frases. Traducir es ya interpretar, y por tanto encerrar el sentido de un texto. Así, sin embargo, lo que se quiere es mantenerlo abierto. La traducción no es el primer paso, sino el último. La opción entre los diversos significados posibles sólo tendrá lugar al final, después de haber observado el texto desde múltiples ángulos.

El análisis literario se esfuerza, ante todo, en poner de manifiesto la *unidad o el carácter elaborado* del texto examinado. Los criterios para esta operación son múltiples y de diverso valor, que es preciso apreciar atentamente; por ejemplo, la presencia de duplicados o de repeticiones, tensiones y contradicciones; la presencia o ausencia, en las diversas secciones del pasaje, de los mismos caracteres estilísticos. Se comprende fácilmente cómo esta operación encierra una gran importancia para pasar luego a la búsqueda de eventuales fuentes, tradiciones y unidades preexistentes.

Hace ya varios años que los exegetas se aplican a destacar las *estructuras* de los textos. No nos referimos aquí a la propia y verdadera lectura estructuralista, sino más simplemente a un análisis atento de las estructuras de superficie, como, por ejemplo, las palabras-gancho, las repeticiones, las correlaciones internas, el movimiento de las escenas. Este análisis se emprendió primero casi exclusivamente para descubrir la unidad o el carácter elaborado de un texto, pero ahora se le utiliza también positivamente para descubrir el sentido de la composición: las correlaciones, las conexiones, lo mismo que las interrupciones, revelan precisamente un sentido. El presupuesto es que un texto manifiesta su significado no sólo mediante sus contenidos, sino también mediante sus entramados internos. El texto bíblico es siempre una respuesta a preguntas que

han nacido de situaciones concretas: preguntas que normalmente imponían replanteamientos, exámenes en profundidad y actualización del patrimonio tradicional. Por eso es importante determinar el ambiente *vital* —pastoral y cultural— en el cual y para el cual cobró vida el texto.

De importancia capital para señalar la intención de un texto y su verdad es la determinación del *género literario.* Se adivina hasta qué punto es distinto el género poético del género histórico, el género epistolar del género apocalíptico, etc. Por poner un breve ejemplo, tomemos el caso de los evangelios. Podemos situar el género "evangelio" en el género histórico, pero hay que decir que se trata de una historia distinta de aquella a la que estamos habituados; en efecto, su objetivo no es hacer revivir el pasado en su carácter fáctico, sino contarlo de tal manera que suelte toda su carga religiosa y salvífica para alimentar la fe de los creyentes. Además, dentro de los evangelios encontramos diversos géneros: parábolas, relatos de milagros, frases del Señor encuadradas dentro de un relato, trozos apocalípticos, etc. Cada uno de estos géneros no sólo se distingue por determinadas características de forma y de estilo —el género está determinado precisamente por sus características formales—, sino que tiene su propia intención y su verdad. Así, por ejemplo, las / parábolas son un relato ficticio en donde todo el peso de la narración recae en un solo punto (generalmente sorprendente y paradójico, no habitual), que encamina hacia la comprensión de una verdad superior (la presencia del reino de Dios en la acción de Jesús). Los relatos de / milagros están estructurados de manera que pongan de relieve el poder de Jesús. Los dichos enmarcados dentro de un relato, por el contrario, no llaman la atención sobre el hecho que acontece ni sobre el poder de Jesús que lo realiza, sino sobre la palabra del Señor. No hay por qué alargarse. Estas breves alusiones bastan para demostrar hasta qué punto es esencial para comprender un texto el conocimiento de su género literario.

a) *Búsqueda de las fuentes.* Después de la lectura sincrónica que hemos descrito en sus aspectos principales, se pasa a una lectura diacrónica, que tiene la finalidad de ir más allá del texto actual para estudiar su formación. La primera etapa es la búsqueda de las fuentes. Por "fuentes" entendemos tanto los conjuntos eventuales ya literariamente fijados que están en el origen de un texto como aquellas tradiciones —en todo o en parte aún a nivel oral, pero de todos modos ordenadas ya en conjuntos estructurados y con su propia fisonomía concreta— que luego confluyeron en un texto literario. Se definen los contornos de esas fuentes y se estudia su origen, su ambiente, su pensamiento y su historia.

Es muy conocido el caso de los / evangelios sinópticos: sus semejanzas extraordinarias, así como sus diferencias igualmente extraordinarias, plantean inevitablemente el problema de las dependencias, es decir, de las fuentes: problema que sigue todavía abierto. También es conocido el caso del / Pentateuco, en el que confluyeron diversas tradiciones (yahvista, elohísta, sacerdotal, deuteronómica). Lógicamente, este problema se plantea además para otros muchos libros; actualmente, por ejemplo, es muy viva la investigación de las fuentes del libro de los / Hechos y del evangelio de / Juan.

A nadie se le escapa la fascinación y la importancia de estas investigaciones. Pero tampoco faltan los riesgos; por ejemplo, el de proceder por hipótesis no suficientemente fundadas, o el de pasar ingenuamente de

un análisis literario a una valoración histórica, como si el contenido de la fuente —por el mero hecho de ser más arcaico— fuera también necesariamente más histórico. La antigüedad literaria no equivale de suyo a historicidad. En efecto, por una parte la fuente puede ser ya una interpretación del dato histórico; por otra, los elementos que confluyeron en un segundo tiempo en la fuente pueden tener un mayor grado de probabilidad histórica.

b) *Historia de las formas.* Con la búsqueda de las fuentes se va más allá del texto en su redacción actual, pero se sigue estando dentro de una tradición ya desarrollada. Por eso los críticos han elaborado un método para poder dar un nuevo paso y llegar hasta la *prehistoria del texto,* es decir, aquella etapa preliteraria en que se formaron y circularon de forma dispersa cada una de las unidades que confluirían más tarde en la composición final del texto. Es el método conocido con el nombre de "historia de las formas" *(Formgeschichte),* denominación que creemos se deriva de la obra de M. Dibelius *(Die Formgeschichte des Evangeliums).* Los fundadores de este método aplicado a los evangelios fueron M. Dibelius con la obra citada (Tübingen 1919), K.L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlín 1919) y R. Bultmann *(Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921). Este método no sólo es aplicable a los evangelios, sino también —en mayor o menor medida— a todos aquellos textos que están compuestos de unidades literarias que tuvieron una vida preliteraria. Para describir sus criterios y su procedimiento nos referimos al caso de los evangelios [/ Evangelios II; / Evangelio].

Hoy este método se ha liberado ya casi totalmente de algunos presupuestos ideológicos que lo condicionaban pesadamente. Así, por ejemplo, el presupuesto de la comunidad creadora: hoy se reconoce cada vez más que la comunidad elaboró las formas a partir de sus propias exigencias, pero que no creó los contenidos. O el presupuesto de que en las comunidades estaba ausente todo interés histórico; en realidad, este presupuesto no tiene fundamento alguno: es verdad que la comunidad transmitió los hechos por una finalidad de fe, pero la fe no elimina el interés por la realidad de lo que se cree, sino que lo exige. El mismo principio de crítica literaria que está todavía en la base del método (o sea, que los evangelios están compuestos de pequeñas unidades literarias que circularon al principio dispersas unas de otras) tiene que matizarse ulteriormente: los evangelios no son una antología de textos separados, las unidades literarias no se reunieron al azar y los evangelistas no son unos simples recopiladores.

El procedimiento del método de la historia de las formas se articula sustancialmente en cuatro operaciones. *Primera:* se separan las unidades del cuadro evangélico redaccional, para catalogarlas luego sobre la base de su forma literaria. Estas unidades representan la etapa de la tradición oral y atestiguan la fe y la vida de las comunidades cristianas en aquel nivel de la tradición. *Segunda:* se determina el "ambiente vital" *(Sitz im Leben)* de cada uno de los géneros en los que se catalogó cada una de las unidades, es decir, el ambiente y los intereses en los cuales y para los cuales cobraron vida dichas unidades: el anuncio misionero, la catequesis, el culto, la polémica. *Tercera:* se prosigue el camino que recorrieron esas unidades, desde su ambiente de origen hasta los evangelios, poniendo de relieve los cambios que tuvieron lugar en su transmisión; se trata de un trabajo delicado e incierto, que

raramente va más allá del valor de una simple hipótesis. *Cuarta:* al final de este procedimiento, el exegeta se siente muchas veces movido a emitir un juicio sobre la historicidad de las unidades examinadas. Con esto se pasa del análisis literario a la crítica histórica, paso éste que requiere mucha atención y el recurso a criterios que no son ya literarios, sino históricos. La valoración se efectúa sobre la base de elementos que han surgido dentro del proceso de tradición de las unidades estudiadas (ambiente de origen, intereses, influencias), o bien sobre la base de analogías con las literaturas contemporáneas (la judía y la helenista).

El método de historia de las formas que hemos descrito sumariamente tiene en su favor los grandes méritos conseguidos, a pesar de los excesos en que ha caído y sigue cayendo. Colocado en un itinerario más amplio, sigue siendo insustituible. Ha despertado el interés por la tradición preliteraria, haciéndonos conocer mejor tanto la formación de los evangelios como la vida y la fe de las comunidades en la etapa precedente a la redacción de los textos literarios. Pero esto no se realiza sin algunos riesgos, por ejemplo, el de conceder demasiada importancia a la prehistoria de los textos, olvidando la composición final que de allí resultó.

c) *Historia de la redacción.* Reaccionando contra las limitaciones de la historia de las formas —que analiza las diversas unidades, pero descuidando el conjunto—, surgió por el año 1950 una nueva corriente, que se interesaba no ya por las fuentes y por la prehistoria del texto, sino por su composición final, por su redacción; de ahí la denominación de *Redaktiongeschichte* (historia de la redacción). También aquí el campo privilegiado de la investigación han sido los evangelios; pero lógicamente este método puede aplicarse también a todos los demás textos en que han desempeñado una función la tradición y la redacción.

De 1954 es el estudio de H. Conzelmann sobre la obra de Lucas *(Die Mitte der Zeit);* de 1956 el de W. Marxsen sobre el evangelio de Marcos *(Der Evangelist Markus),* y de 1959 el de W. Trilling sobre el evangelio de Mateo *(Das wahre Israel).* Con estos tres trabajos puede decirse que ha quedado confirmado el método.

El presupuesto de partida es que la composición de un texto (p.ej., de un evangelio) no es una mera colección de materiales preexistentes, sino una operación inteligente, que busca un proyecto teológico. Es este proyecto el que intenta poner de manifiesto la historia de la redacción. Y lo hace recogiendo y valorando todos aquellos indicios que muestran el trabajo realizado por el redactor sobre el material tradicional: la selección hecha en el material tradicional, las inserciones y las omisiones practicadas, los enlaces que ligan a los materiales de diverso origen, los sumarios, los cambios de vocabulario.

El gran mérito de este método es la justa valoración del proyecto teológico del último autor bíblico. Pero ni siquiera aquí está ausente cierta unilateralidad. A menudo estos exegetas no se interesan por el libro en todas sus partes, sino únicamente por lo que en él hay de típico, de particular respecto a las fuentes usadas o las redacciones precedentes. Nosotros creemos, sin embargo, que hay que interrogar a los textos tal como son, con todo lo que contienen, atentos tanto a los elementos redaccionales como a los tradicionales. La exégesis va orientada al texto en su objetividad, no simplemente a la intención de su redactor.

3. CRÍTICA HISTÓRICA. Después

de la reconstrucción del texto y del análisis literario (tanto sincrónico como diacrónico), el itinerario exegético llega a la crítica histórica. Esta expresión tiene diversas acepciones: para algunos autores entra también en la crítica histórica el estudio de la formación del texto (etapa preliteraria, composición, sucesivas redacciones); para otros también la determinación de su ambiente vital; otros, finalmente, reservan esta expresión para la valoración de la verdad histórica de lo que narra el texto. Nosotros la utilizaremos en este último sentido restringido. En efecto, los dos primeros intereses entran sustancialmente en las metodologías literarias, mientras que el tercero se aparta claramente de ellas y exige su propio método.

La Biblia es el relato de la "historia de la salvación"; y, por consiguiente, la realidad o no realidad de lo que en ella se narra no es indiferente a su comprensión. De todas formas, es de la mayor importancia para el creyente. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que tienen para la fe los hechos de la historia de Jesús. La exégesis, que quiere comprender los evangelios, no puede sustraerse de la tarea de valorarlos históricamente. La cuestión básica es determinar algunos criterios que permitan distinguir lo que es histórico de lo que no lo es. Pongamos una vez más como ejemplo los evangelios: ¿cómo distinguir los hechos y las palabras que se remontan al mismo Jesús de lo que es más bien fruto de la fe de la comunidad? Los autores han elaborado principalmente tres criterios: el criterio del testimonio múltiple, en virtud del cual se considera probable un dato atestiguado por fuentes múltiples e independientes; el criterio de la discontinuidad, en virtud del cual se considera auténtico un dato que no se explica ni como derivación del ambiente judío ni como producto de la comunidad cristiana; el criterio de la conformidad, en virtud del cual se considera digno de fe lo que está en conformidad con las situaciones concretas de la vida de Jesús y con sus características de estilo y de lenguaje.

a) *Insuficiencia de la exégesis histórico-crítica.* Recientemente y desde diversas partes se han hecho críticas contra la exégesis histórico-crítica que acabamos de describir. Se le ha reprochado que es un saber reservado (posible para pocos), arqueológico y cerrado. Precisamente porque subraya (y es ése su mérito) la historicidad de la palabra, su individualidad, su vínculo con un tiempo determinado y con un ambiente determinado, acaba aumentando la distancia que hay entre el texto y el lector (y es ésa la otra cara de la medalla). Abre un foso. De este modo la exégesis corre el peligro de encerrarse en el pasado y, en la medida en que así ocurre, la protesta contra esa exégesis está plenamente justificada. En efecto, la exégesis tiene que ayudarnos a encontrar en el texto un sentido abierto, no cerrado. Después de todo, la Biblia no es un texto cerrado en el pasado, muerto; es más bien un libro que se mantiene perennemente vivo dentro de una comunidad que lo lee continuamente. Ciertamente, el momento original, es decir, el contexto histórico concreto en que nació el texto, encierra una especial importancia; pero no es el único contexto ni el único factor que contribuye a su significado (C. Buzzetti). La exégesis crítica, además, identifica demasiado el sentido del libro con la intención del autor que lo ha escrito. Reconocer la intención del autor es sin duda un principio de gran validez, a pesar de ciertas afirmaciones esgrimidas en contra. Sobre todo si se tiene en cuenta que la Biblia no es simplemente una obra de arte, una novela, una poesía; en estos

casos el sentido sería más abierto, más disponible: una obra de arte, en cierto sentido, tiene tantas caras cuantos son los ecos que suscita en quien la contempla. La Biblia es más bien un mensaje; proviene de alguien que quiere decirnos algo. En este caso es capital la intención. Sin embargo, es igualmente verdad que el texto no se reduce simplemente a la intención del autor que lo ha escrito. El texto, una vez escrito, es un hecho objetivo y tiene su propia vida. De todas formas, la finalidad de la exégesis no es reconstruir la intención del autor, sino descubrir el sentido de su escrito; su escrito es la carta que Dios nos dirige a nosotros. Por ejemplo, hay que comprender el sentido del escrito dentro de un canon y dentro de una tradición viva: dos cosas que encierran consecuencias y resonancias que no necesariamente pretendió su autor. Pero esto está en su origen. En resumen, hay una cierta autonomía del texto en relación con su autor, y hay que tenerla en cuenta. Finalmente, se le reprocha al método histórico-crítico una ilusión de objetividad; tiene la ilusión de poder llegar a la intención del autor, al texto en sí, cuando en realidad ningún conocimiento histórico puede separarse del sujeto, de su presente, de su cultura: nunca es posible alcanzar el pasado en sí mismo, sino tener siempre *nuestro* conocimiento del pasado.

Todas estas críticas son válidas y oportunas en la medida en que la exégesis histórico-crítica tiende a absolutizarse. Pero no anulan su importancia y su validez; simplemente, lo que hacen es declarar su insuficiencia. Estas críticas pueden explicar —pero no justificar— la intolerancia que se manifiesta en algunas partes contra la exégesis científica en provecho de lecturas pretendidamente teológicas y espirituales. Creemos que ambas perspectivas se completan entre sí y que no conviene oponerlas.

b) *Aportaciones y límites de la lectura estructuralista.* La reacción contra el método histórico-crítico no se produce solamente en el ámbito de aquellas lecturas que buscan directamente un objetivo espiritual, sino también en el ámbito de lecturas científicas que parten, sin embargo, de otros presupuestos y enfocan el texto desde ángulos diferentes. Las metodologías histórico-críticas destacan exclusivamente, o casi exclusivamente, la perspectiva histórica, a costa del texto captado en su conjunto y en su materialidad. El deseo de superar estos límites mueve actualmente a numerosos exegetas (sobre todo franceses) a aplicar a la Biblia los métodos de la lectura estructuralista. Estos métodos están ya hoy debidamente comprobados. No es éste el lugar para describir los presupuestos y las técnicas de procedimiento del estructuralismo [/ Hermenéutica]. Nos basta con indicar su intención.

No se trata de investigar las estructuras de superficie (operación ésta que hemos encuadrado en el análisis literario), sino de investigar las estructuras profundas que presiden, mediante su lógica interna, la producción de los textos sin que intervenga la intención de los autores. Se comprende enseguida que el análisis estructuralista se distingue claramente de la exégesis histórico-crítica por un claro cambio de perspectiva; en efecto, pone entre paréntesis precisamente lo que la exégesis histórica sitúa en primer plano, es decir, la intención del autor, la historia de la formación del texto, su ambiente histórico. El punto de partida es que un texto es siempre un conjunto de elementos organizados, estructurados, capaces de manifestar un sentido no sólo en virtud de su contenido, sino también por el juego de sus relaciones, por el funcionamiento de su estructura.

Nuestra conclusión es que la lectu-

ra estructuralista ofrece ventajas distintas de las que ofrece el método histórico-crítico, pero que resulta igualmente limitada y unilateral. Por eso no se trata de una lectura alternativa a la histórico-crítica. Más bien la integra, observando el texto desde otra perspectiva. En este sentido puede representar una etapa ulterior en el itinerario exegético [/ Biblia y cultura: I; Biblia y arte, II].

V. EXÉGESIS Y FE. Un problema de gran importancia es la relación entre la exégesis hecha científicamente y la fe. Estamos convencidos de que esta relación, antes de ser un problema teórico que analizar, es una experiencia concreta que hay que vivir. Muchos exegetas son al mismo tiempo fieles a su ciencia y a su fe.. Pero es también un problema.

En línea de principio no debería existir conflicto entre la lectura científica y la fe, pero de hecho los ha habido incluso en un pasado reciente: la historia de las formas, por ejemplo, ha parecido por mucho tiempo una lectura incompatible con la visión de los evangelios que proponía la fe. Pero cuando esto sucede no es por culpa de los métodos en sí mismos, sino por los presupuestos ideológicos de que son prisioneros. Esto puede ocurrir también debido a teología y a una visión incorrecta de fe. Algunas de las conclusiones que se han presentado como fruto de investigaciones rigurosas y científicas pueden estar realmente contaminadas por presupuestos ideológicos. En este sentido, la ciencia y la fe están llamadas a purificarse mutuamente: la exégesis científica puede ayudar a la teología a purificar algunos de sus contenidos considerados como de fe, pero que en realidad sólo son culturales; y la fe puede ayudar a la exégesis a aceptar sus propios límites y a romper con presupuestos ideológicos indebidos (y a veces ocultos).

A primera vista se diría que el método es simplemente un hecho técnico: el método es método, se dice, y no hay diferencia alguna en que lo emplee un creyente o un no creyente. Pero no es así. La investigación exegética en su globalidad no es neutral, especialmente en algunos momentos de su itinerario (una cosa es ciertamente la crítica textual, otra cosa el análisis literario y otra la valoración histórica). "El método histórico-crítico no se apoya en sí mismo, sino que supone a su vez una visión más amplia de la realidad" (N. Lohfink). Por ejemplo, si un exegeta trabaja con una visión de la realidad en la que por principio no se admite a Dios ni los milagros, frente a los datos evangélicos se comportará, aun usando el mismo método, de una forma bastante distinta que otro exegeta para el que Dios y los milagros son nociones reales. La exégesis es una ciencia, pero tiene que ser responsablemente asumida en la fe. El exegeta creyente se mueve manteniendo unidas las dos extremidadades de la cuerda: el rigor y la paciencia del trabajo científico y la vida de fe que proyecta su luz sobre todo.

La fe no dicta los resultados de forma apriorista. Si así fuese, se vendría abajo la autonomía y el rigor de la investigación científica. La fe es más bien una luz que ilumina el sentido de la Biblia en su globalidad. La Biblia es un discurso unitario, madurado progresivamente; de aquí se sigue la necesidad de una lectura sintética, global, a partir de su centro. Podríamos hablar, de manera general, de / teología bíblica. Es sobre todo en este nivel donde la fe puede iluminar al investigador. Un artesano, para trabajar, no sólo tiene necesidad de sus instrumentos técnicos, sino también de la luz para poder ver.

Leer un texto en la fe no significa proyectar en el texto significados que

éste no tiene, sino penetrar a fondo, como por connaturalidad, la experiencia que intenta comunicar: significa leerlo a partir de su centro. Leer la Biblia en la fe quiere decir leerla a partir de una experiencia que le es congénita.

La exégesis científica llega a la "letra" del texto, y en este sentido es indispensable; pero es solamente una lectura global, y por tanto de fe, la que hace explotar el "Espíritu". La crítica literaria y la crítica histórica no bastan para interpretar la Biblia; por sí solas no logran captar entre el follaje de la letra los frutos del Espíritu (san Gregorio Magno).

La luz de la fe es esencial, precisamente porque la Escritura narra una experiencia de fe. Nacida en la fe, no puede ser comprendida plenamente más que en la fe. Es verdad que también el exegeta no creyente puede decir cosas muy interesantes sobre la Biblia, pero no se ve cómo va a ser capaz de llegar a su alma más profunda.

Por el contrario, entre el texto y el exegeta creyente se establece algo así como una relación de connaturalidad: se da en común entre ellos la misma experiencia de fe. Se trata de una experiencia de fe que confiere a la Biblia una profunda unidad aun dentro de la variedad de sus muchas páginas, y que da sentido a todos sus detalles. Sustraerse de la luz de la fe significa cerrarse a la posibilidad de alcanzar esta experiencia que constituye la esencia del texto bíblico que se quiere interpretar: su coherencia interna, su unidad, su actualidad. Es verdad que la fe no es la única luz. A su vez, ella requiere la luz que le viene de las diversas técnicas de la investigación. La fe es "una luz polivalente y conglobante, que llega a todo a partir de lo esencial. Respecto a las luces selectivas y limitadas de cada una de las técnicas en particular, la fe hace pensar en esa luz blanca que integra todos los elementos del arco iris" (R. Laurentin).

Un problema análogo es el de las relaciones existentes entre la ciencia exegética desarrollada de forma autónoma y el reconocimiento del magisterio eclesiástico. No queremos entrar en los detalles de esta cuestión. Sin embargo, podemos decir que el magisterio está más comprometido en el sentido global, es decir, en una lectura que va más allá de la exégesis precisa de cada uno de los textos. La lectura del magisterio utiliza particularmente aquellos principios (la unidad de la Escritura, la analogía de la fe, la orientación hacia Cristo) que hemos derivado del origen divino de la Biblia. Esto significa que el exegeta católico se mueve, por así decirlo, "globalmente" dentro de la interpretación autoritativa de la Iglesia, pero no es que él se refiera de forma metódica a esa autoridad en su trabajo. Por lo demás, es bien sabido que el magisterio se ha comprometido en muy raras ocasiones sobre el sentido de cada uno de los textos. Así, el exegeta católico, a pesar de su vinculación con el magisterio, no se ve obstaculizado en su investigación científica concreta. Por otra parte, también es verdad, al revés, que la investigación científica precede en cierto sentido a la lectura del magisterio, desempeñando de esa manera una función crítica importante: "Es misión de los exegetas... contribuir a la inteligencia y exposición más profunda del sentido de la Sagrada Escritura, ofreciendo los datos previos sobre los cuales pueda madurar el juicio de la Iglesia" (DV 12).

BIBL.: AA.VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica,* SEI, Turín 1973; AA.VV., *Exégèse et hermeneutique,* Seuil, París 1971; AA.VV., *Per una lettura molteplice della Bibbia,* EDB, Bolonia 1981; BOISMARD M.E.-LEMOUILLE, *La vie des Évangiles. Initiation à la critique des textes,* Cerf, París 1980; CAZELLES H., *Écriture, Parole, Esprit,* París 1970; CORSANI B., *Exegesi. Come in-*

terpretare un testo biblico, Claudiana, Turín 1985; DE MARGERIE B., *Introduzione alla storia dell'esegesi,* Borla, Roma 1983; DEROUSSEAUX L., *Un itinerario exegético,* en AA.VV., *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual,* Sígueme, Salamanca 1974, 27-45; DREYFUS E., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en église,* en "RB" (1975) 321-359; DUMAIS M., *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique,* Cerf, París 1981; GUILLEMETTE N., *Introduction à la lecture du Nouveau Testament,* Cerf, París 1980; GRANT R.M., *L'interpretation de la Bible des origins à nos jours,* Seuil, París 1967; GRELOT P., *La Biblia, Palabra de Dios,* Barcelona 1968; KIEFER R., *Essai de méthodologie néotestamentaire,* Lund 1972; KOCH K., *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese,* Neukirchen 1964; LAURENTIN R., *Come riconciliare l'esegesi e la fede,* Queriniana, Brescia 1986; LOHFINK N., *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución,* Salamanca 1969; MCKNIGHT E.V., *What is Form Criticism?,* Filadelfia 1971; MARCHADOUR A., *Un vangelo da scoprire. La lettura della Bibbia ieri e oggi,* LDC, Turín 1984⁴; MARXSEN W., *Lavoro introduttivo, esegesi e predicazione,* EDB, Bolonia 1968; PERRIN N., *What is Redaction Criticism,* Filadelfia 1971; PERROT Ch., *La lecture d'un texte évangélique,* en AA.VV., *Le Point Théologique,* París 1972; PESCH R., *Esegesi moderna. Che cosa resta dopo la demitizzazione,* Queriniana, Brescia 1970; ROHDE J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode,* Hamburgo 1966; SCHREINER J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* Barcelona 1974; ZIMMERMANN, *Métodos histórico-críticos en el N.T.,* Madrid 1969.

B. Maggioni

ÉXODO (Libro del)

SUMARIO: I. *Éxodo y fe.* II. *Éxodo e historia:* 1. Cuatro escenas; 2. ¿Historia o mito? III. *Éxodo y literatura:* 1. El lamento nacional de Israel (cc. 1-4); 2. La epopeya de la liberación (cc. 5-15); 3. La crisis del desierto (cc. 16-18); 4. La primera alianza en el Sinaí (cc. 19-24); 5. La segunda alianza en el Sinaí (cc. 32-34); 6. Las dos leyes litúrgicas (cc. 25-31; 35-40). IV. *Éxodo y teología:* 1. Moisés: la teología del nombre divino; 2. Pascua y libertad; 3. El desierto y la "palabra"; 4. El hilo conductor del éxodo. V. *Éxodo y Biblia:* 1. La relectura veterotestamentaria; 2. La relectura neotestamentaria.

I. ÉXODO Y FE. M. Noth, aislando en la Biblia el estribillo teológico constante *Yhwh nos sacó de Egipto,* lo ha definido como "la confesión de fe original de Israel". El mismo "credo" histórico que encontramos registrado en Dt 26,5-9 en el marco de la fiesta de las primicias, en Jos 24,1-13 en el marco de la renovación de la alianza en Siquén, en Sal 136 en el marco litúrgico del Gran Hallel, no hace más que remachar esta primacía del éxodo en la estructura de la *Heilsgeschichte* —histórico-salvífica— de la fe bíblica. "Cada una de las generaciones tiene que considerarse a sí misma como salida del éxodo": esta afirmación del tratado talmúdico sobre la pascua *(Pesaḥim* 10,5) es la perspectiva más correcta que hay que adoptar en la lectura de *Šemôt* (= los "Nombres"), que es como titulan los hebreos —según la primera palabra— el volumen que tiene como contenido central el éxodo, y que la versión griega de los LXX y la tradición cristiana han titulado precisamente de este modo: libro del *Éxodo* (= Éx). El acontecimiento decisivo de la liberación de la esclavitud faraónica es como la raíz siempre viva de donde nace el árbol ramificado de la historia de la salvación. No es solamente la memoria de un hecho generador en la historia socio-política de Israel; es sobre todo un acontecimiento que puede renovarse siempre que Israel es esclavo, nómada, peregrino desterrado, mientras que Dios hace brillar de nuevo en su horizonte el don de la libertad.

La historia del éxodo que se narra en este libro no es, por consiguiente, ni una crónica apoyada en unos documentos ni una investigación aséptica de archivo de glorias nacionales. La determinación de la naturaleza exacta de los acontecimientos, la extensión cronológica, la secuencia de los hechos, aunque necesarias, son siempre secundarias respecto a la profunda densidad "profética" que el libro intenta identificar y manifestar bajo la superficie fenoménica del dato histórico. Por esto Éx es una obra histórica y teológica; es una llamada a la memoria, pero también y sobre todo a la fe; es un texto del pasado, pero también un mensaje siempre vivo de la acción de Dios en la trama de la historia.

II. ÉXODO E HISTORIA. La cualidad teológica y permanente de Éx va ligada, por consiguiente, a una referencia histórica concreta. La revelación bíblica no es nunca una colección de teoremas teológicos abstractos, sino una palabra hecha historia. La historia es "apocalipsis", es decir, revelación, de Dios y de su salvación. La historia del éxodo llega hasta nosotros a través de la mediación narrativa de las tradiciones J, E, P y de otras menores que están presentes aquí, fundidas redaccionalmente en un relato unitario [/ Pentateuco II-V], que revela todavía sus diferencias y sus fatigosas suturas. Para ordenar los datos históricos fundamentales que constituyen la trama del acontecimiento y de su narración podemos recurrir a una simplificación en cuatro escenas.

1. CUATRO ESCENAS. La *primera escena* sirve de prólogo general; debe buscarse en la historia de José (Gén 37-50). En Éx 1,8 se lee: "Surgió en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José". Desgraciadamente, como se dijo en / Génesis III, el texto sobre José se muestra menos atento a la historia y más interesado en el valor "sapiencial" del protagonista y de sus peripecias. Por esta cualidad y libertad del escrito resulta difícil definir exactamente el acontecimiento que está en la base de la emigración hebrea a Egipto. Muchos, como A. Alt (1939, pero luego cambió de opinión), pensaron en la oleada de los hicsos (siglo XVIII a.C.), un conglomerado étnico con base semítica, pero con fuertes contingentes indoeuropeos, que desde Mesopotamia septentrional se trasladó a Egipto minando el poder faraónico hasta lograr sustituirlo. J. Vergote *(Jopseh en Egypte,* Lovaina 1959) vislumbró en el trasfondo de la historia de José el eco de la XIX dinastía egipcia (siglos XIV-XIII), es decir, en los umbrales del mismo éxodo. Otros proponen soluciones más complejas. Nosotros nos contentamos con asumir como punto de partida este dato: en una época que va desde el siglo XIV en adelante se había establecido en la "tierra de Gosen" un núcleo tribal hebreo; era una zona territorial situada a lo largo de la frontera oriental del imperio egipcio, una zona apropiada para el pastoreo.

La *segunda escena* nos presenta a un pueblo en esclavitud: "Pusieron al frente de ellos capataces que los oprimiesen con trabajos forzados en la edificación de Pitón y Rameses, ciudades almacenes del faraón" (Éx 1,11). Por eso, según la Biblia, tras una gestión más bien tolerante del poder llegó, con un cambio dinástico, un gobierno más riguroso y nacionalista, deseoso de normalizar la situación en los límites del imperio. En la historia de Egipto sabemos que esto se llevó a cabo con la XIX dinastía, que se abre con Sethi I en el 1306. La misma narración del éxodo que hemos citado nos ofrece en este sentido un dato significativo. Las ciudades almacén en cuya construcción tienen que colaborar los hebreos son *Pitón* ("casa del dios Atón") y *Ramses* (¿Avaris?). Es bien sabida el ansia de "grandeur" del faraón Ramsés II, cuyo largo reinado se extendió durante todo el siglo XIII (1290-1224); también es sabido que reconstruyó la ciudad de Avaris, antigua capital de los hicsos, como centro

estratégico para el control de la frontera oriental.

La *tercera escena* histórica está lógicamente ocupada por el éxodo propiamente dicho. La valoración de los datos bíblicos ha convencido ya hace tiempo a los exegetas de que en la documentación literaria del Éx tenemos el testimonio de dos éxodos distintos y uniformados. El éxodo "clásico" tuvo lugar quizá en el siglo XIII, y fue una *huida.* Ramsés II fue el faraón de la opresión, y su hijo Mernephtah el faraón de la huida. En la estela de este último, encontrada en el 1895 en Tebas, se cita por primera vez en la historia el nombre de Israel: "Devastado quedó Israel, sin descendencia alguna". En el elogioso estilo cortesano, el faraón se atribuye en esta estela incluso otras victorias anteriores a su reinado y reduce el éxodo-huida a un triunfo suyo. Pero algunos datos de la narración bíblica hacen sospechar otro éxodo más difícil de fechar, quizá anterior; en este caso fue una *expulsión* de Israel del territorio egipcio. Este éxodo, en vez de seguir la desviación por la península del Sinaí —lógica para el éxodo-huida—, debió seguir el camino normal y más breve de la costa mediterránea (la "via maris"), que resultaba imposible para el grupo del éxodo-huida, ya que estaba vigilada por numerosos fortines militares egipcios.

La *cuarta escena* se refiere al Sinaí y a los sucesos relacionados con él. Es curioso observar cómo el Sinaí está ausente del "credo" oficial de Israel ya citado (Dt 26,5-9; Jos 24,1-13) [/ *supra,* I]. Como ha propuesto G. Fohrer, estamos en presencia de una tradición antigua totalmente autónoma, que sólo más tarde entró en la estructura narrativa y teológica del Pentateuco. Lo cierto es que el paso por el Sinaí, como se ha dicho, fue una opción obligada para los miembros del éxodo-huida, quizá a través de los senderos trazados por los mineros egipcios que se dirigían a la península en busca de ónice, turquesas y otras piedras nobles usadas en la construcción y en la escultura faraónicas.

2. ¿HISTORIA O MITO? A pesar de la evidente hermenéutica teológica a que están sometidos los acontecimientos, a pesar de la compleja operación de combinación de las diversas tradiciones y a pesar del aire épico que respira todo el relato, la mayoría absoluta de las modernas escuelas historiográficas sostienen la historicidad sustancial del núcleo de los sucesos referidos en el Éx. En efecto, el éxodo es también y sobre todo el reconocimiento de un estado de vergonzosa esclavitud por parte de un pueblo siempre orgulloso y nacionalista. J. Bright comenta: "No se trata ciertamente del género de tradiciones que se inventaría fácilmente cualquier pueblo. No se trata de la epopeya heroica de las emigraciones, sino del recuerdo de una vergonzosa esclavitud de la que solamente la mano de Dios concedió la liberación". Tampoco debe impresionarnos el silencio de las fuentes documentales egipcias, si se tiene en cuenta el carácter limitado del suceso y el nacionalismo faraónico, sobre todo en el siglo XIII a.C. Por otra parte, en confirmación de esta experiencia histórica quedan algunos nombres egipcios, incluso en el ámbito del sacerdocio israelita, como Jofní y Fineés (Pinḥas), hijos de Elí (1Sam 2,34), y como sugiere el nombre mismo del gran guía del éxodo, / Moisés: explicado popularmente en Éx 2,10 como "yo lo salvé de las aguas", es realmente el sufijo *mose* que se añadía a los nombres teofóricos (Ah-mose, Tut-mose, Ra-mese) y significaba "hijo".

Así pues, hay un dato seguro: este episodio de contornos oscuros, que quizá tan sólo vivieron algunas tribus de Israel y que luego se aplicó idealmente a todo el pueblo, fue el comienzo de una página fundamental de la historia del mismo. El éxodo es como una línea divisoria: desde este momento Israel pasa de ser una estructura confusa, constituida por un conglomerado heterogéneo de clanes, a una forma más explícita de pueblo unido y libre.

III. ÉXODO Y LITERATURA. El rollo del Éx está repleto de una pluralidad de colores y registros literarios: las páginas históricas alternan con narraciones épicas, la himnografía va acompañada de materiales legislativos casuísticos o apodícticos, la prosa artística revela sus finalidades éticas y épicas, mientras que las normativas litúrgicas anticipan el esplendor del culto en el templo. Los protagonistas son siete: Dios, Israel, Moisés, el cosmos, las fuerzas antisalvación humanas y naturales, el arca, la ley. Y son también siete los cuadros en los que se distribuye la estructura de esta obra monumental en su nivel final: el lamento nacional de Israel (cc. 1-4), la epopeya de la liberación (cc. 5-15), la crisis del desierto (cc. 16-18), la primera alianza en el Sinaí (cc. 19-24) y la segunda (cc. 32-34), la primera legislación cúltica (cc. 25-31) y la segunda (cc. 35-40). Recorramos también nosotros brevemente este itinerario narrativo y teológico, simplificándolo en seis cuadros, dada la evidente uniformidad de las dos escenas cúlticas.

1. EL LAMENTO NACIONAL DE ISRAEL (CC. 1-4). La primera sección del libro está dominada por el cuadro de la opresión y se articula en dos fases.

En la *primera* (cc. 1-2) aparecen dos protagonistas: Israel y Moisés. El espectro siniestro de la opresión, descrito por J en 1,8-12 y por P en 1,13-14 (donde el verbo de la esclavitud *'bd* va poniendo por cinco veces ritmo a la narración), comprende la acumulación de los trabajos forzados, mientras que la tradición E introduce el drama del genocidio (1,15-21). La aventura humana de Moisés se presenta en un relato en que se funden J-E (2,1-4): su salvación milagrosa, que evoca paralelos legendarios del antiguo Oriente (la leyenda de Sargón I de Acad), traza ya el retrato de aquel hombre "impregnado de Dios y destinado a la misión gloriosa de la salvación" (M. Buber). Sobre este fondo de opresión, en donde surge, sin embargo, el primer signo de esperanza, se eleva el lamento de Israel: "Los israelitas, que seguían gimiendo bajo la dura esclavitud, clamaron, y su clamor, provocado por la esclavitud, subió hasta Dios. Dios oyó su gemido y se acordó de su pacto con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios miró a los israelitas y los atendió" (2,23-25 P). En el centro de esta perícopa resuena el término legal *(za'aq):* la queja oficial que se presenta ante un juez. Y para ese Israel esclavo y oprimido Dios mismo se constituye en *gô'el,* esto es, defensor y vengador, en virtud del vínculo de paternidad que lo liga a Israel (4,22). Éx constituye la primera etapa de un interés apasionado de Yhwh por su criatura predilecta, para que ya no se sienta nunca más alienada por la esclavitud y la muerte.

La *segunda fase* (cc. 3-4) está ocupada por el nacimiento espiritual de Moisés, es decir, por su vocación dentro del marco del Sinaí-Horeb. Los protagonistas ahora son Yhwh, que —como veremos a continuación [/ *infra,* IV, 1]— revela y oculta al mismo tiempo su nombre, esto es, su misterio, y el llamado Moisés. El esquema de la narración de la / vocación es para todas las tradiciones (E: 3,4ss; J: 4,1-17; P: 6,10-13) el de la "objeción": se supone una discusión articulada por parte del elegido sobre su misión. El elegido (cf Jer 1) pre-

senta con vacilación, pero también con insistencia, una objeción sobre su capacidad para el desempeño de la tarea que Dios le quiere confiar. Pero Dios acaba con todas las incertidumbres confiando al elegido un signo y ofreciéndole su protección. Para el relato J las objeciones son dos (4,1.10) y los signos tres: el cayado de pastor con poderes mágicos, la mano leprosa curada, el hermano Aarón como voz "profética" de Moisés. La vocación de este gran guía es, por tanto, una confirmación de la praxis de Dios, que escoge en el mundo lo que es débil para confundir a los fuertes (1Cor 1,27-28).

2. La epopeya de la liberación (cc. 5-15). Este bloque tan variado de capítulos se desarrolla en torno a tres unidades literarias fundamentales: las célebres plagas de Egipto, la pascua-ácimos, el verdadero y propio éxodo.

Desde 7,14 hasta 11,10 se despliega la grandiosa epopeya cósmico-teológica de las *diez plagas*. La estructura decalógica es fruto de la redacción final: la tradición J, más o menos como el Sal 78 (vv. 43-51), sólo conocía siete castigos. Más allá de las referencias al horizonte geo-climático egipcio, el elemento teológico resulta siempre primario en la narración, como atestigua el mismo estilo épico, retórico e hiperbólico y la terminología "milagrosa" que se aplica a las plagas. Además de "azotes", se las llama también "prodigios", "signos", "milagros", casi como en el léxico utilizado para definir los / milagros evangélicos. Se describen según un modelo narrativo que comprende algunas constantes, mientras que toda la serie está encerrada entre dos polos teológicos: el mandato inicial del Señor y la obstinación progresiva del faraón. Esta fuerte relectura teológica, aunque adornada de datos geográficos e históricos relacionados con la situación nilótica de Egipto, alcanza su cima en la última plaga, la de los primogénitos, anticipación del rito hebreo de la consagración de los primogénitos de Israel (13,11-16). En esta página no se trata ya simplemente de la naturaleza que sigue un plan establecido por Dios; según un módulo predilecto de la antigua poesía de Israel (cf el c. 15 del Éx, así como Jue 5 o Hab 3), el mismo Yhwh, revestido de su armadura cósmica, combate al lado de Israel y llega hasta el juicio más inexorable, el que golpea en la raíz misma de sus adversarios. Al *crescendo* de la negativa del pecador corresponde el *crescendo* del juicio de Dios.

La segunda unidad es la de la *pascua* (cc. 12-13), sobre la que volveremos más adelante en un terreno estrictamente teológico [/ *infra,* IV, 2], ya que esta celebración es la verdadera memoria histórico-salvífica de la liberación.

La *liberación* se describe de forma narrativa, de forma poética y de forma teológica en los capítulos 14-15. Podemos imaginarnos el texto de esta tercera unidad como estructurado en un díptico. En un panel tenemos la narración J (13,20-22; 14,5-7.10-14.21.24.27-31) y la P (casi todo lo que queda del c. 14, exceptuando el fragmento de E en 14,24-25). En el otro panel se despliega el himno del éxodo del capítulo 15.

El mar Rojo que se cita en estas páginas es en hebreo "el mar de las Cañas", es decir, la laguna al nordeste del delta. Es la última frontera de la esclavitud, más allá de la cual se extiende el territorio espacioso de la libertad. En este sepulcro de agua queda enterrado el cuerpo del viejo Israel y resurge el Israel nuevo y liberado; sobre esta base teológica se desarrolló luego la hermenéutica bautismal cristiana del éxodo. J describe el paso como una posibilidad ofrecida a Israel por un fuerte viento que, habiendo soplado durante toda la noche, secó el mar (14,21). Este viento seco provoca espejismos de agua. Israel pasa, los egipcios son devueltos exánimes sobre la playa cuando vuelven de nuevo las aguas de la laguna. Los intentos de calibrar topográficamente la fiabilidad histórica de esta versión son ahora imposibles debido a la radical deformación ambiental del área producida por el corte del canal de Suez. P, por su parte, abandona todo interés histórico y se entrega a una escenografía espectacular y "milagrosa". Moisés extiende la enseña de su poder taumatúrgico, y los hebreos pasan procesional y triunfalmente entre las dos murallas de agua que parecen asistir asombradas al prodigio, pero que están dispuestas a desencadenarse con su furia devastadora apenas entran por ellas las tropas del faraón. Dios combate al lado de su pueblo, venciendo todas las fuerzas del mal.

El segundo panel del díptico consiste en una celebración hímnica del acontecimiento: Yhwh es descrito como un general que combate al lado de Israel con todas las fuerzas que encierra la creación. El poema épico se abre con una gran exaltación pictórica de la liberación (vv. 1-12), que fechan los historiadores de forma distinta (siglos XII-VI a.C.). En el centro de este cuadro bélico domina la figura omnipotente del Señor, guerrero, liberador y supremo señor del universo. La segunda parte del himno (vv. 13-18) es una actualización que abarca todo el episodio del éxodo hasta la entrada en la tierra prometida. Más aún, el movimiento del pueblo liberado llega hasta Sión, la colina del templo de Jerusalén, mientras que una antífona sálmica (v. 18; cf Sal 10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 146,10) sirve de aclamación litúrgica final.

3. La crisis del desierto (cc. 16-18). El itinerario del / desierto está marcado por una serie de episodios que tienen la finalidad de subrayar, dentro de unos sucesos ligados de suyo al ambiente, la doble dimensión de este gran símbolo de la teología bíblica. Por un lado, el desierto es el lugar de la tentación, de la "murmuración", para usar el verbo típico de la incredulidad del éxodo; es el lugar de las fuerzas antisalvación que atentan contra la liberación (la sed, el hambre, los enemigos, la rebelión de Israel). Pero por otra parte, como subrayará también / Oseas, el desierto es el lugar de la intimidad y del amor de Dios, que se preocupa de su pueblo haciendo brotar el agua de la roca, brindándole una mesa entre los pedregales con el maná y las codornices, salvándole de los asaltos de los amalecitas.

Por este significado subyacente, todos los episodios del desierto fueron recogidos por la tradición bíblica posterior en clave tipológica o alegórica. Basta que pensemos en el maná, que, de suceso en definitiva justificable incluso históricamente por la resina de la *tamerix mannifera,* se convierte en Sab 16,20 en "comida de los ángeles", y en Jn 6 en emblema de la / eucaristía.

4. La primera alianza en el Sinaí (cc. 19-24). Es ésta una de las cimas (no sólo espaciales) del libro del Éx. Moisés vuelve al monte de su primera vocación no ya solitario, sino con el núcleo del futuro Israel nacido del crisol de hierro de la esclavitud egipcia. Como es sabido, el acontecimiento-Sinaí (cuya localización se fija tradicionalmente en el macizo montañoso a cuyos pies se levanta el monasterio bizantino de Santa Catalina, al sur de la península del Sinaí) se presenta en la Biblia según una categoría interpretativa, la de la *berît*-alianza, vocablo que se encuentra hasta 287 veces en el AT.

Quizá la filigrana para construir este esquema es una copia de los tratados de vasallaje orientales que servían para codificar las relaciones existentes entre un soberano y sus príncipes vasallos. Pero existe una primacía: la del Gran Rey, Yhwh, que ofrece a su pueblo un don comprometiéndole en una respuesta. El esqueleto de este esquema puede reconocerse también probablemente en este bloque narrativo. El prólogo debe buscarse en la gran premisa teofánica del capítulo 19, donde se evoca el don de la elección y de la liberación: "Vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (v. 6). El *corpus* de los derechos-deberes estaría situado en los capítulos 20-23, que recogen la "carta magna" del / decálogo, sobre el que luego volveremos (c. 20), y el llamado "código de la alianza" (20,22-23,33), una arquitectura legislativa monumental que canoniza a la sombra del Sinaí una serie de normas cúlticas, sociales y penales de Israel asentado ya en Palestina. El capítulo 24 describe el rito de la firma de la / alianza (II, 2).

Si la palabra de Dios es el corazón de todo este bloque narrativo, si en el Sinaí nace Israel oficialmente como pueblo y como nación consagrada a Dios, nos gustaría hacer una alusión al rito del capítulo 24: el "sacramento" de la alianza. El primer relato, quizá J, se contiene en los versículos 1-2 y 9-11, y supone un rito de "comunión": "comieron y bebieron", es decir, celebraron un sacrificio que comprendía un banquete sagrado con las carnes de las víctimas. De esta manera se exaltaba el tema de la intimidad con el misterio de Dios. La tradición E, por el contrario, conserva en los versículos 3-8 un rito de sangre, probablemente unido con el sacrificio del holocausto, en donde la víctima era consumida totalmente por el fuego y ofrecida a Dios. La mitad de la sangre se derrama sobre el altar, símbolo de Dios, y la otra mitad sobre el pueblo; la sangre es el signo de la vida; por consiguiente, entre Dios e Israel hay ahora una alianza de sangre.

Como se ve, la alianza es la exaltación de la comunión con Dios, una comunión total, que Oseas hará más intensa con su simbología nupcial (Os 2; cf Ez 16; Is 54; 62; Jer 2,3; etc.) y que Jeremías hará más "gratuita" con su tesis de la "nueva alianza", recogida también por Jesús en la última cena (Jer 31,31-34; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Heb 9,18-22).

5. LA SEGUNDA ALIANZA EN EL SINAÍ (CC. 32-34). En este célebre relato del "becerro de oro", donde se funden todas las tradiciones J-E-P, nos encontramos con una renovación de la alianza, pero también con una dura acusación contra el pecado capital de la idolatría, raíz de todo fracaso de la alianza y de la libertad de Israel. Al violar el primer mandamiento (20,3-6), Israel se deja llevar por la fascinación de los cultos circundantes de la fertilidad; el Dios de la historia se ve sustituido por un toro de oro, fuerte y fecundo como Baal, el dios de los cananeos. La narración es entonces una severa requisitoria contra el pecado de apostasía. En el trasfondo se atisba una polémica disimulada contra Aarón y la clase sacerdotal, incapaz de tutelar la pureza de la fe. El gesto de Israel no es de suyo un acto antiyahvista, sino una materialización de Yhwh, reducido a ídolo de la fertilidad y de la vida.

En el interior del relato hay dos estupendos diálogos entre Dios y Moisés (33,12-13), que presentan la figura del gran guía de Israel como intercesor y mediador. Gracias a él el Señor renueva la alianza mediante las tablas del perdón. En este sentido es excepcional la profesión de fe que hay en Éx 34,6-7: "El Señor, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado..., castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación". El decálogo de la nueva alianza, citado en 34,10-28 (J), es, sin embargo, muy distinto del decálogo ético del capítulo 20: se basa en las fiestas hebreas y es, por tanto, más cúltico; pero en su cima (vv. 12-17) figura siempre el mandamiento principal de la pureza de la fe.

Al final del relato permanece en la escena la figura de Moisés, cuyo rostro está bañado de luz por haber participado de algún modo en la gloria luminosa de Dios. Es el ejemplo de la fidelidad y de la comunión con Dios (cf 2Cor 3,7-18).

6. LAS DOS LEYES LITÚRGICAS (CC. 25-31; 35-40). El Sinaí está en el centro de la religión del éxodo y, en general, de la hebrea; por eso espontáneamente se trasladó aquí todo el aparato cultual de Israel, especialmente el del templo de Jerusalén. El Sinaí envuelve en su aureola de santidad y de revelación todas estas prescripciones, redactadas con la finura de un bordado. Formuladas por primera vez en los capítulos 25-31, se recogen y se ponen en acción en los capítulos 35-40. Las dos tablas se deben a la obra apasionada de la tradición sacerdotal y deberían confrontarse también con la *tórah* final de Ezequiel 40-48.

En el centro de esta gran ley ritual está el *arca,* el santuario móvil del desierto, anticipación del templo de Sión. Era una caja rectangular cubierta por el *kapporet* o "propiciatorio" (literalmente, "tapadera"), una lámina de oro puro que se consideraba el trono de Dios. El sacerdote rociaba con la sangre de los sacrificios esta cubierta, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Pablo llamará a Cristo crucificado el verdadero y definitivo "propiciatorio" por medio de la fe en su sangre (Rom 3,25; Heb 9,5). El arca estaba coronada por los querubines, la única representación plástica admitida en el judaísmo (las otras excepciones eran menores y secundarias o posteriores). Se trataba de seres antropo-zoomórficos, conocidos ya en la cultura oriental, en donde representaban a los genios tutelares del espacio sagrado y real. El arca es, por consiguiente, el lugar del encuentro entre Dios y el hombre; por eso mismo se la llama muchas veces la "tienda de la reunión" (39,32), o también simplemente "la morada" (25,9) de un Dios que es ahora nómada con su pueblo nómada y que se asentará en Sión cuando se asiente su pueblo, a pesar de seguir siendo el trascendente (1Re 8).

Esta selva de prescripciones, que se refieren también a todo lo que guarda relación con el arca —desde los sacerdotes hasta los utensilios más humildes—, atestigua el amor visceral del hebreo por la liturgia, en la que confluía toda la historia humana de Israel y todo el contenido de su fe. En la base de este gran texto litúrgico está el concepto de lo *sagrado* (en hebreo *qadôš*). Supone una esfera separada, para llegar a la cual el hombre tiene que someterse a reglas y a cautelas preventivas. Esta visión espacial de la sacralidad salvaguarda la trascendencia divina y exalta la actitud interior de la adoración. Pero si llega a exasperarse, corre el gran riesgo de ser religión desencarnada, privada de enganche con la realidad de la existencia cotidiana y "profana". Los profetas lucharán con energía y aspereza para establecer este equilibrio entre el culto y la vida, entre la fe y la existencia (Is 1; Am 5; Os 6,6; Jer 7).

IV. ÉXODO Y TEOLOGÍA. Como lo hemos subrayado (/ *supra* I), el éxodo no es únicamente un suceso ya pasado; para la Biblia es una realidad que cada uno de los creyentes, reactualizando la palabra antigua, puede recrear en su "hoy"; es una presencia que hace renacer el compromiso y la esperanza. Para comprender este valor permanente de la experiencia del éxodo, más allá de la estructura histórico-escatológica de la revelación bíblica, podemos referirnos también a un dato característico de las lenguas semíticas: la polaridad, esto es, el uso de parejas verbales que contienen los extremos, y por tanto la totalidad de una realidad determinada. Entre estas polaridades, una de las más conocidas es *salir-entrar,* utilizada precisamente para designar el éxodo. Pues bien, dentro de estos dos verbos se puede colocar toda la existencia humana, que es un "salir" del seno materno para "entrar" en el mundo, así como un "salir" del horizonte de este mundo para "entrar" en el seno de la madre tierra (el sepulcro), y, en la fe posterior de Israel, para "salir" en la resurrección. El elemento "salir" se convierte entonces en un símbolo de muchas experiencias distintas. Desde la experiencia social de las emigraciones con sus relativos cambios de mentalidad y de cultura hasta la experiencia personal de una vocación que obliga al hombre a "salir de su tierra, de su patria y de la casa de su padre" (cf Gén 12,1); o también hasta la experiencia existencial de la conversión, por la que uno sale de la esclavitud del pecado. Pero dentro de esta estructura general, el libro del Éx contiene otros muchos datos teológicos que se exponen de forma autónoma en este Diccionario. Aquí nos limitaremos a aludir solamente a algunos de ellos.

1. MOISÉS: LA TEOLOGÍA DEL NOMBRE DIVINO. Mientras que para la tradición J el nombre específico de Dios, Yhwh, es conocido de la humanidad entera (Gén 4,26), las narraciones E y P relacionan la revelación del nombre divino, que era impronunciable para los hebreos, sólo con la persona de Moisés y con el nacimiento de Israel como pueblo. En todo el mundo semita el nombre es la realidad misma de la cosa; el conocimiento del nombre supone, por tanto, una especie de poder sobre el ser cuya esencia y energía se ha llegado a conocer. En la magia, poseer el nombre de Dios significa dominar a Dios mismo y manipularlo en propio provecho. En el capítulo 3 (vv. 13s), dentro del marco del Sinaí y de la vocación de Moisés, la tradición E presenta a primera vista una propia y verdadera revelación del nombre divino. Sin embargo, hay que observar ante todo que / Dios no se revela aquí con un sustantivo, sino con un verbo *(hyh,* "ser, hacerse, seguir siendo"). Se configura de este modo el tetragrama sagrado e impronunciable para los hebreos: Yhwh, hipotéticamente vocalizado como *Yahweh,* y erróneamente como *Jehová.* En realidad, nuestro texto más que una verdadera definición y revelación del nombre divino contiene una negación de revelación. "Yo soy el que soy" es quizá la afirmación de la esencia incognoscible de Dios más que la definición de la eternidad de Dios ("Yo soy el que es siempre") o de su fidelidad ("Yo soy el que es siempre fiel"), o incluso de su *aseitas,* como pretendía la filosofía cristiana clásica.

Sin embargo, esta reticencia, justificable también sobre la base de todo lo que hemos dicho a propósito del concepto semita de "nombre", no hace de Yhwh-"yo soy" un vacío apelativo, ya que evoca el punto exacto en que Dios se revela: la historia del éxodo, en la que él, el trascendente y el innominable, se presenta como liberador y salvador.

Recordemos que, por su parte, P presenta la revelación del nombre divino en un refinado párrafo de Éx 6,2-8, pasaje marcado por una inclusión (comienzo del v. 2, final del v. 8) y en el centro (v. 6) por la autoproclamación "Yo soy Yhwh", que tiene casi el valor de un juramento solemne. El Señor se compromete con su nombre, es decir, con su personalidad misteriosa y omnipotente, a través de una respuesta de salvación destinada a Israel esclavo (2,23-25).

2. PASCUA Y LIBERTAD. El texto base es el capítulo 12, bien construido literariamente a pesar de la variedad de tonos diferentes adoptados y a pesar del añadido, en el capítulo 13, de la fiesta de los ácimos, de origen y de cualidad distinta. Se pasa de la narración histórica al texto litúrgico, de la catequesis a la exhortación; la liturgia tiene la finalidad de actualizar en el presente el don pasado de la libertad. En este sentido la pascua es llamada "memorial" (v. 14). Había nacido como rito naturalista de las estaciones; el Éx, sin embargo, la inserta en una nueva hermenéutica: la de la historia y la existencia. La estructura original, claramente pastoril, se conserva todavía en el texto del éxodo y refleja una praxis del antiguo Oriente: la trashumancia hacia nuevos pastos en el plenilunio de primavera, la preparación para el viaje (vestidos ceñidos y cayado), alimentos casuales (hierbas amargas y panes cocidos sobre losas de piedra), sacrificio para suplicar la fecundidad del rebaño (un cordero sin despedazar, para que igualmente volviera en los partos futuros del rebaño), sangre propiciatoria contra las asechanzas del viaje. Con la actual inserción de la pascua en el contexto del éxodo asistimos a una transformación de los símbolos que evocan las amarguras de la esclavitud y el itinerario hacia el nuevo horizonte de la libertad. No se trata ya del movimiento mecánico de la naturaleza y de las estaciones, sino del movimiento de unas personas libres bajo el guía por excelencia, que es Dios. Y sólo cuando el hombre es realmente libre puede elevar a Dios su verdadero culto; a esta luz se comprende el *kérygma* profético sobre los vínculos entre la liturgia y la vida, entre la fe y la justicia.

El pasado histórico de la liberación del éxodo no se evoca, sin embargo, como si se tratase de una conmemoración patriótica, ya que es también un acontecimiento escatológico e implica una plenitud divina que se actúa también en el presente; es una especie de signo sacramental que reproduce en el "hoy" de la nueva generación el gesto inicial de un Dios fiel. Pero la mirada se proyecta además hacia el futuro, en la esperanza de la nueva y definitiva / liberación que ofrecerá el Señor. Por eso la pascua vivida por el Jesús judío y por el cristianismo primitivo recibe un alma nueva: la de la / resurrección de Cristo, éxodo definitivo hacia la libertad plena y perfecta (Jn 19,31-37). Esta misma aplicación reinterpretativa de la fiesta agrícola de los ácimos la efectuará también Pablo en el fragmento de homilía pascual de 1Cor 5,7-8.

3. EL DESIERTO Y LA "PALABRA". El Éx es también el libro de la ley. Dentro del marco del desierto y del Sinaí, es decir, de la reducción del hombre a su esencialidad, Dios se revela. La terrible teofanía de Éx 19,16-25 y la verticalidad del monte celebran la superioridad y la trascendencia de Dios, pero su palabra exalta la comunión y la cercanía. Al don de la liberación ofrecida por Dios tiene que responder el compromiso de Israel, concretado en el "código de la alianza" y sobre todo en el decálo-

go, que es una especie de catecismo teológico y moral esencial que atañe a las dos relaciones fundamentales del ser humano: la vertical (los tres primeros mandamientos: la relación con Dios) y la horizontal (los otros mandamientos: la relación con el prójimo). El sostén y la base de toda la palabra revelada es, de todas formas, la primera palabra del decálogo, que está en el centro de toda la teología bíblica, en particular de la del deuteronomista. Como es sabido [/ Decálogo II, 6-7), el precepto principal se expresa en tres formulaciones complementarias, que justifican toda la revelación de la voluntad de Dios en Éx.

La primera formulación es estrictamente teológica: "No tendrás otro Dios fuera de mí". Es la negación de toda idolatría y la celebración de un monoteísmo no metafísico, sino "afectivo" y existencial. Sobre esta base se desarrolla la teología de la alianza; sobre este presupuesto adquieren una nueva dimensión las normativas jurídicas que se distribuyen dentro del libro. La segunda formulación es "pastoral" y prohíbe las representaciones plásticas o pictóricas de Dios, peligrosas en una cultura de matriz simbólica como es la oriental: el símbolo es la realidad misma en su eficacia y en su comunicación, y por consiguiente Dios podía ser manipulado mágicamente a través de su estatua. Es ésta la tentación más constante de Israel (Éx 32-34) y ésta es la advertencia continua del mensaje bíblico: el creyente tiene que tener como punto de referencia solamente la palabra de Dios y el prójimo, la imagen viva más semejante a Dios, puesto que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios" (Gén 1,27). La tercera formulación, finalmente, es más bien litúrgica, y quiere que se destine únicamente para Dios el acto de la postración en la adoración del culto. En este precepto se anticipa y se sintetiza todo el sistema cultual que se desarrollará más ampliamente en los capítulos 25-31 y 35-40.

4. El hilo conductor del éxodo. El éxodo es también un canto coral de libertad y de justicia contra todas las formas de opresión. Por eso mismo, empleando una famosa imagen de E. Bloch (1885-1977), presente en su obra *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'esodo e del regno* (Feltrinelli, Milán 1970), podemos hablar de un "hilo conductor" que parte del éxodo y que se va extendiendo a lo largo de todo el mensaje bíblico. En efecto, Bloch está convencido de que Éx y toda la Biblia esconden una enorme fuerza utópico-revolucionaria que tiene que liberarse a través de un proceso de "desteocratización". Más allá de los métodos de lectura adoptados por el filósofo marxista heterodoxo y de su simplificación de los datos bíblicos, es verdad que el Dios del Éx es también un Dios del futuro, un Dios de los pobres y de los oprimidos, profundamente solidario con los hombres y con todos los anhelos del hombre por su liberación.

En esta línea es como el Éx se ha convertido también en uno de los textos predilectos de la "teología de la liberación", de la "teología de la esperanza", de la "teología de la revolución" y de la "teología política". J. Moltmann ha hecho popular la definición de la Iglesia como "comunidad en éxodo" en su *Teología de la esperanza* (Sígueme, Salamanca 1981[8]): "La cristiandad debe osar el éxodo y considerar sus papeles sociales como una nueva cautividad babilónica" (p. 418). Para H. Cox el éxodo es el punto focal de la teología de la desacralización: realiza y al mismo tiempo simboliza la liberación del hombre de un orden sacral-político a través de un "acto de insurrección" por una "transformación humana y social" en donde sea más auténtica la humanidad y, por tanto, la religiosidad. Pero es en J. Cardonnel donde la teología del éxodo ha alcanzado su nivel más alto de elaboración y los acentos más apasionados. Ser creados por Dios equivale a ser libres, y por tanto el éxodo es la expresión de la creación *(Dio è morto in Cristo Gesù,* Gribaudi, Turín 1970). El Dios bíblico es distinto de los dioses y del dios de la metafísica precisamente por su opción por los pobres y los oprimidos.

Naturalmente, el hilo conductor del éxodo ha sido recogido por la canción "espiritual" negro-americana, en ciertas formas de sionismo, en el "Black Moses" —el Moisés negro de los Estados Unidos durante el esclavismo—, en el mismo *Moisés y Aarón* musical de A. Schönberg (1930-1932) y en el *Moisés* cinematográfico de J.-M. Straub, en la larga tradición artística cristiana del éxodo. No se puede ignorar, aun cuando la dirección ideológica es muy distinta, el Moisés de S. Freud, reelaborado en los tres ensayos que componen *Moisés y la religión monoteísta* (en *Obras completas* IX, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1975). Así pues, el éxodo es un patrimonio de la historia de la humanidad, de sus anhelos y de sus esperanzas.

V. ÉXODO Y BIBLIA. Pero la presencia del acontecimiento "éxodo" y de su tipología comienza con la misma Biblia. Cuando el oficiante judío abre la *tôrah* para la lectura semanal, exclama: "Ésta es la ley que Moisés presentó a los hijos de Israel. La ley que nos impuso Moisés es la herencia en la asamblea de Jacob. Vosotros, los que os mostráis ahora unidos a vuestro Dios, todavía estáis con vida". Estas palabras valen no sólo para el judaísmo, sino también para la misma Biblia, que se vuelve hacia el éxodo y hacia el Sinaí como a una fuente.

1. La relectura veterotestamentaria. La colección de datos bíblicos que tienen como punto de referencia acontecimientos o datos del éxodo es muy amplia y compleja. Por hacer solamente una alusión, pensemos en la relectura de Oseas, que se refiere al desierto y a la alianza dentro de la nueva perspectiva nupcial (Os 2,16-17); pensemos en Jeremías y en sus propuestas reinterpretativas (Jer 2,2.6; 7,22.25; 11,4; 23,7-8), que abarcan todas las categorías fundamentales del éxodo, especialmente la de la "nueva alianza" (31,7.31-34); pensemos en Ezequiel y en sus alegorías de los capítulos 16, 20 y 23, que son auténticas meditaciones sobre la historia de Israel a la luz del éxodo; pensemos en los salmos históricos, que giran en torno al éxodo o se refieren a él (Sal 78,12-54; 95,7-11; 105,22-45; 106; 135,8-12; 136,10-21; cf 68,8; 77,21; 81,11.17; 114); pensemos en Judit y en Ester, que aplican libremente a su narración el módulo del éxodo; pensemos en el espléndido *midraš* sobre el éxodo, que ocupa la última parte (cc. 10-19) del libro de la Sabiduría, en donde el éxodo es leído ahora en clave "espiritual" y escatológica. Mención aparte merece el Segundo Isaías, que a la luz del éxodo "de Egipto" lee el "segundo éxodo" de la esclavitud de Babilonia. También resulta ejemplar la perícopa de Is 43,14-21 (cf también Is 40,1ss; 51,10 y el c. 35, que es igualmente del Déutero-Isaías). El chirrido de los cerrojos que se abren para permitir la salida de los que estaban presos en los calabozos se mezcla con los gritos de júbilo de los redimidos y con los lamentos de los verdugos asustados, esclavizados a su vez por Persia. En el fondo se percibe el cuadro de la pasada liberación de Egipto, evocada en la carrera a través de las aguas del

mar Rojo y por medio del montón de cadáveres de los egipcios. Pero a partir de la presente liberación del destierro de Babilonia, Israel emprende una nueva marcha hacia el futuro, hacia una Jerusalén perfecta. El pueblo se pone en camino, "celebrando la gloria del Señor" (v. 21), a través de aquel desierto que una vez más el Señor transforma en lugar de intimidad y de amor (vv. 19-20; cf 41, 18-19).

2. LA RELECTURA NEOTESTAMENTARIA. Según Lucas (9,31), Jesús, Moisés y Elías, en la transfiguración, estuvieron hablando del "éxodo que él habría de llevar a cabo en Jerusalén". En la perspectiva neotestamentaria Cristo cumpliría el tercero y definitivo éxodo, después del de Egipto y el de Babilonia, hacia la *libertad plena del "reino"; él, como* guía y pastor (He 5,31), conduce al nuevo pueblo hacia la Jerusalén celestial. El libro del Apocalipsis, que es el canto de la esperanza cristiana, se convierte así en la crónica teológica del itinerario que va recorriendo este éxodo perfecto y cósmico (Ap 3,12; 14,8; 15,3-4; 16,19; 17,5; 18,2ss; 21,2ss) a través del desierto de las crisis internas de las Iglesias, de las persecuciones externas y de las opresiones de los nuevos faraones (la bestia y la prostituta). El éxodo está alusivamente presente en casi toda la literatura neotestamentaria y su simbología ilumina la experiencia de Cristo y de la comunidad cristiana. Las citas directas e indirectas del libro están diseminadas por todas partes con las técnicas del enlace "típico" entre la antigua y la nueva alianza. Como ha demostrado en varias ocasiones S. Lyonnet, la teología neotestamentaria de la redención utiliza las categorías y el léxico del éxodo. En su discurso histórico-salvífico, Esteban considera el éxodo como un elemento fundamental de la historia de la salvación (He 7,9ss), mientras que Pablo en Antioquía de Pisidia lo presenta como prefiguración de la redención realizada por Cristo (He 13,16-41). El mismo Pablo, además de la homilía sobre los ácimos de 1Cor 5, que ya hemos citado, (*/ supra,* IV, 2), nos ofrece un delicioso *midraš* cristiano sobre la roca del desierto (1Cor 10,1-5), con una conexión entre fe-desierto-eucaristía-bautismo.

En Jesús niño ve Mateo repetirse el episodio del éxodo (Mt 2,15 y Os 11,1), y la construcción de su evangelio como "pentateuco" de discursos [/ Mateo II-III] es inaugurada por Cristo, que, como un nuevo Moisés, en el "monte" (5,1) lanza a la humanidad su nueva *tôrah,* plenitud de la mosaica (las "antítesis" del sermón de la montaña). El mismo evangelista, *al trazar el cuadro de las tentaciones* de Jesús, se dejó guiar por el tema del éxodo relativo a la tentación de Israel en el desierto: "Las tentaciones frente a las cuales resulta Jesús victorioso renuevan las que habían visto la caída de Israel en tiempos del viaje por el desierto y de la entrada en la tierra prometida" (J. Dupont). La estructura de la última cena está profundamente anclada en las páginas pascuales del Éx. La grandiosa homilía contenida en la carta a los Hebreos se levanta sobre una continua y sofisticada meditación exódica: a los paralelismos Moisés-Jesús e Israel-Iglesia (Heb 3,1-4,13) se suman otras dos confrontaciones fundamentales para la teología de este escrito: una entre el sacerdocio mosaico y el sacerdocio crístico (c. 7), y otra entre la sangre de la antigua alianza y la sangre de la nueva alianza (cc. 9-10). La catequesis bautismal de 1Pe interpreta la existencia cristiana a la luz del rito pascual, identificando en la asamblea de los bautizados a la auténtica comunidad nacida en el Sinaí: "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa" (1Pe 2,9; cf Éx 19,6).

Pero es sobre todo con Juan, según lo han demostrado todos los exegetas contemporáneos y lo había intuido ya la exégesis patrística, como el Éx se convierte en entramado simbólico-teológico de muchas partes del evangelio y de la figura de Jesús. Este paralelo aparece ya en el prólogo: "La ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la fidelidad vinieron por Cristo Jesús" (Jn 1,17). Pensemos luego en la aplicación del "Yo soy" de Éx 3 a la persona de Jesús (4,26; 6,20; 8,24.28.58; 18,5): "La cristología o la fe en Jesús deviene una exégesis del nombre de Dios y de su significado" (J. Ratzinger). Pensemos también en la interpretación que hace Juan de los milagros de Jesús llamándolos —como las plagas de Egipto— "signos"; pensemos en la simbología del cordero, a la que se alude en Jn 1,29, y con toda claridad en la crucifixión de Cristo (19,36); en la simbología del maná en 6,22-59; en la del agua del éxodo en 3,5; 4,14; 7,37; en la de la serpiente de bronce (Núm 21,4-9; Jn 3,14-15), que pertenece a la tipología del éxodo. Pensemos en la conexión simbólica arca-templo-pascua en Jn 2,19-22 y en las tres pascuas joaneas (pascua del nuevo templo en el c. 2, pascua del plan de vida en el c. 6, pascua de la *hora* en los cc. 13-20). El libro del Éxodo es realmente, como ha escrito Grelot, la gran estructura teológica, simbólica, literaria, sobre la que el cristianismo ha confrontado y comprendido su experiencia.

BIBL.: AA.VV., *I dieci comandamenti,* Cittadella, Asís 1978; AUZOU G., *De la servidumbre al servicio,* Madrid 1972[3]; BEER G., *Exodus,* Tubinga 1939; BEYERLIN W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen,* Mohr, Tubinga 1961; BOSCHI B.G., *Esodo,* Ed. Paoline, Roma 1986[1]; BUBER M., *Mosè,* Marietti, Casale Monferrato 1983; BUIS P., *La notion d'alliance dans l'AT,* Cerf, París 1976; CAZELLES H., *En busca de Moisés,* Verbo Divino, Estella 1981; CHILDS B.S., *The Book of Exodus,* Westminster Press, Filadelfia 1974; CONGAR Y., *El misterio del templo,* Estela, Madrid 1967; VAUX R. de, *Historia antigua de Israel,* Madrid 1975; ID, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1985[3]; EISSFELDT O., *Die Komposition der Sinai-Erzählung, Exodus 19-34,* Akademie-Verlag, Berlín 1966; FLEG E., *Mosè secondo i saggi,* Dehoniane, Nápoles 1981; FOHRER G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15,* Töpelmann, Berlín 1964; Füglister N., *Il valore salvifico della Pasqua,* Paideia, Brescia 1976; GALBIATI, E., *La struttura letteraria dell'Esodo,* Ed. Paoline, Roma 1956; ID, *Saggi di esegesi* (sobre el Éxodo), en T. BALLARINI (ed.), *Introduzione alla Bibbia,* Marietti, Turín 1969, 265-319; HERRMANN S., *Il soggiorno di Israele in Egitto,* Paideia, Brescia 1971; HYATT J.P., *Exodus,* Oliphants, Londres 1971; L'HOUR J.P., *La morale de l'alliance,* Gabalda, París 1966; MCCARTHY D.J.-MENDENHALL G.E.-SMEND R., *Per una teologia del patto nell'AT,* Marietti, Turín 1972; MOLLAT D., *Apocalisse e Essodo, en Atti della XVII Settimana Biblica Italiana,* Paideia, Brescia 1964, 345-361; NERI U., *Il canto del mare,* Città Nuova, Roma 1976; NOTH M., *Esodo,* Paideia, Brescia 1977; ID, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; PESCH O.H., *I dieci comandamenti,* Queriniana, Brescia 1978; PLASTARAS J., *Il Dio dell'Esodo,* Marietti, Turín 1977; RAVASI G., *Esodo,* Queriniana, Brescia 1987[2]; SAOUT Y., *Il messaggio dell'Esodo,* Borla, Roma 1980; SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Decalogo e comandamenti di Dio,* Paideia, Brescia 1977; SEGRE A., *Mosè, Esperienze,* Fossano 1975; TESTA E., *Dall'Egitto a Canaan,* Studio teologico "Porziuncola", Asís 1975; WIENER C., *El libro del Éxodo,* Verbo Divino, Estella 1968.

G. Ravasi

EZEQUIEL

SUMARIO: I. *La personalidad del profeta y su tiempo.* II. *Su misión.* III. *Su temperamento.* IV. *El estilo.* V. *Temas del libro:* 1. Visiones inaugurales; 2. El carro divino; 3. El rollo escrito por ambas partes; 4. El signo "tau"; 5. Perspectivas para el futuro; 6. Gog y Magog; 7. Nuevo templo, nuevas leyes, nueva tierra.

I. LA PERSONALIDAD DEL PROFETA Y SU TIEMPO. Ezequiel (el hebreo *Yehezq'el* puede interpretarse "Dios es fuerte" o "Dios fortificado"; la forma griega *Hizqi'el* significa "Dios es mi fuerza") es el tercero de los cuatro grandes profetas escritores del AT. Era hijo de Buzi, perteneciente a la familia sacerdotal jerosolimitana de Sadoc, lo cual explica el odio que demuestra contra los sacerdotes de los cultos paganos y paganizantes y, por otra parte, el profundo conocimiento que tiene del templo y de los ritos que en él se practicaban. Con los dirigentes de la ciudad fue llevado al destierro a Babilonia el año 598, después del asedio de Jerusalén por parte de Nabucodonosor y la rendición de la ciudad. Cinco años más tarde, es decir, el 593, comenzó la actividad profética, que ejerció durante veinticinco años; su último oráculo está fechado a comienzos del 571 (40,1); si se acepta la autenticidad del oráculo contra Egipto (29,17), la actividad profética duró veintisiete años. Es probable que, antes de su deportación, hubiera oficiado personalmente en el templo; pero no lo sabemos con seguridad, ya que ignoramos cuántos años tenía en el momento de su deportación; el historiador judío Flavio Josefo escribe que el profeta era un "muchacho" *cuando fue llevado al destierro*, pero el término griego "muchacho" tiene un sentido bastante amplio.

Lo cierto es que, cinco años después del comienzo de su deportación, cuando él fecha el comienzo de su misión con la llamada divina, se presenta como un hombre maduro: "El día cinco del mes —era ya el año quinto de la deportación del rey Joaquín— fue dirigida la palabra del Señor a Ezequiel, hijo de Buzi, sacerdote, en la tierra de los caldeos, junto al río Quebar..." (1,2s). Aparentemente, el texto es claro, pero en realidad no es lo suficiente para poder deducir de él la edad. No cabe duda de que desde su juventud recibió aquella impronta sacerdotal que se traslucirá luego elocuentemente en toda su persona; en efecto, estuvo impregnado del espíritu del Dt y de la "ley de santidad" [/ Levítico II, 5]. Al comienzo del destierro vivió en una localidad desconocida, cerca del río Quebar, en las cercanías de Babilonia; junto a este río —a donde quizá se había dirigido para orar— fue donde tuvo lugar la vocación y la primera visión.

En el estado actual del texto bíblico, el profeta ejerció su ministerio exclusivamente entre los desterrados; pero hay algunos oráculos (especialmente los cc. 8-11) que suponen, al menos aparentemente, un ministerio inicial en Jerusalén, donde parece encontrarse corporalmente (11,13). Ezequiel habría comenzado entonces su ministerio en Jerusalén, y luego se habría quedado allí hasta casi el final del asedio y la destrucción de la ciudad, en que logró escapar y unirse a los desterrados de Babilonia, en donde recibió el anuncio de la caída de la ciudad cuando trajo la noticia uno de los fugitivos: "La ciudad ha sido conquistada" (33,21). Por el contrario, según otros autores, el profeta se habría quedado en Jerusalén hasta su caída definitiva en el año 587.

Así pues, habría ejercido un ministerio jerosolimitano y otro babilonio; la confusión entre estos dos tiempos se habría debido a un hecho redaccional. La primera visión, según los defensores de los dos tiempos de la profecía de Ezequiel, fue la del "libro enrollado" (2,1-3,9), con la que comenzaba la misión; delante de ella se colocó posteriormente la visión del "carro divino" (1,4-28), que señala el comienzo de la misión babilonia, cambiando por completo la perspectiva del libro y su ministerio. Después de la vocación profética en los alrededores de Babilonia el profeta habría vuelto a su ciudad; durante el primer período del asedio habría muerto su esposa, a la que él llama delicadamente "delicia de sus ojos" (24,16-18).

La hipótesis de los dos tiempos del ministerio de Ezequiel soluciona algunas dificultades, pero plantea otras nuevas; por ahora sigue siendo una hipótesis contra la que no hay argumentos decisivos, como tampoco los hay contra la teoría tradicional, que ve en Ezequiel al profeta de los desterrados, cuyo ministerio se desarrolló únicamente en el país del destierro: hipótesis, ciertamente, que sigue siendo la más probable.

II. SU MISIÓN. En la primera fase de su actividad el profeta recoge la historia de la nación bajo formas diversas, pero siempre con la misma conclusión sobre las graves infidelidades del pueblo, sobre la corrupción del clero y, finalmente, sobre el carácter inevitable de la destrucción total; son singulares los actos proféticos, oráculos mímicos con o sin comentario (p.ej., en los cc. 4; 5; 12; 21, 24-25). En relación sobre todo con estos actos proféticos, se propuso la hipótesis de un estado patológico del profeta; pero hoy esta hipótesis ha quedado reducida a unos límites mucho más modestos.

En diciembre-enero del 589-588 —*en el lugar del destierro, según la* hipótesis tradicional— recibió la noticia del comienzo del asedio de Jerusalén (24,1-2). Poco después se le murió la esposa, y él se quedó mudo hasta la llegada del fugitivo que trajo la noticia (en diciembre-enero del 586-585), cinco meses después de la catástrofe del 587, de la destrucción de la ciudad (24,27; 33,22). Para sus compañeros de destierro la noticia marcó el final de las esperanzas y también de la fe en el Dios de los padres; unos se pasaban al paganismo y otros acusaban a Yhwh de injusticia, diciendo que castigaba en los hijos los pecados de los padres.

Estos hechos pusieron al profeta en una nueva situación; como algunos de sus grandes predecesores, también él, después de haber predicho la ruina de la nación, anuncia ahora su seguro renacimiento. Son célebres en este período y sobre este tema, por ejemplo, la parábola de las ovejas y de los malos pastores (c. 34), la visión del campo de huesos humanos que se reagrupan adquiriendo vida y que representan la reunión de Judá y de Israel (los dos relatos anteriormente divididos, c. 37), el fragmento de historia del nuevo pueblo (cc. 38-39), la reorganización cultual (cc. 40-48). No sólo esto, sino que el profeta anuncia que desde ahora Dios no volverá ya a castigar en los hijos los pecados de los padres ni en los padres las culpas de los hijos (c. 18), y que incluso no tendrá en cuenta el pasado culpable o justo de cada fiel, sino que juzgará basándose en el comportamiento actual respecto a la voluntad divina. Así pues, todos tienen la posibilidad de resurrección y de salvación.

Dice la leyenda que el profeta fue víctima de su celo. Lo habría ordenado matar el jefe de su pueblo, al que reprochaba el culto idolátrico; habría sido traspasado por una espada o arrastrado por los pies junto al canal *Quebar*.

III. SU TEMPERAMENTO. El temperamento de Ezequiel resulta menos simpático que el de su contemporáneo Jeremías. Se diría que tiene todas las cualidades del moralista rígido, del censor impasible. Pero, en realidad, lo es menos de lo que parece a primera vista. Efectivamente, no falta en su libro el esbozo de una oración por su pueblo (9,8); también se lee en él la expresión evangélica: "Por mi vida, dice el Señor Dios, que no me complazco en la muerte del malvado, sino en que se

convierta de su conducta y viva" (33,11). En él la razón se imponía ampliamente sobre el corazón; el razonamiento y la lógica sobre la intuición. Mientras que en los profetas anteriores las grandes afirmaciones de la conciencia y de la fe tienen forma de impulsos poéticos, en Ezequiel dan la impresión de ser artículos legales. Pertenece auténticamente al gran profetismo por la intransigencia moral, por el cuidado celoso con que defiende la justicia de Dios, por la idea que tiene del poder universal de Dios presente en todas partes e independientemente del tiempo y del país, y por su altísima concepción de la majestad divina. Como profeta, multiplicó más que todos sus predecesores los gestos simbólicos (4,1-5,4; 12,1-7; 21,23-24; 37,15-16; etc.), y sus mismas pruebas personales (como había sucedido con Oseas, Isaías y Jeremías) fueron asumidas con un carácter simbólico (24,24); pero por encima y más allá de los demás profetas, fue sobre todo un visionario.

Las visiones propiamente dichas son cuatro, pero amplias, de importancia fundamental; caracterizan toda su obra, y su complejidad contrasta con la sencillez de las visiones de sus predecesores. Las cuatro visiones son una apertura a un mundo fantástico (cc. 1-3; 8-11; 37; 40-48): los cuatro animales, el carro divino, la mezcolanza de idolatría, magia y religión del culto en el templo, la inmensa llanura llena de huesos, el templo futuro trazado casi con mano de arquitecto, con una geografía utópica, rodeado por las doce tribus y dotado de un manantial con aguas milagrosamente fecundas y que lo sanan todo.

Gran parte de sus intereses, de su personalidad y de su mensaje dependen del hecho de que Ezequiel pertenecía auténticamente al sacerdocio. De esta cualidad suya se derivan su manera de impartir los preceptos morales y religiosos y la naturalidad con que se sirve de la casuística, así como el hecho de que su mayor preocupación sean el templo y el culto; también se deduce de ahí la mayor importancia que parece dar a los deberes cultuales respecto a los morales. La influencia de Ezequiel fue decisiva en los deportados y determinante para los que regresaron del destierro: a los primeros les dio coraje y esperanza: a los segundos les hizo comprender con extraordinaria clarividencia que lo único posible no era la constitución de un nuevo Estado, sino de una especie de iglesia.

IV. EL ESTILO. El estilo de Ezequiel carece de la solemnidad y de la rigurosa pureza clásica de Isaías, no tiene el color conmovedor de Jeremías ni la espontaneidad de Amós y de Oseas. El estilo de Ezequiel es gris, diluido, frío, monótono; en parte esto puede deberse al estado en que nos ha llegado el texto hebreo, pero fundamentalmente es el resultado de su carácter y de su formación. Cultiva la precisión minuciosa; pero su descripción, más allá de las apariencias, resulta ficticia; algunas de sus acciones simbólicas se han juzgado irrealizables, y difícilmente podían impresionar a los oyentes. Pero su búsqueda de la descripción meticulosa tiene la ventaja de habernos transmitido la descripción más extraordinaria y arqueológicamente más importante de la ciudad de Tiro (c. 26). Ezequiel no era ciertamente hombre de letras ni hay motivos para pensar que haya querido hacer una obra literaria. La rareza de sus acciones y el carácter irrealizable de algunos textos se explican por su carácter realmente singular; la índole de su imaginación fantástica deja quizá vislumbrar la modificación del gusto literario de la época. Sin embargo, Ezequiel fue en su género un verdadero artista. Algunas de sus páginas tienen un brío, un ardor y un vigor inolvidables. Después de leer, por ejemplo, los capítulos 8-11, se comprenden las palabras escritas a propósito de sus discursos: "Tú eres para ellos como una canción de amor, graciosamente cantada con acompañamiento de instrumentos de cuerda. Escuchan tus palabras y no las ponen en práctica" (33,32).

V. TEMAS DEL LIBRO. 1. VISIONES INAUGURALES. En los capítulos 1-3 el profeta refiere las visiones inaugurales con el comienzo de su misión profética: los capítulos 4-24 contienen exclusivamente reproches y amenazas, bien contra los hebreos que se habían quedado en Palestina (después del 597), bien contra aquellos deportados cuya conducta no correspondía a su fe; en los capítulos 25-32 se leen los oráculos contra las naciones; los capítulos 33-39 se encuadran en el período del asedio de Jerusalén y en el inmediatamente posterior; el profeta consuela a su pueblo, promete la llegada de un verdadero pastor (c. 34), predice la destrucción de Edón, que se había alegrado del desastre de Jerusalén (c. 35); reivindica para el pueblo judío el territorio de Israel (c. 36), anuncia la resurrección de la nación (c. 37) y entona el famoso poema de Gog y Magog (cc. 38-39); en los capítulos 40-48 se describe el estatuto político y religioso de la nueva comunidad, presentando el nuevo templo y las nuevas leyes. Esta división regular era probablemente la que señalaba Flavio Josefo cuando hablaba de dos libros de Ezequiel; es decir, pensaba en las dos partes: una destructiva (cc. 1-24) y la otra constructiva (cc. 25-48). Pero esta visión unitaria ha sufrido vicisitudes y alteraciones notables. En conclusión, no cabe duda de que el libro es el resultado de un largo proceso y de que han sido varios los recopiladores o redactores que han puesto su mano en él. Actualmente se han abandonado las dos posiciones radicales de un juicio totalmente negativo y de un juicio tradicionalmente unitario.

El pensamiento de Ezequiel abre un camino nuevo, rompiendo muchos de los vínculos con el pasado. La audacia de su pensamiento tiene un interés particular por la variedad de corrientes que confluyen en él. Sus visiones apocalípticas son un preludio de las grandiosas de Daniel y de las neotestamentarias de san Juan. He aquí los principales temas de este libro singular y seductor, una vez que el lector ha superado su desconfianza y las dificultades iniciales.

2. EL CARRO DIVINO. La primera visión de Ezequiel presenta cuatro animales y el carro (hebreo, *merkabah)* divino (cc. 1-3, a los cuales se les puede añadir la narración análoga de los cc. 9-10). La visión subraya el hecho de que Yhwh no está ligado al templo de Jerusalén ni a un país concreto, sino que se dirige a los deportados para hacer de ellos un pueblo nuevo y conducirlo luego a la patria. Es una visión que tendrá justamente un enorme eco. Se trata de los cuatro querubines que tienen la extraordinaria tarea de trasladar la gloria divina desde el templo hasta los deportados y, más tarde, desde los deportados de nuevo a la patria. La escena se describe en un tono majestuoso y sobre ella se basa la teología hebrea del carro. Partiendo del aspecto de estos querubines, que describe con las formas "de hombre", "de león", "de toro" y "de águila", y teniendo presente el texto del cuarto evangelio: "Y aquel que es la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y nosotros vimos su gloria" (Jn 1,14), así como el hecho de que quienes llevan la Palabra son los evangelistas, san Ireneo tuvo la intuición de ver a los

evangelistas en estos cuatro animales de Ezequiel: en el toro a Lucas, en el hombre a Mateo, en el león a Juan y en el águila a Marcos. Pero mayor éxito tuvo unos siglos más tarde la opinión de san Jerónimo, quien basándose en el comienzo de cada evangelio asignó el águila a Juan, el hombre a Mateo, el león a Marcos y el toro a Lucas. También el Apocalipsis de Juan da a los cuatro "vivientes" los rasgos de estos cuatro animales (c. 4).

3. EL ROLLO ESCRITO POR AMBAS PARTES. En la segunda visión (2,8-3,3) Dios muestra al profeta un rollo escrito por ambas partes. Encima estaban escritas "lamentaciones, gemidos y ayes". Y le ordenó: "Abre la boca, come este libro y vete a hablar a la casa de Israel"... "Yo lo comí, y fue en mi boca dulce como la miel" (3,3). Sólo más tarde se hizo amargo como la hiel, cuando tuvo que dirigirse a cumplir su misión entre los deportados de Tel-Aviv ("colina de primavera" o "colina de las espigas"). A este texto se refirieron algunos sionistas cuando, en 1909 y luego definitivamente en 1917, dieron el nombre de Tel-Aviv a un barrio de la ciudad de Jafa, que se convertiría en la primera capital del Estado de Israel. Pero el texto es sobre todo simbólico para la misión profética: dulce y amarga.

4. EL SIGNO "TAU". En el capítulo 9 el profeta describe la destrucción de la ciudad de Jerusalén en términos mitológicos llenos de significado: "Después gritó a mis oídos con voz recia, y dijo: 'Acercaos los que habéis de castigar la ciudad, cada uno con sus instrumentos de exterminio en la mano'. Y por la calle de la puerta de arriba llegaron seis hombres..." (9,1-2). Como el autor de Lam, Ezequiel atribuye directamente a Dios la destrucción de Jerusalén (aunque conoce también la intervención del ejército babilonio), asentando así un principio que tendrá amplio desarrollo en la Biblia y en los escritos judíos posteriores: los enemigos no son más que el instrumento del que Dios se sirve para castigar; ellos a su vez serán castigados o destruidos mientras que Israel recobrará de nuevo su vida y su esplendor. Interesa observar cómo el profeta ve en su visión a un séptimo hombre: "En medio de ellos había un personaje, vestido de lino, con la cartera de escriba a la cintura"; a él se le confía la tarea de preceder a los otros seis, señalando con una *tau* en la frente a los hombres que suspiran y lloran "por todas las nefandas acciones que se cometen dentro de la ciudad". Los marcados con la *tau* (es decir, con una T) se verán libres de la destrucción y de la muerte. Esta visión puede relacionarse con el Sal 87, donde se habla del libro de los pueblos, en el que están anotados los nacidos en Jerusalén, o bien con el libro que recoge los nombres de los que temen a Dios y veneran su nombre santo (Mal 3,16). Pero la relación más inmediata es con el signo marcado con sangre en las jambas y en el dintel de las puertas de los hebreos en Egipto (Éx 12,7.13). También este signo alcanzó luego mucho éxito en la literatura judía y cristiana (cf Ap 7,2-3 y 22,4).

5. PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO. Los dos capítulos 36-37 representan la cima de la parte consolatoria de Ez; más aún, se trata de la perspectiva más amplia, profunda y serena que un profeta haya presentado nunca a su pueblo. Por eso, tanto en los períodos de mayor tristeza como en los períodos en que se sentía más cerca de la tierra de los padres, el pueblo judío de todos los tiempos ha meditado en su corazón estas promesas y ha creído fuertemente en su realización: "Y vosotros, montes de

Israel, echad vuestros ramos, producid vuestros frutos para mi pueblo, Israel, porque está ya para volver... Volveréis a ser labrados y sembrados... Las ciudades serán repobladas y las ruinas reconstruidas" (36,8-10); "Os tomaré de entre las gentes donde estáis, os recogeré de todos los países y os conduciré a vuestra tierra... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo... Habitaréis entonces en la tierra que di a vuestros padres, seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (36,24-28). Es importante observar las motivaciones aducidas por el profeta, en nombre de Dios: no es en consideración a Israel por lo que ocurrirá todo esto; Dios obrará así por amor a su propio nombre, que no desea ver deshonrado entre las naciones, y para darse a conocer en medio de ellas (36,22-23). Este mensaje se especifica y se desarrolla en la grandiosa visión de los huesos secos, sobre los que el profeta en nombre de Dios pronuncia las palabras: "¡Huesos resecos, escuchad la palabra del Señor! Esto dice el Señor Dios a estos huesos: 'Yo haré que entre de nuevo el espíritu en vosotros y reviviréis... Yo abriré vuestras tumbas, os haré salir de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel'" (37,4-14).

6. GOG Y MAGOG. Los rasgos y las imágenes claramente apocalípticas de los capítulos 38-39 forman la mejor conclusión del sublime capítulo 37. Estas visiones revelan a los desterrados un porvenir de luchas y dolores; pero los introducen también en los misterios del futuro, de la victoria final del bien sobre el mal, de la justicia sobre la injusticia. Gog se encuentra en el país de Magog y es soberano de Mesec y Tubal; prepara un grande y aguerrido ejército para atacar a Israel, que vive tranquilo y sereno en una tierra indefensa, con ciudades sin murallas y sin puertas. Pero cuando Gog llega a Israel desde Magog, estalla la ira del Señor y llega la matanza: se necesitarán varios meses para sepultar los cadáveres de los asaltantes. Durante siete años los israelitas harán fuego con las armas de los caídos, mientras que Gog será sepultado al sur del mar Muerto, en el valle de Abarín. Después de esta matanza de los enemigos procedentes del norte, habrá un festín para las aves del cielo: "Di a las aves de todas clases y a todas las bestias salvajes: Reuníos de todas partes en torno al sacrificio inmenso..." (39,17-20). El género literario / apocalíptico que inauguran estos dos capítulos tuvo un enorme éxito en la literatura hebrea posterior (p.ej., Is 24-27; Dan 7-12; Zac 9-14), en los escritos judíos posteriores —los llamados "apócrifos"— y también en el NT, como, por ejemplo, en el / Apocalipsis de Juan.

Gog, rey de Magog, es un personaje desconocido, siendo inútil cualquier intento de identificarlo; el profeta le da los rasgos de más de una persona; es sustancialmente la personificación del mal, pero siempre bajo el control de Dios. Magog es el nombre de una región que no se sabe dónde está; se lee también en Jer 10,2. Puesto que Mesec y Tubal se han localizado a orillas del mar Negro, se cree que hay que localizar a Magog al norte de Palestina. También en los apocalipsis posteriores el enemigo viene siempre del norte, por ejemplo en la *Regla de la guerra* de los esenios. La literatura apocalíptica más tardía hizo de Magog una persona: de ahí la representación de Gog y Magog como dos soberanos coaligados contra los justos y los buenos.

7. NUEVO TEMPLO, NUEVAS LEYES, NUEVA TIERRA. Los últimos capítulos del libro constituyen una obra singular, que sólo tiene paralelo en los textos sacerdotales del / Éxodo (cc. 25-31 y 35-40). El profeta preco-

niza una reforma radical del culto, del sacerdocio, de las estructuras del templo, de la disposición de la ciudad de Jerusalén, y asigna nuevas regiones a las doce tribus. Traza luego un cuerpo legal, que representa la carta magna del / judaísmo naciente; a partir del destierro, los ideales se alimentarán incesantemente de Ezequiel. También la visión de la / Jerusalén "celestial" nació de la reflexión sobre estos capítulos. Del ángulo derecho del umbral del templo surgirá un manantial que pronto se convertirá en un gran río: irá a desembocar en el mar Muerto, después de haber dado vida y haber hecho florecer de nuevo al desierto; endulzará además las aguas del desierto, pero no hará desaparecer la sal, necesaria para la sustentación; habrá peces de todas clases y a lo largo de las orillas nacerá todo tipo de árboles frutales. También Jerusalén recibirá un nombre nuevo que señale su novedad: se llamará *Yhwh-sammah*, es decir, "El Señor está allí".

BIBL.: Alonso Schökel L.-Sicre Díaz J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 667-855; Asurmendi J.M., *Ezequiel*, Verbo Divino, Estella 1982; Cortese E., *Ezechiele*, Ed. Paoline, Roma 1981³; Id, *La sfera del sacro attorno alla gloria di Jahweh*, en *Quaerere Deum*, Brescia 1980, 160-169; Monloubou L., *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel*, Fax, Madrid 1973; Spadafora F., *Ezechiele*, Marietti, Turín 1948; Zimmerli W., *The Form and Tradition. Historical Character of Ezechiel's Prophecy*, en "VT" 15 (1965) 515-527.

L. Moraldi

F

FE

Sumario: I. *La terminología*. II. *Fe e incredulidad:* 1. Aspectos subjetivos de la fe: *a)* La confianza, *b)* La fidelidad, *c)* La escucha/obediencia; 2. La incredulidad. III. *Depósito de la fe:* 1. Actitudes positivas para con el depósito; 2. Situaciones contrarias a la fe. IV. *Gnosis/conocimiento*. V. *Fe y visión*. VI. *Fe y obras:* 1. Fe y salvación; 2. La justificación por la fe exige las obras. VII. *Don y búsqueda*.

Prescindiendo del ámbito profano, jurídico y puramente religioso, entendemos por fe la total referencia a Dios, conocido en la revelación, por parte del hombre, que en el análisis de las propias dimensiones fundamentales con el mundo, la muerte, los demás hombres y la historia (cf GS 4-22) se descubre abierto a la trascendencia y dotado de una libertad que se explicita en la responsabilidad y en la esperanza.

I. LA TERMINOLOGÍA. El examen de los vocablos, al mismo tiempo que ofrece una visión de conjunto de los pasajes bíblicos, deja entrever la fe en sus dimensiones originales de confianza, conocimiento y obediencia. La raíz fundamental *'mn*, presente en la forma *hifil (he'mîn)* 52 veces, indica estabilidad y seguridad derivadas del apoyo en otro. Esto comprende ante todo —prescindiendo de los contextos profanos, en donde tener confianza (Dt 28,66; Job 15,31; 24,22; 39,12) alterna mediante la variación de las preposiciones con tener por verdadero (Gén 45,26; 1Re 10,7; 2Crón 9,6; Prov 14,15; Jer 40,14)— el sentido de abandono y de confianza. Fe es entonces el entregarse en manos del Dios de Abrahán (Gén 15,6) en el momento en que parecían haber caducado los plazos de realización de la promesa de una posteridad (cf Gén 12,1-4a); es la aceptación de la palabra de Moisés sobre su experiencia con Yhwh que le había prometido la liberación (Éx 4,31; cf 4,1); es la actitud compleja (temor, reverencia, asombro, confianza, obediencia) del pueblo ante los signos salvíficos (Éx 14,31); es el reconocimiento de Moisés como enviado de Dios en tiempo del pacto sinaítico (Éx 19,9). En momentos críticos de la historia de Judá, por motivos contingentes, como la coalición siro-efraimita, o duraderos, como la amenaza siria, la fe se convierte en renuncia a los apoyos humanos (Is 7,9; cf 8,13), en confianza exclusiva en la acción de Yhwh (Is 28,16), en fuente de tranquilidad. "En la conversión y la calma está vuestra salvación; en la mesura y la confianza está vuestra fuerza" (Is 30,15); reconocer a Yhwh como único salvador hasta hacerse testigos suyos (Is 43,10), aceptar la lección increíble del sufrimiento y de la muerte engendradora de justificación y de vida (Is 53,1; cf Gén 3,5) es la fe que se requiere en ciertos períodos, como el del destierro, cuan-

do se hunden todas las seguridades humanas.

En la plegaria la fe asume acentos más personales y matizados. "Yo estoy seguro de ver los bienes del Señor en el mundo de los vivos" (Sal 27,13) es una seguridad que se une al reconocimiento de que Dios salva mediante obras maravillosas, a la obediencia a sus *mandamientos* (Sal 78,22.32), a la aceptación de las promesas de salvación (Sal 106,12.24; 116,10; 119,66). Una fe tan sólida en el Señor y en los profetas que proporciona éxito (2Crón 20,20) y engendra la fidelidad *('emûnah).* Esa fe puede reconocerse en un comportamiento recto (2Re 12,16; 22,7; 2Crón 31,18), en la constancia con que se escucha la voz de Dios (Jer 7,28; Sal 119,30), en considerar justa la dirección divina de la marcha de la historia (Hab 2,4), en dejarse transformar por el incansable amor divino (Os 2,21). Una respuesta plena a la alianza, mediante el reconocimiento del único Dios (Dt 5,7), el amor exclusivo y confiado (Dt 6,5), la observancia de los preceptos (Dt 7,12), se expresan por la palabra más densa *'emûn* (Dt 32,20) y por la más frecuente y conocida *emet:* para ésta la fe asume el matiz de sinceridad de corazón, y, más que cualquier otro derivado de *'mn*, se abre al significado de "verdad" (Jos 2,14; Sal 26,3), fiabilidad de las personas y de las instrucciones (Neh 7,2; 9,13), duración consistente (Is 16,5; 2Sam 7,16).

Otros términos como *batah* (confiar), típico de las oraciones y de los himnos (Sal 13,6; 25,2; 26,1), *hasah* (refugiarse) como búsqueda real o figurada de una protección por parte del individuo (Sal 64,11; Is 57,13) o de la comunidad (Sal 2,12; 5,12; 17,7; 18,31), *hakah* (aguardar), *yahal* (anhelar) con *qawah* (esperar), relativos a una deseada intervención de Yhwh, entran en el campo más amplio de *he'emûn*, subrayando el aspecto de confianza. La terminología veterotestamentaria describe, por tanto, la fe como "conocimiento-reconocimiento de Yhwh, de su poder salvador y dominador revelado en la historia, como confianza en sus promesas, como obediencia ante los mandamientos de Yhwh (J. Alfaro, *Fides...*, 474).

Al decir *amen*, que es una forma participial, se afirma que todo lo que sale de la boca de Dios es tan seguro que merece toda confianza, tan verdadero que ha de ser creído y tan sólido que puede orientar debidamente la vida. "Amén" sanciona de este modo un compromiso solemne, preciso e irrevocable, reforzado por la repetición, solemnizado por la renovación de la alianza (Neh 8,6) y hecho sagrado en aquel comienzo de culto en Jerusalén (1Crón 16,36), establecido luego en cada una de las partes del salterio (Sal 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Más que un simple deseo o un asentimiento débil (Jer 28,6), decir "amén" supone una responsabilidad jurada (Núm 5,22), una renovación pública, comunitaria y litúrgica del compromiso de observar los mandamientos (Dt 27,15-26) o de practicar la justicia social (Neh 5,13). Inseparable de la confianza, el "amén" se convierte en aclamación litúrgica (1Crón 16,36), incluso en la adhesión neotestamentaria a la oración (Rom 1,25; Gál 1,5; 2Pe 3,18; Heb 1,21), a las palabras (1Cor 14,16) y a las promesas que en Cristo —el amén de Dios a los hombres, encarnación del Dios del amén (Is 65,16; Ap 3,14), el posesor de una palabra sólida (Mt 5,18; Jn 1,51)— hacen eficaz nuestro "amén" al Padre (2Cor 1,20).

La variedad de la terminología del AT se condensa en un único término, frecuentísimo, del NT: *pistéuō/pístis* (creer/fe), vinculado al / milagro en los sinópticos (Mc 2,5; 5,36), que conservan el sentido preminente de confianza. Creer es también reconocer a Jesús como el mesías (Mc 15,32) a través de su muerte y resurrección (He 2,14-36), de manera que llega a cualificar simplemente al cristiano como "el creyente" (He 2,44; 4,32; 11,21). Vinculada íntimamente al misterio de la salvación, la fe —el vocablo más usado (242 veces) después de Dios, Cristo, Señor, Jesús y Espíritu— se convierte en Pablo en conocimiento y aceptación del misterio pascual (Rom 10,9.14; cf 1Pe 1,8.21; Sant 2,5), de la persona de Cristo (Rom 1,17; Gál 2,6; Ef 2,8; Flp 3,9). Se realiza así una evolución desde un sentido subjetivo (el acto de creer) a un sentido objetivo (el contenido que se cree), llegando a identificarse con el *kérygma* (Rom 10,8; Gál 1,23; 3,2.5; Ef 4,5), como ocurre en los Hechos (6,7) y más ampliamente en las cartas pastorales (1Tim 1,19; 4,1; 6,10.12). Semejante línea de pensamiento se encuentra de nuevo en el "creer" joaneo (usado 98 veces de forma absoluta o con preposiciones, en contraste con el único testimonio del sustantivo "fe" en 1Jn 5,4) como aceptación de la persona y de la misión del Hijo. Finalmente es densa en significado la definición de la fe, que acentúa el aspecto subjetivo, en la carta a los Hebreos (11,1) como certeza de lo invisible, confianza en las promesas de Dios y compromiso de fidelidad del hombre: la limitación tan sólo al elemento intelectivo privado de confianza es la fe insuficiente que se condena en la carta de Santiago (2,14).

Así pues, "la fe es la respuesta integral del hombre a Dios, que se revela como su salvador, y esta respuesta incluye la aceptación del mensaje salvífico de Dios y la confiada sumisión a su palabra. En la fe veterotestamentaria el acento recae en el aspecto de confianza; en la neotestamentaria resalta el aspecto de asentimiento al mensaje cristiano" (J. Alfaro, *La fe como entrega*, 59).

II. FE E INCREDULIDAD. Es esencial para la fe la dimensión subjetiva, que se manifiesta como confianza, fidelidad, escucha/obediencia, cuya falta revela la incredulidad del sujeto.

1. ASPECTOS SUBJETIVOS DE LA FE. La fe es una reacción a la acción primordial de Dios (A. Weiser). Dentro de la apertura total del propio ser a Dios, la fe asume tantos elementos como son los aspectos del Dios que revela: temor, reverencia, culto, obediencia, amor, confianza, fidelidad, esperanza, anhelo, paciencia, adhesión, reconocimiento, por lo que puede decirse que ella "se afianza así en Dios" (cf Pfammatter, 885; cf Bibl.).

a) *La confianza.* Aunque presente en personajes —Abel, Henoc, Noé, Jacob, Moisés, Josué— y en partes narrativas y proféticas, la fe, en la dimensión subjetiva de abandono, apoyo seguro, confianza plena, entrega ilimitada, impulso, anhelo, resalta especialmente en Abrahán, el padre de los creyentes. "Creyó en el Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo" (Gén 15,6). La confianza en Dios lo lleva a esperar lo imposible, es decir, un hijo en su ancianidad (Gén 18,4). La situación de muerte de su cuerpo privado de vitalidad, como el seno de Sara (Heb 11,12), se transforma en vida en virtud de su confianza en la promesa, en su proyección por encima de toda esperanza humana, en su ausencia de vacilación, en su persuasión firme de que Dios es capaz de realizar todo lo que ha prometido, de forma que Abrahán se convierte en el amigo de Dios (cf Rom 4,18-22; Jue 2,25).

La confianza en Dios supera los límites y las objeciones de la razón humana, renunciando a contar con uno mismo. Consciente de su propia incapacidad, de la insuficiencia de cualquier garantía humana, incluso

milagrosa —siempre abierta a seductoras explicaciones racionales—, duda de sí misma y se abre a la intervención divina. Para eso tiene necesidad de encontrar un corazón bien dispuesto y humilde. A semejanza de Jesús, que "se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte" (Flp 2,8), y de María, que es proclamada "dichosa por haber creído que se cumplirían las cosas que había dicho el Señor..., que se ha fijado en la humilde condición de su esclava" (Lc 1,45.48), la humildad lleva a la exaltación y a la consolación por parte de Dios (Lc 1,52; 2Cor 7,6). Hasta qué punto la humildad es expresión de confianza puede percibirse en la actitud contraria de gloriarse en sí mismo, que expresa la seguridad del hombre autosuficiente, satisfecho de las obras y de la sutileza de sus intuiciones: *aceptarse en la propia finitud*, rechazando la sabiduría de este mundo, es algo que abre a la salvación encerrada para los creyentes en la necedad de la predicación de Cristo (cf 1Cor 1,21).

Esta actitud permite recibir el don que el Padre hace de sí mismo al hombre en Jesucristo. Lo que Jesús propone supera la inteligencia humana. La adhesión al amor absoluto sólo es posible a la confianza; creer es un acto libre, es un querer creer, como se deduce de los milagros. Es algo que provoca la confianza en Jesús en aquel ciego de Jericó que se pone a gritar, a pesar de los reproches de la gente, suplicando piedad al Hijo de David (Mc 10,46); aquella reflexión secreta de la mujer tímida y desconfiada, segura, sin embargo, de que podrá curarse al mero contacto con el manto de Jesús (Mc 5,28); aquella petición de perdón, con sus gestos, de la pecadora poco preocupada del juicio de los presentes (Lc 7,37); aquella certeza en el poder de Jesús sobre el mal que tenía el oficial romano (Lc 7,7-8), lo mismo que aquel recurso infalible a la fuerza de Dios que es la oración: "Todo lo que pidáis en la oración creed que lo recibiréis, y lo tendréis" (Mc 11,24).

El aspecto fiducial, limitado para Pablo al contexto de las promesas divinas (Rom 3,21ss; 4,18ss; Gál 3,6ss) y clave interpretativa de los grandes personajes de la historia sagrada (Heb 11,4-38), prosigue también en Juan, en continuidad con los sinópticos. En efecto, para él la fe es una atracción, un impulso hacia la persona de Jesús, que se convierte en adoración: "Respondió: 'Creo, Señor'. Y se puso de rodillas ante él" (Jn 9,38). Jesús exige que nos fiemos de su persona a través de la aceptación de su testimonio (cf 8,45 y 2,23). El aspecto fiducial de la fe lo recoge la DV 5: "Al Dios que se revela se le debe 'la obediencia de la fe', con la que el hombre se abandona en manos de Dios de forma totalmente libre, prestándole el 'pleno asentimiento del entendimiento y de la voluntad' y consintiendo libremente en la revelación que él hace". Mediante este aspecto el hombre "fundamenta su existencia en Dios mismo en el misterio de su palabra y de su gracia; renuncia a vivir de la confianza en sí mismo, en los demás hombres o en el mundo, para abandonarse absolutamente al 'Otro' trascendente, al Absoluto como Amor; va más allá del horizonte de la inteligencia humana y acepta como verdad absoluta la revelación de Dios en Cristo; sale del amor a sí mismo y se abandona a la gracia de Dios como garantía única de salvación. Es una decisión que implica, en una tensión dialéctica, el riesgo de la audacia y la confianza del abandono" (J. Alfaro, *Foi et existence*, 567).

b) *La fidelidad.* La confianza plena conduce a la fidelidad, que es imitación y participación de la fidelidad de Dios. Saliendo muchas veces

al encuentro del hombre, Dios ha permanecido fiel a la alianza (Dt 7,9), a las promesas (2Sam 7,28; Os 2,22; Sal 132,11; Tob 14,4) y realiza sus obras a pesar del pecado: Dios es definido varias veces como "fidelidad" en el Deuteronomio, en el Salterio y en los profetas. "Él es la roca, sus obras son perfectas, todos sus caminos son la justicia misma; es Dios de fidelidad" (Dt 32,4). El hombre participa con su confianza de la estabilidad de Dios y de sus obras, como Moisés, fiel en su casa (Núm 12,7) —como sus brazos llenos de fidelidad hasta el ocaso durante la batalla contra Amalec (Éx 17,12)— en una comunidad de perspectivas, de pensamientos y de responsabilidades; como el sacerdote fiel (1Sam 2,35); como David (1Sam 22,14) en su reino estable (2Sam 7,16). Sin la *fidelidad el hombre se vuelve vacío*, vanidad, nada, semejante a los ídolos (Is 19,1.3; Ez 30,13; Hab 2,19; Sal 96,5; 97,7).

Es necesario proclamar la fidelidad de Dios (Sal 36,6), invocarla (1Re 8,56-58), para que haga germinar en nuestra tierra la fidelidad a él. En una economía de la alianza, Dios exige nuestra fidelidad (Jos 24,14), incluso como condición para una fidelidad de los hombres entre sí, que con frecuencia falla (Jer 9,2-5). A imitación del siervo fiel que lleva a cabo su misión en medio de contrastes —tipo de Cristo que da cumplimiento a la fidelidad de Dios (2Cor 1,20), como sacerdote fiel (Heb 2, 17)—, los "fieles" (He 10,45; 2Cor 6,15; Ef 1,1) se preocuparán de considerar la fidelidad como uno de los mayores mandamientos (Mt 23,23), como una constante en todos los momentos de la vida (Lc 16,10-12). Si esta fidelidad supone una lucha continua contra el maligno, especialmente en los últimos tiempos (Ap 13,10; 14,12), tiene, sin embargo, como premio el gozo del Señor (Mt 25,21.23) y está asegurada como don del Espíritu (Gál 5,22) y de la sangre de Cristo (Ap 12,11).

c) *La escucha/obediencia.* La comprensión del vínculo entre la fe y la obediencia exige la superación de dos mentalidades opuestas y bastante difundidas. Por una parte, el hombre moderno, que justamente considera su autonomía como un gran valor, estima la obediencia como un mal necesario —con vistas a la educación y a la convivencia— y acaricia el ideal de su desaparición. Por otra parte, un pensamiento derivado de la filosofía helenista —en particular del neoplatonismo, que hace consistir la perfección en la renuncia a la propia voluntad y en la confianza a la autoridad instituida por Dios, restringiendo la obediencia al cumplimiento *de la voluntad de otro y a la ejecución* de la orden o del mandato por amor a él, supone que la autodeterminación de suyo aleja de Dios. La obediencia en un clima de alianza, es por el contrario, un modo de estar en la intimidad de la amistad con Dios, una tendencia a vivir como él y —según recuerda la palabra griega *hipakoé* y el latínn *audire/oboedire:* oír/obedecer— supone el escuchar. Escuchar (Is 1,10; Jer 2,4; Am 4,1) es la actitud activa de la persona (Éx 33,11; 1Sam 3,9; Is 8,9) y del pueblo (*šema'*: Dt 5,1; 6,4; 9,1) delante de Dios que se revela gradualmente en la palabra, en el mensaje, en el anuncio. La función del oír (Mt 13,16; He 2,33; 1Jn 1,1) está en relación con la comprensión de los misterios del reino (Mc 4,12), de los momentos significativos de la vida de Jesús (Mc 9,7), de Pablo (2Cor 12,4); del Apocalipsis (1,3; 22,88). El escuchar auténtico equivale a asimilar e interiorizar la palabra, hasta hacerse sinónimo del *kérygma* que suscita la fe (Mt 8,10). "Al recibir la palabra de Dios que os predicamos *(akoé)*, la abrazasteis no

como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la palabra de Dios, que permanece vitalmente activa en vosotros, los creyentes" (1Tes 2,13). Sin la consecución de este objetivo, la simple percepción externa no es propiamente un oír (Mc 8,18); los judíos no sacaron ningún provecho de la palabra, "porque al escucharla no se unieron a ella por la fe" (Heb 4,2).

Por el contrario, hay una relación directa entre el escuchar auténtico y la fe. "La fe proviene de la predicación *(akoé),* y la predicación es el mensaje de Cristo (Rom 10,17): el anuncio que contiene y mira a la fe *(akoé písteōs)* lleva a la experiencia del Espíritu, que realiza maravillas en el hombre (Gál 3,2.5), en primer lugar la transformación del egoísmo humano en amor oblativo *(agapé),* con el consiguiente gozo, paz, longanimidad, benevolencia, confianza, mansedumbre, dominio de sí mismo (Gál 5,22). La superación de la sordera y de la incircuncisión (Dt 18,19; Jer 6,10; 9,25; He 7,51) encuentra su verificación en la acogida de la palabra de Jesús y en pertenecer a Dios y a la verdad (Jn 8,43.47; 10,16; 18,37), como la Virgen, que se distinguió en esta acogida de la palabra (Lc 11,28; cf 2,19.51). La audición sigue a la revelación como palabra.

Cuando se hace plena y duradera, esta atención a la palabra de Dios pone en movimiento todo el ser; lleva a un compromiso completo, a esa obediencia que se convierte en expresión de una respuesta plena a la revelación, lo mismo que la palabra que se transforma en hecho (Sal 33,6; Is 55,10-11; Jn 14,12) induciendo a la acción (Mt 7,16.26; Rom 2,13). El oír "se realiza de veras sólo cuando el hombre, con la fe y con la acción, obedece a aquella voluntad que es voluntad de santificación y de penitencia. Así, como coronación del oír, nace el concepto del obedecer, que consiste en creer, y del creer que consiste en obedecer" (G. Kittel, *GLNT* I, 593). Lo mismo que el oír de Dios se hace efectivo, es decir, Dios escucha una petición, no sólo respecto a Jesús (Jn 11,41s; Heb 5,7), sino respecto a todos los que cumplen la voluntad de Dios (Sal 34,16.18; Jn 9,31; 1Pe 3,12) —o sea, de aquellos que, creyendo en el nombre del Hijo, piden según su voluntad (1Jn 5,14), como lo hacen el pobre, la viuda y el huérfano, los humildes, los prisioneros (Éx 22,22; Sal 10,17; Jue 5,4)—, así también el oír del hombre supone una transformación de su vida.

Por eso la obediencia no indica en primer lugar un comportamiento moral, sino la nueva condición del cristiano, una actitud positiva, de acogida de la palabra. Obedecer es permitir al evangelio libremente aceptado que manifieste su fuerza transformadora del hombre; es un dejarse conducir en toda la vida, rechazando a ese otro amo competitivo que es el pecado. "¿No sabéis que al entregaros a alguien como esclavos para obedecerle sois esclavos de aquél a quien obedecéis? Si obedecéis al pecado, terminaréis en la muerte; y si obedecéis a Dios, en la justicia" (Rom 6,16). La vida de Cristo, con el acto supremo de amor en la cruz libremente aceptada, es obediencia (Rom 5,19), que le hace a él y a nosotros sacerdotes (Heb 5,7.10; 10,14). Obediencia es la realidad nueva que la aceptación de Cristo glorioso produce en todas las gentes (Rom 1,5); es la acogida del misterio revelado por Pablo relativo a la unificación de toda la realidad en Cristo (Rom 16,26); es una respuesta al evangelio que obliga a someterse libremente a Dios, conocido como veraz y como fiel; es la nueva condición del hombre capacitado para uniformarse a la voluntad divina. Esto supone una intervención de la voluntad, una actitud de libre homenaje. La obediencia y la confianza revelan dos aspectos de la aceptación del evangelio. La sola confianza sin obediencia podría convertirse en vago sentimiento, lo mismo que la sola obediencia sin confianza correría el peligro de transformarse en una sumisión a un Dios-amo. El encuentro con Dios realizado en la confianza se hace profundo y duradero gracias a la obediencia.

La expresión "obediencia de la fe", obediencia "que consiste o se realiza en la fe" (Bengel) o convierte a los cristianos en hijos de la obediencia (1Pe 1,14), más allá de una simple adhesión especulativa, afirma la aceptación del evangelio con la mente, la voluntad y el corazón, de forma que toda la vida se vea envuelta en ello. Esta expresión paulina encuentra un paralelismo en Juan, donde Jesús invita a observar sus mandamientos lo mismo que él ha observado los mandamientos del Padre (cf Jn 15,10). La obediencia que Jesús presta al Padre es la revelación de sí mismo como salvador de los hombres. El mandamiento *(entolé)* ha perdido el sentido de precepto para adquirir el de palabra reveladora del amor trinitario. El hombre a su vez lo guarda cuando acoge en la fe esta revelación, se deja impregnar por ella y se comporta de manera que no la deja escapar *(tēréin).*

De aquí se sigue, a ejemplo de Jesús, que "ha dado a conocer todas las cosas que ha oído a su Padre" (Jn 15,15), la necesidad de escoger las actitudes que favorezcan la penetración de este don con la ayuda de las explicitaciones que es posible encontrar en la revelación. La obediencia se refiere, por tanto, a lo que "el Señor ha dicho" (Éx 24,7) en el / decálogo y en la ley, y a lo que sigue diciendo en las circunstancias y en los signos de los tiempos, imitando a Cristo, que, obedeció al Padre a través de intermediarios, de personas, de sucesos, de instituciones, de autoridades, de compromisos cotidianos. De todas formas, hay que tener presente que, mientras la obediencia a Dios es absoluta (He 4,19), la sumisión a los intermediarios es relativa a su capacidad de expresar la voluntad de Dios, que sólo parcialmente está contenida en la realidad humana como signo que hay que leer debidamente.

2. LA INCREDULIDAD. La incredulidad es la tentación continua del hombre destinatario de la revelación, lo mismo que la idolatría es la condición permanente del pagano. Ante las maravillas siempre nuevas del amor de Dios, sustraído a todo control y verificación, el creyente se ve situado todos los días ante el dilema: fiarse únicamente de Dios o caer en la incredulidad, que se convierte en la raíz de todo pecado. La incredulidad es no tomar a Dios como apoyo, haciéndose indócil y rebelde, generación cuyo corazón no fue constante y cuyo espíritu fue desleal para con Dios... "Su corazón no estaba firmemente con él, y no eran leales a su alianza" (Sal 78,8.37). Es apoyarse en la propia vida (cf Dt 28,66), lo mismo que hace el malvado. Es considerar a Yhwh incapaz de comprender y de liberar al hombre en sus necesidades, el cual consiguientemente "murmura" como la generación del / desierto, presa del hambre y de la sed (Éx 16,2-3; 17,2-3; Núm 11,4-5; 20,2-3), del miedo ante el enemigo (Núm 14,3). Es olvidarse de los prodigios realizados en el pasado (Dt 8,14-16; Sal 78,11; 106,7); es incomprensión de los signos en orden a una conversión (Núm 14,11; Am 4,6ss). Es negación de la existencia de un plan divino. "Que se dé prisa, que acelere su obra para que la veamos, que se presenten y se realicen los planes del Santo de Israel para que los conozcamos" (Is 5,19). Es dar un ultimátum a Dios para que se decida a

cumplir sus promesas. Es el infantilismo religioso de Acaz (Is 7,12). Es rebelión en el plano práctico, con el desprecio del Creador, roca de salvación (Dt 32,18). Es sustraerse a las leyes, ofreciendo un culto sin participación del corazón (Is 1,11-13), que lleva a igualar a Yhwh con los ídolos. La incredulidad, que fácilmente puede transformarse en idolatría (Éx 32; Dt 9,12-21), asume un aspecto más doloroso cuando se hace adulterio, prostitución de la esposa (Os 2; Jer 3; Ez 16). Lleva entonces a tener un corazón dividido (Os 10,2), a buscar ayuda en otras partes (Is 18,1-6), a confiar en las instituciones (Jer 7,4), a endurecerse (Is 6,10).

La incredulidad se agudiza ante Jesús, que exige para con su misma persona (Mt 11,6) todo lo que el piadoso israelita reconocía a Yhwh. La objeción de la racionalidad presentada por Zacarías, y que se hace más evidente ante la fe de María (Lc 1,18.38), continúa en la de los paisanos de Jesús (Mc 6,6), de los fariseos (Mt 15,7), de las ciudades del lago y de los judíos (Mt 8,10). La incredulidad revela la falta de un corazón humilde (Mt 11,25), de la oración y del ayuno (Mt 17,20-21), y admite varios grados: es miedo ante la tempestad (Mt 8,26), olvido de la enseñanza de Jesús en los milagros (Mt 16,8-10), escándalo ante el misterio de la cruz (Mt 16,23) y —extrañamente increíble (He 26,8)— es negación de la resurrección en los discípulos (Lc 24,25.41; Mt 28,17; Mc 16,11.13-14), en los judíos (He 7,56-57), en los paganos (He 17,31-32).

El misterio de la incredulidad aparece sobre todo en el rechazo de Cristo por parte de aquel pueblo que tenía la misión histórica de esperarlo y de dar testimonio de él. Si para explicar la condenación a muerte de Jesús basta con recurrir a la ignorancia y a la culpabilidad de los judíos (He 10,39), el rechazo continuo de la predicación apostólica obliga a Pablo, dolorido y preocupado (Rom 9,2) a iluminar este misterio, descubriendo en él la última invención de una providencia divina que en el carácter temporal de la falta de fe vislumbra una mayor facilidad de la conversión de los gentiles (Rom 11, 25.31).

Si Pablo recurre a la incredulidad del antiguo pueblo —castigado antes por haber hecho inútiles tantos prodigios (1Cor 10,1-5) y sometido ahora a la severidad de Dios por haber rechazado a Jesús (Rom 11,22)— para poder amonestar a los cristianos, Juan ve en el judío —que no ha "acogido" ni "reconocido" (Jn 1,10-11) en Jesús el Cristo, la Palabra encarnada, al Hijo de Dios enviado por el Padre— el tipo mismo del incrédulo, el reflejo del mundo malo, inmerso en el pecado, que le impide venir a la luz y lo incapacita para "ser de la verdad" (Jn 3,21; 18,37), ir más allá de lo maravilloso que aparece en los gestos de Jesús (Jn 6,26). El incrédulo se queda en la etapa de Nicodemo (3,2), sin alcanzar la fe de la samaritana en la palabra (4,15) o la fe conmovedora del oficial del rey (4,53). Si la fe tiene necesariamente grados, requiere un camino para aceptar la "obra" de Jesús (17,4), reveladora de su intimidad con el Padre (14,10), que fue el camino que recorrieron los discípulos (2,11), Pedro (6,63), el ciego de nacimiento (9,35-38), Marta (11,25-27), Tomás (20,25-28). Pero el que no tiene en sí el amor de Dios (5,42), sólo se preocupa de la comida que perece (6,27), se siente apegado a los privilegios de raza (8,33), a la vanagloria (9,28), a la autosuficiencia (9,39-41), no forma parte del rebaño de Cristo (10,26), odia la luz (3,19), tiene por padre al diablo, que impide creer en Jesús que dice la verdad; ésta se convierte incluso en ocasión de incredulidad (8,45). El incrédulo entonces se cierra cada vez más a los signos que no ve (12,37), a la palabra que no penetra (8,37), a la luz que lo ciega (9,39). La incredulidad, más que distinguir en grupos sociales, pasa por dentro de cada persona, está siempre oscilando en sus fronteras; pero mientras uno no haya "muerto en su pecado" (8,21), siempre tendrá el camino abierto para reconocer en Jesús al Hijo del hombre (9,35).

III. DEPÓSITO DE LA FE. Esta expresión introduce la consideración del aspecto objetivo de la fe. Partamos de nuestra experiencia. Cuando un amigo nos narra un hecho desconocido y singular o nos revela su propia experiencia interior, le decimos: "Confío en ti, en tu persona". Esta frase supone esta otra: "Creo y acepto todo lo que tú dices". Incluso humanamente la fe es en primer lugar una confianza y un abandono en una persona —como el hijo en sus padres, el alumno en el maestro, el adulto en una persona amiga—, pero desemboca necesariamente en la aceptación de todo lo que se nos cuenta: la falta del primer aspecto de la fe lleva al aislamiento, a la esterilidad, hace imposible cualquier relación económica, social, comunitaria, matrimonial, familiar. De la misma forma, en las relaciones con Dios, la actitud esencial de fiarse de él lleva consiguientemente a la afirmación de los contenidos, de los acontecimientos de la revelación. Éstos se aceptan no porque el hombre los comprenda en su evidencia racional o experiencia directa, sino por la confianza en quien los propone. La fe *en* Dios es también fe en *lo que* él revela: el NT habla, junto a *pístis (pistéuein) eis*, de *pistéuein hoti*, expresiones que la reflexión teológica traducirá en *fides qua* y *fides quae*.

Este segundo aspecto, presente ya en el AT en la necesidad de reconocer las intervenciones salvíficas de Yhwh en la historia, tal como se refleja en la fórmula de fe, es subrayado en el NT hasta llegar a ocupar el primer puesto. Esto se debe a la novedad del acontecimiento "Cristo", que después de haber exigido considerar inminente la venida del reino, pide que se acepte el valor mesiánico de su persona. El aspecto objetivo de la fe, que comienza en Marcos, es desarrollado por Mateo y Lucas, hasta alcanzar su cima en Juan. La dimensión intelectual de la fe "corresponde al carácter real del misterio de Cristo; si no se salvaguarda el primero, es imposible salvaguardar el segundo [el aspecto fiducial]. La fe vive de la realidad de su objeto, que es la intervención salvadora de Dios por Cristo; si el evento salvífico de Cristo no es real *en sí mismo*, tampoco es real *para mí*; no es posible vivirlo como real" (J. Alfaro, *La fe como entrega*, 59; cf Bibl.).

El contenido de la fe tiene un núcleo en torno al cual gira como explicitación, desarrollo, profundización y actualización todo aquello que Dios ha revelado. Se le puede enunciar como la voluntad absoluta del Padre de salvar a todos los hombres a través de su Hijo Jesucristo en el don del Espíritu. Esta voluntad se revela en una dimensión histórica que tiene su comienzo en la alianza veterotestamentaria (Dt 26,5-9; Jos 24,2-13) y su cumplimiento en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Al ser la "plenitud de toda la revelación" (DV 2; cf Mt 11,27; Jn 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14), la persona de Jesús resucitado (He 2,24.36), Hijo de Dios (Mc 9,7; Rom 1,3; Heb 1,5), es el objeto central de la fe. Al dar el Espíritu en virtud de su glorificación (cf Jn 7,39), Jesús crea en los hombres la intimidad filial con Dios, el amor fraterno como irradiación de la *agápe* divina y la certeza de participar en la gloria del Señor resucitado. En su vida de fe como diálogo personal

con Cristo, en analogía con el continuo diálogo de Jesús con el Padre, el cristiano extiende, mediante un nexo irrompible, su acto de fe a la Iglesia, "cuerpo y plenitud" de Cristo, instituida como "sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Si es lógica la exigencia de desarrollar en todas sus implicaciones este núcleo fundamental, como de hecho ha sucedido a lo largo de los siglos, es necesario evitar que "la multitud espesa de árboles dogmáticos no nos deje ver el bosque de la fe" (W. Kasper). Sigue siendo importante que la comunidad conserve todas las verdades de la fe (1Tim 4,6; 2Tim 1,13; Tit 1,9) o, como se dice en términos jurídicos, el "depósito" (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) transmitido (2Tes 2,15; 3,6). Sin embargo, *cada cristiano profesa todas* las verdades implícitamente, aceptándolas y creyéndolas en la Iglesia.

1. ACTITUDES POSITIVAS PARA CON EL DEPÓSITO. Para una fidelidad y conservación plena de las verdades de fe, la Iglesia primitiva se preocupó no tanto de hacer una lista completa y minuciosa de proposiciones claras como de señalar algunas actitudes fundamentales respecto al núcleo esencial, reconociendo un orden o "jerarquía" en las verdades (cf UR 11). Para una confesión pública y oficial de las intervenciones salvíficas de Dios es más decisiva la actitud práctica de apertura y de acogida de sus iniciativas que la enumeración completa de sus actos. El pueblo antiguo, partiendo del culto, reconoció en proposiciones de fe (el "credo histórico" de G. von Rad) que su nacimiento y su desarrollo se debían a la dirección de Yhwh: el recuerdo de los hechos del pasado, desde las promesas hechas a los patriarcas hasta la liberación de Egipto, se convierten en certeza de una presencia actual (cf Éx 20,2; Lev 19,36, y más ampliamente Dt 26,5-9; Jos 24,2-13; Jdt 5,6-19; Sal 105; 135; 136) y de una esperanza para el futuro; esta confesión se refiere a los hechos históricos, aun cuando se usan para Dios ciertos términos como "roca", "fuerza", "salvación". Este *confesar* la fe, que en el AT se limita a reconocer a Yhwh como "Dios salvador" (cf Os 12,10; 13,4; Dt 32,12; Jos 24,16-18), se convierte en el NT en confesión *(homologhía/homologhéin)* de "Jesús el Cristo" (Rom 10,9; 1Cor 12,3), cuya liberación afecta a toda la humanidad, se refiere al enemigo más temible (el pecado) y es definitiva: la confesión de Pedro (Mt 16,16; Jn 6,68-69), como la del ciego de nacimiento (Jn 9,17.36-38), busca el origen de la fe en el contacto personal con Jesús. Motivada a veces por el deseo de *vencer el miedo o la indolencia*, la confesión de fe es prueba de la aceptación de una doctrina delante de la comunidad ya creyente (Flp 2,11), en momentos de especial importancia como el bautismo o la ordenación (1Tim 6,12), con ocasión de la persecución (He 4,20; 7,56). Necesaria cuando la omisión equivaldría a renegar de ella (Jn 9,22), manifiesta al mundo la decisión irrevocable del hombre en favor de Cristo, que atestiguará en favor suyo delante del Padre (Mt 10,32; Lc 12,8). Todo esto se realiza a través de breves fórmulas de naturaleza cultual (Flp 2,5-11; 1Tim 3,16; 1Pe 3,18-22) o bautismal (He 8,37), con la evolución, bajo el impulso de una reflexión teológica, desde un solo artículo cristológico (1Cor 12,3; 1Jn 2,22; 4,15; Heb 4,14) a dos artículos, con la inclusión de Dios-Padre (1Cor 8,6; 1Tim 2,5; 6,13-14), o a tres, con el añadido del Espíritu (Mt 28,19).

Cuando la confesión de la fe se dirige en primer lugar a los hombres, de forma solemne, durante un proceso o una contestación, se hace *testimonio* (o martirio, del griego *martyría/martyrion*), creando al *testigo* (o mártir, gr. *mártys*). A diferencia de confesar, atestiguar es un concepto neotestamentario, limitado en el AT a Israel "testigo de Yhwh" entre las naciones (Is 43,9.10.12). Aun tolerando un sentido más amplio referido al evangelio (Mc 13,9), el testimonio atañe a los doce que, elegidos y enviados por el Señor (Lc 24,48), llenos de Espíritu (He 1,8), garantizan la fiabilidad de la resurrección (He 1,22): a través de este círculo fijo, de esta institución fidedigna, las generaciones futuras pueden entrar en contacto con el resucitado, sin verse perjudicadas por la distancia desde el "centro del tiempo" (Conzelmann). A los doce se asocia Pablo, convertido en el camino de Damasco en testigo de Cristo resucitado (He 22,15; 26,16), cuya realidad hace sólida la fe (cf 1Cor 15,14), posible la comunidad (1Cor 1,6), superable la persecución (Ap 1,9; 12,11; 17,6). Si Lucas está preocupado por garantizar la certeza del núcleo central de la fe frente a tradiciones no fiables, Juan, más profundamente, acentúa el testimonio sobre todo lo que Jesús dijo de sí, compartido por / Juan Bautista (Jn 1,7.19.32.34), por los discípulos (15,27), por el pueblo (12,17), por el Espíritu (15,26), por el Padre (8,18), por las Escrituras (5,39), por las obras (5,36; 10,25). Este testimonio presupone la apertura a Cristo, la fe en él más allá de toda posibilidad probatoria. De este modo el testimonio veraz (Jn 17) hace que "también vosotros creáis" (19,36; cf 1Jn 5,6b-11). A continuación, a partir de la primera mitad del siglo II, el apelativo de testigo/mártir se reservará para los que hayan dado testimonio de Cristo a través de la muerte cruenta.

Un testimonio particular de Cristo es el que da la Iglesia cuando se encuentra unida en la fe. La principal

unidad en la fe es de tipo experiencial vivido: el estar y permanecer en Cristo (Jn 15,4) —el cual vive (Gál 2,20), habita (Ef 3,17) en el hombre que come y bebe su sangre (Jn 6,54)— de manera que se es una sola cosa con el Padre y con los hermanos, "para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21). La unidad de fe, conciliable con la pluralidad de orientaciones teológicas, se refiere sobre todo a la verdad esencial: "Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios, padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos" (Ef 4,5-6), "un solo pan" (1Cor 10,17), "un solo pastor, un solo rebaño" (Jn 10,16).

2. SITUACIONES CONTRARIAS A LA FE. Aunque no comprometa la unidad de la fe, el *cisma* rompe la caridad y hace menos creíble la Iglesia delante del mundo (cf Jn 17,21). Como la separación del reino del norte por motivos religiosos (1Re 11,33) produjo confusiones idolátricas (1Re 12,28.32) impidiendo la fuerza del testimonio entre las naciones, así las divisiones perturban la armonía del cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1Cor 12,25). Esas divisiones provienen de la "carne" (Gál 5,20; cf 1Cor 3,3-4), son signo de la falta de comprensión de la verdadera sabiduría de la cruz (1Cor 1,10.18) y están en flagrante contraste con el significado de la cena (1Cor 11,18) y con la unidad de origen y de finalidad de los carismas (1Cor 12,11).

Más grave que el cisma, que se limita a una grieta, a un desgarrón en la comunión eclesial, la *herejía* toca directamente a la fe, negada conscientemente en alguna verdad revelada. Desconocida en el AT por su limitado contenido intelectual, la herejía, ya prevista por Jesús (Mt 24,5.11), se describe en los escritos paulinos como cristalización de tensiones en unos partidos o sectas, aná-

logas a las de los judíos (1Cor 11,19); ataca la doctrina (Rom 16,17) y se caracteriza de este modo en los últimos escritos neotestamentarios: "Habrá entre vosotros falsos maestros, los cuales enseñarán doctrinas *(hairéseis)* de perdición, negarán al Señor que los redimió y se buscarán una ruina fulminante" (2Pe 2,1). La primera herejía surgió entre los judaizantes que creían necesaria la circuncisión para la salvación, haciendo inútil el valor de la cruz de Cristo (He 15,1.5; Gál 5,2). El mundo griego, irónico frente al anuncio evangélico de Pablo (He 17,32), tenía dificultad en admitir la resurrección de los muertos (1Cor 15,2.11-17), limitaba el valor y la dignidad de la persona de Cristo (Col 2,8), negaba su "venida en la carne" (1Jn 2,22-23; 4,2-3; 2Jn 7). El que persiste obstinadamente en el error a pesar de las advertencias fraternas (cf Mt 18,15-17), se somete al juicio de Cristo o *anáthema*. Esta palabra, que pasó de significar la consagración a Dios mediante la destrucción en la guerra santa *(ḥerem:* Núm 21,2-3; Jos 6) a designar una separación, se aplica al que pronuncia afirmaciones contrarias a la fe. Es anatema el que, "deformando el evangelio de Cristo" en favor de la necesidad de la circuncisión para la salvación, cae bajo la maldición divina (Gál 1,7-9; cf 1Cor 16,22). Pablo se alegra de ello, paradójicamente, si con ello logra reunir con Cristo a sus connacionales (Rom 9,3). El anatema supone una separación de la comunidad (Tit 3,10) con posterioridad al naufragio de la fe (1Tim 1,19). El insulto al nombre de Jesús, como en otros tiempos al nombre de Yhwh (Lev 24,16), a través de la *blasfemia* se opone directamente a la fe. En efecto, no se acepta entonces a Jesús como "Hijo de Dios" (Mt 26,63-65; Mc 15,29; Jn 10,33). No se trata de simple ignorancia, sino de rechazo voluntario de la revelación divina, ilustrada por los milagros: atribuírselos al demonio es una blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12,31) imperdonable, ya que está en el origen de otras reacciones en cadena que fijan una situación de cerrazón total ante la palabra. En efecto, se rechaza no a un Dios lejano, sino experimentado ya en su obra de gracia y de luz; esta situación se repetirá en el tiempo de la Iglesia (Ap 2,9).

IV. GNOSIS/CONOCIMIENTO. La posibilidad de confesar o de atestiguar, así como la de limitar el contenido de la fe, se deriva de su carácter cognoscitivo o de gnosis. Esta palabra evoca espontáneamente la corriente espiritual ("gnosticismo"), tan compleja y no aclarada aún del todo, que floreció en el siglo II d.C., la cual pretende mediante el "conocimiento de sí, es decir, del hombre en cuanto Dios" (H. Schlier), "hecho partícipe de la misma naturaleza divina, o sea, ante todo de la inmortalidad" (R. Bultmann), conseguir la salvación en el retorno a sus orígenes. Expresión de una autosuficiencia humana, la gnosis es negación de la fe y se ha de combatir, por tanto, en todas sus manifestaciones iniciales (1Cor 1,17-21; 1Tim 6,20).

Pero el NT utiliza el término "gnosis" para indicar el saber profundo y vital de la salvación (Lc 1,77; Rom 15,14; 1Cor 1,5; 2Cor 2,14; 4,6; 8,7; 10,5; Flp 3,8; Col 2,3; 3,18); el conocimiento humilde y devoto de la voluntad de Dios (Rom 2,20); la libertad cristiana (1Cor 8,1.7.10.11); un don del Espíritu para la profundización del dato revelado (1Cor 12,8; 13,2), superior al hablar en lenguas (1Cor 14,6), aunque destinado a desaparecer (1Cor 13,14) y poseído por Pablo (2Cor 11,6).

El aspecto intelectual de la fe se expresa ordinariamente por el verbo conocer *(ghinṓskein)*, usado por Pablo en paralelo con creer. "Caminar en la fe" (2Cor 5,7) y "conocer imperfectamente", así como "vivir en la fe del Hijo de Dios", equivale a "conocer el amor de Cristo" (cf Gál 2,20 y Ef 3,19), mientras que la "fe en Cristo" lleva a "conocerle a él y la virtud de su resurrección" (Flp 3,9-10). Este aspecto cognoscitivo puede percibirse en aquella evolución del sentido de "fe" que pasa del acto del creer al objeto creído, el "evangelio de la verdad" (2Cor 6,7; Col 1,5; Ef 1,3), "el conocimiento de la verdad" (1Tim 2,4; 2Tim 3,7). Entonces "la fe es el conocimiento (a partir del mensaje oído) de la salvación 'ya' realizado en Jesucristo y del 'todavía no' de su visión y plenitud" (J. Pfammatter, 896). Este conocimiento, que no es dato puramente especulativo y teórico, sino unidad en el amor, "es un reflejo de la iniciativa divina de 'conocer' al hombre, o sea, de llamarlo a la salvación" (R. Bultmann). El carácter no individual, imperfecto, libre, de don, la unión en el amor, el no disponer del objeto conocido, sino "dejarse determinar por lo que se conoce" (H. Schlier), "en aquella íntima relación de amistad entre cognoscente y conocido" (Clemente de Alejandría), distingue con claridad al conocer bíblico del gnóstico; esto es especialmente evidente en Juan, en quien el conocimiento pierde el aspecto puramente intelectualista para convertirse en impulso, en vínculo, en hechizo, en entrega a Cristo.

Creer y conocer resultan entonces intercambiables. La unidad de los suyos lleva al mundo a creer (Jn 17,21) y a conocer (17,23) en Jesús al enviado del Padre. Creer que "tú eres el mesías, el hijo de Dios que tenía que venir al mundo" (11,27), es paralelo a "conocer que éste es el Cristo" (7,26; cf 8,24 y 28; 14,2 y 20); hay una mutua prioridad (6,69; 8,31.32; 10,38; 17,8; 4,12; 1Jn 4,16). Este conocer es penetración del misterio de Cristo. "Creer en la vida eterna" (6,47) equivale a "conocerte a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo" (17,3). El acto de fe en Cristo es un movimiento del ser iluminado y consciente (4,42); es un venir a la luz semejante a un entender, a un saber, a un entrar en su misterio, que no es del mundo, sino de lo alto (17,14; 8,23), de Dios (6,46). Aunque muchas veces los dos verbos son intercambiables, creer contiene siempre el conocer (cf 1Jn 2,4 y 6), que designa "aquella comprensión superior que es peculiar del creyente" (R. Bultmann). "La fe se abre a una comprensión cada vez más profunda, a una unión más estrecha con la persona 'conocida', a un mayor amor a ella; el 'conocer' (por lo menos en el ámbito terrestre) va unido a la fe y por tanto viene preservado de un equívoco místico o gnóstico" (R. Schnackenburg, *La fe joánica*, en *El evangelio según Juan* I, 550-551).

V. FE Y VISIÓN. A diferencia del conocer, utilizado como paralelo del creer (Jn 6,69), el ver tiene una amplia gama de significados, indicando unas veces más y otras veces menos que la fe. En efecto, hay un ver que no conduce a la fe y aumenta la responsabilidad. Acercarse a Jesús sólo exteriormente (6,2), sin un compromiso moral, constituye un ver que no es creer (6,36). Los signos son un medio para la fe; pero el hombre que se limita a su carácter prodigioso y espectacular no merece la confianza de Jesús, que, conociendo la intimidad de los corazones (2,25), advierte la superficialidad de las relaciones con él. "Os aseguro que no me buscáis porque habéis visto milagros, sino porque habéis comido pan hasta hartaros" (6,26). La visión de fe, por el contrario, lleva a comprender el valor cristológico de los milagros. El signo de Caná, como la resurrección de Lázaro, hacen ver la gloria de Dios (11,40), la de Jesús (2,11), es decir,

aquella fuerza divina presente y operante en él, la cual, derivada de Dios, tiende en definitiva a glorificarlo. Un ver superficial impide reconocer la misma "materialidad" del gesto de Jesús, el carácter factual, la indubitabilidad, la validez jurídica, como aparece en el interrogatorio del ciego de nacimiento (c. 9) y del coloquio con Nicodemo (3,2).

Si el ver la persona de Jesús puede llevar a reconocerlo como "Señor y Dios" (20,28), más afortunada es la condición de aquellos que llegan a la fe sin la visión (20,29). Tomás desea ver para tener pruebas tangibles: desde la herida de los clavos hasta meter el dedo en la llaga. Aunque no se le descalifica —ya que esto lo lleva a *reconocer a Cristo*—, este "ver" resulta inferior a la fe que suscita sólo la palabra (cf 10,38; 14,11). O mejor dicho: el valor de la visión depende de las circunstancias. El elogio del discípulo Juan, que "vio y creyó" (20,8), se basa en su fe espontánea a falta de una Escritura clara (20,9), mientras que el reproche a Tomás está provocado por su obstinación ante los testimonios de los demás discípulos. En el futuro, será el testimonio de éstos la base más sólida para la fe (15,27). En definitiva, es sólo la actitud de fe la que lleva a "ver la vida" (6,36), es decir, a tener una *experiencia directa y personal de Cristo*. Cuando Natanael se siente penetrado en algún aspecto secreto de su vida (1,48), Jesús le promete la revelación de otras realidades más escondidas. "Cosas mayores que éstas verás. Os aseguro que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre" (1,50-51). Esta realidad más profunda es el descubrimiento durante la vida, y especialmente en el momento de la cruz, de la "gloria" del Hijo del hombre (19,35-37); es un encuentro, más allá y dentro de la humanidad de Jesús, con el mismo Padre: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (14,9); "El que me ve a mí ve al que me ha enviado" (12,45). El momento más profundo de esta visión de la gloria no es una contemplación sin velos de la realidad que se ha encontrado, no es una visión directa, sino siempre mediata: a Dios no lo ha visto nadie (1,18; 5,37). Aunque consiste en una participación de la vida eterna, en un encuentro amoroso, en un paso de la muerte a la vida, lo mismo que el oír, el conocer, el venir a la luz, el ver de la fe abraza sólo una realidad escondida, no poseída todavía.

La visión plena se reserva para el último día (cf 6,54), para el tiempo de la definitiva manifestación, cuando "*lo veremos tal como es*" (1Jn 3,2). Si a través de la humanidad de Cristo se supera aquel tipo de visión veterotestamentaria que se limitaba a una anticipación de la absoluta trascendencia y sublimidad de Dios (Éx 3,3; 1Re 19,11; Is 6,1), no desaparece la distinción entre el "ahora" y "luego". "Ahora vemos como por medio de un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara" (1Cor 13,12), "veremos la gloria de Cristo" (Jn 17,24). El "caminar en la fe y no en la visión" (2Cor 5,7), "la vida en la carne" (Flp 1,24) en espera del momento de "aparecer con Cristo revestidos de gloria" (Col 3,4), de "ser arrebatados entre nubes por los aires al encuentro del Señor" (1Tes 4,17), es tan sólo garantía y prueba de las realidades que "no se ven" (Heb 11,1). La visión "terrena" y la "celestial" no son diversas cualitativamente, sino que se relacionan como principio y fin, como imperfección y perfección, como mediación e inmediatez, como tensión y realización, como saboreo previo y posesión, como fundamento y causa final (cf *DS* 801.799), como participación y plena consumación: la visión de Dios en Cristo, que el hombre posee actualmente, prefigura, tiende y exige la contemplación directa del mismo misterio divino.

VI. FE Y OBRAS. El análisis de las diversas dimensiones de la fe plantea el interrogante sobre sus relaciones con las capacidades humanas, con el obrar del hombre. Entre los diversos aspectos de esta problemática, nos limitamos a preguntarnos si a Dios se le alcanza con la fe sola o si son necesarias las obras del hombre. Es decir, si éste es autosuficiente respecto a la salvación o si se encuentra en una incapacidad radical para alcanzarla. Procederemos en dos momentos. Ante todo, veremos cómo relaciona la Biblia con la fe el conocimiento y la adquisición de la salvación total como autorrealización terrena del hombre y unión plena con Dios; luego veremos cómo el momento salvífico inicial o justificación es imposible sin la confianza y la obediencia al Señor; de todo ello se deducirá el sentido de las obras del hombre (para su análisis, cf / Obras).

1. FE Y SALVACIÓN. El primer gesto salvífico es captado por la fe en la creación. "Por la fe conocemos que el mundo fue creado por la palabra de Dios, de suerte que lo visible tiene una causa invisible" (Heb 11,3). Esta primera arquitectura (Job 38,4-7) de Dios, "del que proceden todas las cosas" (1Cor 8,6), revela la ternura divina y se convierte en el primer signo de la obra redentora de Cristo, "primogénito de toda la creación" (Col 1,15), cumplimiento como nuevo Adán (1Cor 15,45) de la totalidad que ha sido hecha a través de él (cf Jn 1,3).

La salvación del octavo día (Berdiaeff) es vista en el descubrimiento de un Dios que provoca y acompaña la peregrinación de Abrahán, que ve la desgracia de su pueblo en Egipto, que lo saca fuera con mano fuerte y brazo extendido y lo conduce a un país en el que fluye leche y miel; es decir, la fe destaca la fidelidad divina en la elección, liberación y asentamiento de un pueblo en la / tierra, y en la conservación de la dinastía, del templo y de los profetas. Permite además a los pobres de Yhwh, desde las confesiones de Jeremías hasta la contestación de Job y los salmos de los *'anawîm*, descubrir en el fracaso un medio doloroso de salvación, a través del grito de invocación de Dios que llena el vacío más absoluto: "Bueno es esperar en silencio el socorro del Señor..., pues quizá haya aún esperanza" (Lam 3,26.29).

La fe es la condición para entrar en el / reino: "Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1,15). Sólo en presencia de la fe Jesús realiza milagros: "No hizo allí muchos milagros por su falta de fe" (Mt 13,58); "Se le acercaron los ciegos, y Jesús les dijo: '¿Creéis que puedo hacer esto?' Le dijeron: 'Sí, Señor'. Entonces les tocó los ojos, diciendo: 'Hágase en vosotros según vuestra fe'" (Mt 9,28-29). La fe obtiene además aquella otra curación espiritual que es el perdón de los pecados: "Jesús, al ver su fe, dijo al paralítico: 'Ánimo, hijo, tus pecados te son perdonados'" (Mt 9,2); de ello se benefician los samaritanos (Lc 17,16), los cananeos (Mc 7,26), los paganos. La fuerza que sale de Jesús no tiene más que una causa: "Tu fe te ha salvado" (Mc 5,34; 10,52). Efectivamente, creer en la palabra de Jesús es participar del poder que viene del Padre, y por tanto recibir una salvación total que afecta al cuerpo, al alma, a la naturaleza. "Os aseguro que si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: Vete de aquí allá, y se trasladaría; nada os sería imposible" (Mt 17,20). Consciente de este poder, el demonio se esfuerza por "llevarse la palabra de

Dios de sus corazones para que no crean y se salven" (Lc 8,12). También en presencia de los apóstoles la fe obra milagros: "(Pablo), viendo que tenía fe para ser curado (el cojo), dijo en alta voz: 'Levántate'" (He 14,10). "Cree en Jesús, el Señor, y te salvarás tú y tu familia" (He 16,31).

Es Pablo el que presenta desde su primera hasta su última carta la fe como condición indispensable para la salvación: "Dios os ha escogido desde el principio para salvaros por la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad" (2Tes 2,13). Esa fe lleva "a la adquisición de la incorruptibilidad gloriosa, participando de la gloria del Señor. Los creyentes evitarán la corrupción, la muerte, para vivir eternamente con Cristo" (M.E. Boismard, *La foi dans Saint Paul*, 67). Desde ahora la salvación supone la liberación gradual de nuestros cuerpos de la esclavitud de la corrupción (cf Rom 8,20) mediante la fe en la resurrección de Cristo. "Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás. Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación" (Rom 10,9-10). "Habéis resucitado también con Cristo por la fe en el poder de Dios" (Col 2,12). Es un poder que la fe obtiene de la "palabra", realidad inseparable del Espíritu (Rom 1,16; 8,11).

El proceso de identificación de la salvación con la persona del salvador, ya claro en Pablo (1Tim 4,10), se hace más profundo en Juan. Mientras que Pablo hace derivar la salvación del misterio del Señor muerto y resucitado, Juan la fundamenta "en el yo mismo de Jesús Hijo de Dios, y es una salvación que se percibe claramente como la plenitud de los bienes divinos comunicados al hombre" (D. Mollat, *La foi dans le quatrième Evangile*, 94). "Lo que Dios quiere que hagáis es que creáis en el que él ha enviado" (6,29). Equivalente a la conversión de los sinópticos, el carácter central de la fe resalta ya en el Bautista, convertido en el testigo para que todos crean (1,6). Creyendo que "yo soy", el hombre evita morir en los pecados (8,24), se hace hijo de la luz (12,36), adquiere la vida (5,40; 6,40) y la bienaventuranza (20,29). Expresiones equivalentes o paralelas como "acoger" a Jesús (1,12; 5,43; 13,20), sus palabras (12,48), "venir" a él (5,40; 6,35; 7,37), "seguirle" (8,12; 10,27), "permanecer" en él (15,4), en su palabra (8,31), en su amor (15,9), se condensan y se explicitan al mismo tiempo en la conclusión del evangelio, escrito "para que creáis que Jesús es el mesías, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20,31). Aun sin usar el sustantivo (excepto en 4,22) o el verbo (excepto en 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12, 27.47), Juan relaciona la fe y la salvación en expresiones significativas, como tener la vida (6,47), la vida eterna (3,16), poseer una vida más allá de la muerte (11,25), huir de la condenación (3,18), tener la certeza de la resurrección (6,40), recibir una fuente que brota para la vida eterna (4,14), salir de las tinieblas (12,46).

2, LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE EXIGE LAS OBRAS. Especialmente es en el momento inicial cuando el hombre es salvado por la fe. "El hombre es justificado por la fe sin la observancia de la ley" (Rom 3,28). La exclusión no se refiere solamente al obrar en conformidad con la ley mosaica, entendida como conjunto de normas jurídicas, rituales, éticas, sino a cualquier acción o deseo del hombre. Aunque falta materialmente el adjetivo, el pensamiento de Pablo puede traducirse como justificación por la *sola* fe, según se dice más claramente en Gálatas: "Sabemos que nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo; nosotros creemos en Cristo Jesús para ser justificados por la fe de Cristo, no por las obras de la ley; porque nadie será justificado por las obras de la ley" (Gál 2,16). La justificación causada por la fe consiste en una verdadera transformación interior del hombre, que se hace capaz de llevar una vida santa; no se limita a una declaración jurídica, a una simple "imputación" de los méritos de Cristo. Coincidiendo con el don del Espíritu, fuente de santidad moral, la justificación produce efectos reales; es lo que Pablo desarrolla al vincular el don del Espíritu con el don de la / justicia (Gál 3,2-5; 5,22).

La transformación real crea en el hombre un dinamismo nuevo, un impulso a "llevar una vida digna de Dios" (1Tes 2,12), a ejercer el amor *fraterno, a conservar la santidad del* cuerpo (1Tes 2,14; 4,1-12; cf 5,23). Junto a la fe Pablo menciona con frecuencia la caridad y la esperanza (1Tes 1,3; 5,8) y usa fórmulas que unen la fe y la acción, como cuando habla de "la obra de vuestra fe" (1Tes 1,3) o de "la fe que obra mediante la caridad" (Gál 5,6). La "sola fe", que ciertamente no es contraria a las obras, las exige para que uno sea encontrado irreprensible el día del juicio (1Tes 5,23; cf Mt 25,43ss). Pero esto no es tanto obra del hombre, sino de Dios, que da amor y santidad (1Tes 3,12-13; 5,23-24); es "fruto" del Espíritu (Gál 5,22; cf Ez 36,27); es el mismo Espíritu que vivificará algún día nuestros cuerpos el motor de la vida moral. La vida nueva creada en el hombre es pura gracia, ya que "sin mí nada podéis hacer" (Jn 15,5); en efecto, "habéis sido salvados gratuitamente por la fe..., para hacer obras buenas tal y como él dispuso de antemano" (Ef 2,8.10).

La continua insistencia en el valor y necesidad de la praxis acerca a / Pablo a / Santiago (cf Sant 1,22 y Rom 2,13), que tiene algunas expresiones al menos aparentemente contrarias a la doctrina de la fe como raíz de la justificación. La dificultad no consiste tanto en considerar muerta a una fe sin obras (Sant 2,17), en lo que también Pablo podría estar de acuerdo, como en considerar las obras como causa de la justificación, aunque sólo sea parcial (Sant 2,24). No es cuestión de recurrir a la solución fácil de san Agustín sobre la diversidad de las obras, anteriores para Pablo, posteriores a la justificación para Santiago; en efecto, incluso después el hombre debe considerarse incapaz de llevar a término las exigencias de la ley nueva, es decir, del amor, si no quiere incurrir en el reproche dirigido a los judíos (Rom 10,2-4). El acuerdo sustancial ha de buscarse en la diversa perspectiva de *los dos escritores. Si Pablo, al tratar* sistemáticamente de la justificación, tiene razón en atribuirla a la fe, Santiago, partiendo de una tradición sapiencial sensible a la exaltación de la acción del hombre, de una cristología al servicio de la ética, quizá ante ciertas desviaciones ya rechazadas por Pablo (Rom 3,8), se preocupa precisamente de evitar el inmovilismo y la inactividad. Aunque persiste cierta dificultad, el hecho de que Santiago entienda por "justificación" no ya el primer momento de la salvación, sino el segundo, el del testimonio vivido, el acuerdo sobre el valor de la palabra y el amplio campo de la "diversidad" expresiva de la fe, permiten concluir que no se trata de ninguna "contrariedad", aunque haya una "contraposición", una "lucha".

VII. DON Y BÚSQUEDA. De todo esto se deduce que la fe es puro don de Dios, es *gracia*. Si Dios no se abre al hombre atrayéndolo hacia sí, resulta imposible creer. Sólo si Dios "abre el corazón" (He 16,14), el hombre se hace capaz de "vencer al mun-

do" (1Jn 5,4); en efecto, la fe es obra de Dios (Jn 6,29), no proviene de "la carne ni la sangre" (Mt 16,17). "Habéis sido salvados gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra, es un don de Dios" (Ef 2,8). Si redujésemos la fe a una obra humana, introduciríamos de nuevo aquel "gloriarse" que pone un diafragma entre Dios y el hombre; sólo el reconocimiento de la fe como don de Dios permite al hombre afirmar su propia incapacidad radical de salvación. "Los judíos son inexcusables, no tanto por haber rechazado las acciones visibles de Cristo como por haberse opuesto al instinto interior y a la atracción de la doctrina" (santo Tomás). Es la iniciativa del Padre lo que da a los hombres a Jesús (Jn 6,37). "Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo trae... Todo el que escucha al Padre y acepta su enseñanza viene a mí" (Jn 6,44-45). Es decir, la fe no puede provenir solamente de la enseñanza y de los milagros de Jesús; se necesita una atracción del Padre. La pertenencia a Jesús es la consecuencia de una acción del Padre (cf Jn 10,26.29). Una adhesión a Cristo meramente humana, sin la atracción del Padre, termina con un triste abandono (17,12). "En el origen de la fe hay una atracción divina que es más fundamental que la opción humana, más fundamental incluso que la mediación visible de Jesús" (A. Vanhoye, *Notre foi, oeuvre divine*, 354). Y el hombre, ¿no tiene nada que hacer para alcanzar la fe o para caminar en ella?

Es necesario que se ponga en actitud de búsqueda. Aunque en el AT el sujeto de buscar es Dios y en el NT no se habla de una búsqueda de la fe (cf He 13,8), Jesús le asegura al hombre que encontrará cuanto desee (Mt 7,7-8), como Zaqueo que consiguió verlo (Lc 19,3), estando establecido que los hombres "busquen a Dios, y a ver si buscando a tientas lo pueden encontrar" (He 17,27), a fin de buscar la justificación en Cristo (Gál 2,17). La búsqueda humana es ya realmente una respuesta a una acción precedente de Dios que la purifica, la orienta hacia la atención de la palabra, la conversión, la acogida de la fe. La búsqueda del hombre se concreta entonces en dejarse buscar por Dios. Esto significa ante todo insistir en la propia libertad en el momento del don para hacerse discípulos de una enseñanza del Padre, a fin de vivir en la obediencia a la verdad conocida. "El que practica la verdad va a la luz" (Jn 3,21). La samaritana se dejó guiar cuando, puesta al descubierto en su condición moral, reconoció su situación y exclamó: "Señor, veo que tú eres profeta" (4,19). Los judíos, por el contrario, ante la invitación de "hacer las obras de Dios" en el sentido de acoger el designio de Dios sobre ellos, permanecieron firmes en su mentalidad de autosuficiencia al hacer las obras mandadas, en su disposición a aceptar tan sólo después de una atenta verificación sobre la suficiencia de los signos (6,28-30). Cuando se convierten en defensores del sábado y del honor de Dios, en realidad no salen del mundo estrecho de su autosuficiencia, cerrado a la circulación de aire puro que viene del don de Dios. Es necesario el compromiso de realizar la obra del Padre con la conciencia que se nos *da* de realizarla.

Además, en todos los momentos, el signo de la búsqueda sincera es la actitud de conversión basada en la humildad; ésta se manifiesta en el continuo camino ascético de eliminación de aquellas actitudes egoístas, de concentración en sí mismo y no en Dios, que obstaculizan la penetración de la gracia divina, que quiere decir conducir o incrementar la fe.

BIBL.: *Fe* en los diccionarios bíblicos, especialmente: MICHAEL O., en *DBNT* 619-640; DUPLACY J., en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 327-335; ALFARO J., en *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona 1976[2], 95-106; SECKLER M., en *Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1966, 637-661; QUERALT A., en *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona 1963, III, 482-493; ARDUSSO, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* II, Sígueme, Salamanca 1982, 520-542; HARENT S., *Foi*, en *DTC* VI, 1924, 55-75; ANTOINE P., en *DBS II*, 1938, 276-310; DE BOVIS A., en *SAM* V, 1964, 529-619; SCHNACKENBURG R.-TRUSTSH J.-PANNENBERG W.-SCHUSTER H.-KRAUTWING G., *Glaube*, en "LTK" IV, 1960[2], 913-931; BAUMGÄRTEL F.-BRAUN, en *RGG* I, 1958[3], 1588-1611; WEISER A.-BULTMANN R., *Pisteúô*, en *GLNT* X, 1975, 337-488; WILDBERGER H., *'mn*, en *DTMAT* I, 276-319; ALFARO J., *Fides in Terminologia biblica*, en "Greg" 42 (1961) 463-505; ID, *Foi et existence*, en "NRT" 100 (1968) 561-580; ID, *Problematica teologica attuale della fede*, en "Teologia" 6 (1981) 218-231; ID, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*, en "Con" 21 (1967) 56-69; BENOIT P., *La fe en los evangelios sinópticos*, en ID, *Exégesis y Teología* I, Studium, Madrid 1974[2], 140-163 (="Lumière et Vie" 22 [1955] 45-64; BOISMARD M.E., *La foi dans Saint Paul*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 65-89; BRAUN, F.M., *L'accueil de la foi chez St. Jean*, en "RSR" 92 (1955) 344-363; DECOURTRAY A., *La conception johannique de la foi*, en "NRT" 81 (1959) 561-577; DUPLACY J., *La foi dans le judaïsme*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 19-43; GALBIATI E., *La fede nei personaggi della Bibbia*, IPL, Milán 1969; GELIN A., *La foi dans l'AT*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 7-18; HAMMANN A., *La foi chrétienne au Dieu de la création*, en "RNT" 86 (1964) 1049-1057; HEIJKE J., *La fede nella Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1971; HUBY J., *La connaissance de la foi chez St. Jean*, en "RSR" 21 (1931) 385-421; LA POTTERIE I. de, *La unción del cristiano por la fe*, en *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967[2], 111-174 (="Bib" 40 [1959] 12-69); ID, *Oida et ghinōskō. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, en "Bib" 40 (1959) 709-725; LJUNGMAN H., *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Lund 1964; METTAYER A., *La foi: besoin ou désir*, en "Science Ecclésiastique" 32 (1980) 83-92; MICHALON P., *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'Ancien Testament*, en "NRT" 75 (1953) 587-600; MOLLAT, *La foi dans le quatrième Évangile*, en "Lumière et Vie" 22 (1955) 91-107; ORTKEMPER F.J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980; O'CONNOR E., *Faith in the Synoptic Gospels*, Londres 1961; PENNA R., *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, en "RBit" 30 (1982) 337-362; PFAMMATTER J., *La fe según la palabra de Dios*, en *Mysterium Salutis* I, Cristiandad, Madrid 1974[2], 865-886; PFEIFFER E., *Glaube im AT*, en "ZAW" 71 (1959) 151-164; SCHNACKENBURG R., *La fe joánica*, en *El evangelio según san Juan* I, Herder, Barcelona 1980, 543-561; ID, *Existencia cristiana según el NT*, 2 vols., Estella 1970; STOCKMEIER P., *Fede e religione nella chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1976, 51-71; VANHOYE A., *Notre foi, oeuvre divine d'après le quatrième évangile*, en "NRT" 96 (1964) 337-354; VIRGULIN S., *La "fede" nel profeta Isaia*, Società Tip. Ed. Milanesi, Milán 1961; WILDBERGER H., *"Glauben" im AT*, en "ZTK" 65 (1968) 129-159; Credere oggi 4 (1981) y 19 (1984).

B. Marconcini

FILEMÓN (Carta a)

SUMARIO: I. *Ocasión de la carta.* II. *Estructura y contenido.* III. *Puntos de reflexión teológica:* 1. La autoridad apostólica de Pablo; 2. Una síntesis de vida eclesial; 3. Esclavitud y vida cristiana.

I. OCASIÓN DE LA CARTA.

Sobre su autenticidad no se formula actualmente ninguna objeción importante. Aunque el tono es particularmente confidencial y familiar, el estilo y el contenido son exquisitamente paulinos. La ocasión de la carta se sitúa en el marco de las relaciones internas de la "familia" de entonces. Pablo ruega a Filemón que acoja como a un hermano a Onésimo, esclavo perteneciente a la "familia" de Filemón. Onésimo, después de haber causado a Filemón daños que no se mencionan, había emprendido la huida. Se encontró con Pablo y se hizo cristiano.

Pablo se define en el cuerpo de la carta como "viejo *(presbýtēs)* ya, y ahora, además, preso" (v. 9). La prisión no debía ser particularmente rígida: Pablo pudo recibir a Onésimo y mantener contactos con un grupo de colaboradores (cf Flm 23-24). El

lugar de esta prisión no se indica. Si se piensa en Pablo ya "viejo", es más natural colocarlo en Roma. La fecha de composición de la carta sería entonces a principios del año 60.

Filemón aparece como un cristiano de buena posición que acoge a los hermanos en su casa, formando así una *domus ecclesia.* No es posible precisar su lugar de residencia. Ciertos puntos de contacto —de valor histórico discutible— con la carta a los / Colosenses (Epafras, mencionado en Flm 23, era de Colosas, como se deduce de Col 1,7; 4,12; un homónimo Onésimo se encuentra en Col 4,9) han hecho pensar en Colosas.

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. Aun dentro de su brevedad y simplicidad de estilo, la carta a Filemón presenta el esquema habitual de las otras cartas paulinas. Encontramos al principio el saludo (1-3), en donde se menciona a los remitentes ("Pablo, preso por Cristo Jesús, y el hermano Timoteo") y a los destinatarios ("a Filemón, amigo querido y colaborador nuestro, a la hermana Apia, a Arquipo, nuestro compañero de fatigas, y a la Iglesia que se reúne en su casa"). En este grupo de destinatarios destaca enseguida la figura de Filemón, a quien se dirigirá expresamente el discurso de Pablo. En la acción de gracias que sigue (4-7) se pone de relieve la personalidad cristiana de Filemón (v. 4), así como su actividad caritativa (v. 7).

Viene luego el cuerpo de la carta (8-21). Se percibe cierto movimiento literario *in crescendo.* Pablo suplica (v. 9); señala el objetivo de la carta: Onésimo, esclavo "útil" (vv. 10-14); Filemón tendrá que acogerlo, no ya como esclavo, sino como a hermano (vv. 15-16), como al mismo Pablo (v. 17). Pablo no se olvida de que tiene, como apóstol, la suficiente autoridad para indicar a Filemón lo que es conveniente *(tò anêkon:* v. 8); pero, dadas las relaciones que hay entre él y Filemón, sólo se expresa en términos de amor, el lenguaje típico de la *domus ecclesia* cristiana. En este contexto Pablo ruega a Filemón en favor de Onésimo, al que califica enseguida como hijo suyo, engendrado en las cadenas. Onésimo, "hijo" de Pablo, se ha hecho cristiano. Jugando con el significado del nombre —Onésimo en griego significa "útil"—, Pablo afirma que, después de su conversión, Onésimo hace realmente honor a su nombre: "En otro tiempo fue inútil *(áchrēston)* para ti, pero ahora es bien útil *(éuchrēston)* para ti y para mí" (v. 11).

A pesar del afecto que tiene por este nuevo hijo y de las ventajas que su presencia le traería "en mi prisión por el evangelio" (v. 13), Pablo, respetando la ley romana, envía a Onésimo a Filemón, el único que puede disponer de él.

Así pues, Onésimo volverá a Filemón; pero habrá entre los dos una relación nueva, anteriormente imprevisible: "Tal vez por esto se separó de ti, para que lo tuvieras como siempre, no ya como esclavo, sino como un hermano querido, que lo es muchísimo para mí, ¡cuánto más debe serlo para ti como persona y como cristiano!" (vv. 15-16). Onésimo pertenece, pues, por doble título a la "familia" de Filemón.

Pablo se siente parte del nuevo contexto que une a Filemón con Onésimo: "Si me tienes como amigo, recíbele a él como me recibirías a mí" (v. 17). Esta expresión constituye la cima de todo el movimiento literario.

Después Pablo se mueve en un plano concreto: se ocupa de los perjuicios que Onésimo pudo haber acarreado a Filemón y de la deuda contraída por él. Con cierto humorismo, Pablo le dice a Filemón que lo cargue todo en su cuenta, asegurándole que pagará. Al mismo tiempo le recuerda

que él, Filemón, se debe a sí mismo a Pablo. Pablo tiene plena confianza; sabe que Filemón hará aún más de lo que le ha pedido. Le ruega que le brinde hospitalidad, pues espera verlo pronto personalmente (vv. 21-22).

La carta termina con unos saludos dirigidos una vez más a Filemón (vv. 23-24) y con una bendición para todos los destinatarios (v. 25).

III. PUNTOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA. Aunque en la carta a Filemón no se trata expresamente ningún tema teológico, encontramos en ella todo un contexto de teología implícita. Los puntos más destacados son los siguientes.

1. LA AUTORIDAD APOSTÓLICA DE PABLO. Aunque no se califica como tal, Pablo aparece en la carta como apóstol: sabe que tiene autoridad y que puede expresarla con toda franqueza (v. 8). Al final de la carta habla de obediencia por parte de Filemón (v. 21).

La autoridad de Pablo entra en el terreno del comportamiento: puede "ordenar *(epitássein)* lo que hay que hacer" (v. 8); sin renunciar a su responsabilidad de guía, Pablo la encuadra en el contexto de amor que existe entre Filemón y él: Pablo ama y aprecia a Filemón (cf Flm 5-7) y, viceversa, se siente apreciado y querido por él (cf Flm 17-22). Sobre la base de esta reciprocidad en el "amor" (v. 9), Pablo le indica a Filemón "lo que debe hacer" (v. 9), mediante un ruego que sabe que será acogido más allá incluso de lo que pide (cf Flm 21) y que, al final, se traduce en un imperativo, condicionado siempre por el amor: "Recíbele a él como me recibirías a mí" (v. 17). Aparece aquí el estilo típico de la autoridad en el NT: lejos de ser una imposición extrínseca opresiva y rígida, sabe pasar a través de la persona.

2. UNA SÍNTESIS DE VIDA ECLESIAL. Las alusiones que hace Pablo a la vida eclesial son significativas, aun dentro de su sobriedad: surge una imagen sugestiva de Iglesia, personalizada en Filemón. La fe y la caridad se apoyan mutuamente, constituyendo un movimiento homogéneo orientado "a Jesús, el Señor, y a todo el pueblo de Dios" (v. 5). De esta comunión de fe en el amor se deriva una fuerza que impulsa a conocer y a realizar todas las formas de bien que corresponden a los cristianos en su situación de crecimiento "hacia Cristo" (v. 6).

La Iglesia acepta plenamente la autoridad de Pablo (cf vv. 8.21), pero lo hace con gozo, con una creatividad (v. 21) que Pablo estimula: "A fin de que me hagas esta buena obra no a la fuerza *(katà anánkēn),* sino de buena gana *(katà hekoúsion)"* (v. 14).

En la Iglesia se advierte la acción del Espíritu: ya implícita en el cuadro positivo del amor y de la comunión *(koinōnía,* v. 6; *koinōnón,* v. 17), se explicita en el saludo final. El Espíritu de Dios y de Cristo se comunica en la dimensión del hombre capaz de acogerlo, al espíritu; cuando Pablo habla del espíritu del hombre, lo considera siempre portador actual o posible del espíritu de Dios y de Cristo. Pensando en la comunidad de Filemón, puede augurar a todos sus componentes que la "benevolencia" de Cristo, la que da el Espíritu, "esté con vuestro espíritu" (v. 25).

3. ESCLAVITUD Y VIDA CRISTIANA. La condición de Onésimo esclavo fugitivo, la figura de Filemón patrón cristiano, la relación de Pablo con los dos, hace ya tiempo que planteó el problema de la actitud de Pablo —y de la Iglesia primitiva: cf Col 3,22-4.1; Ef 6,5-8; 1Pe 2,18-22— frente a la esclavitud. De la carta a Filemón se deduce que Pablo

no piensa en una revolución social; al devolver a Onésimo a su amo, respeta las leyes vigentes. Pero surge una dimensión nueva, compartida por él, por Filemón y por Onésimo, que supera el nivel de la situación social y de su ordenamiento jurídico; para el cristiano el único valor absoluto, que relativiza radicalmente todo lo demás, es Cristo. Al aceptar a Cristo como absoluto aparece una constelación de relaciones nuevas entre las personas típicamente cristianas, que hace olvidar las viejas relaciones, incluida la relación patrón-esclavo. Onésimo cristiano, ante Filemón cristiano, no es ya un esclavo, con todas las ventajas que de ello pudiera sacar Filemón, sino "un hermano querido, como persona y como cristiano" (v. 16). Para Pablo, Onésimo cristiano es un "hijo" (v. 10), su "corazón" (v. 11). Será lo absoluto de Cristo metido dentro de la trama social lo que llevará también de hecho a la abolición jurídica de la esclavitud.

BIBL.: LEGASSE S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* Verbo Divino, Estella 1981; LEHMANN R., *Epître à Philémon. Le christianisme primitive et l'esclavage,* Ginebra 1978; STUHLMACHER P., *Der Brief an Philemon,* Zurich-Neukirchen 1975; PERETTO E., *Lettere della prigionia. Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini,* Ed. Paoline, Roma 1984³.

U. Vanni

FILIPENSES (Carta a los)

SUMARIO: I. *El origen de la carta.* II. *Estructura y trama de la carta.* III. *La teología de la carta:* 1. El himno cristológico; 2. La liturgia del servicio; 3. La insidia de la propia justicia; 4. El crecimiento cristiano; 5. La meta escatológica y el estado intermedio; 6. La teología de la alegría cristiana.

I. EL ORIGEN DE LA CARTA. La carta a los Filipenses fue compuesta en una situación de prisión: Pablo habla de sus "cadenas" (cf Flp 1,3). Pero no dice dónde está encarcelado. Para colmar esta laguna surgió espontáneamente la idea de la prisión en Roma: dieron pie para ello el hecho documentado de que Pablo estuvo preso en Roma (cf He 28,30-31) y dos expresiones que se encuentran en la carta: "pretorio" (Flp 1,13) y "casa del César" (Flp 4,22). Pero se han suscitado objeciones tan serias que a muchos autores les han parecido decisivas: la carta supone un intercambio relativamente rápido entre Pablo y la comunidad de Filipos; se da por descontado que Pablo no ha vuelto a ver a la comunidad desde su fundación (cf Flp 1,26.30; 2,12; 4,5), mientras que en el tiempo de la prisión en Roma Pablo se había dirigido por lo menos dos veces a Macedonia, y también por tanto a Filipos.

Se han propuesto otras ciudades: Cesarea Marítima, pero que presenta los mismos inconvenientes de distancia que Roma, y Éfeso, que en el fondo parece la más probable. Pablo pasó un largo período en Éfeso, probablemente del 53 al 56. Aunque los Hechos no nos hablan de una prisión en Éfeso, una alusión de Pablo a las graves dificultades que encontró precisamente en dicha ciudad (cf 1Cor 15,32) puede referirse a un período pasado en prisión.

El "pretorio" sería entonces el palacio del gobernador; "los de la casa del César" serían los funcionarios encargados de los intereses patrimoniales del emperador. La opulencia de la ciudad de Éfeso en tiempos de Pablo confirma estas denominaciones.

De este cuadro se deduce una fecha: estamos a mediados de los años cincuenta. Pablo se encuentra encarcelado en una situación difícil, con el riesgo incluso de ser condenado a muerte (cf Flp 1,19-23); informados de ello los filipenses, con la misma solicitud que siempre habían mostrado a Pablo (cf Flp 4,15-16), le envían algunos recursos por medio de Epafrodito, y Pablo los recibe con gozo y gratitud (cf 4,18-19). Epafrodito, que tenía que quedarse al lado de Pablo, cae gravemente enfermo; luego se cura, y Pablo lo devuelve a Filipos (cf Flp 2,25-30). A pesar del grave riesgo que corre de ser condenado, Pablo confía salir bien del proceso y espera poder dirigirse pronto a Filipos personalmente, después de haber enviado allá a Timoteo (cf Flp 2,19-24). Todo este contexto, con la trama característica de relaciones que supone, es el trasfondo irrenunciable que permite comprender esta carta. Hoy no hay dudas sobre la autenticidad de la misma.

II. ESTRUCTURA Y TRAMA DE LA CARTA. Partiendo del testimonio de san Policarpo, quien, escribiendo a los filipenses por el año 105, habla de "cartas", en plural, dirigidas a ellos por Pablo, y destacando algunas discrepancias literarias —especialmente el tono polémico, insólitamente áspero e inesperado de Flp 3,1b—, algunos autores (W. Schmithals) han propuesto la identificación, en el texto que tenemos, de tres cartas originales (A: 4,10-23; B: 1,1-3,1; 4,4-7; C: 3,2-4,3.8s), o de dos (J. Gnilka: carta desde la cárcel, 1,1-3,1a; 4,2-7.10-23; carta polémica, 3,1b-4,1.8s), que más tarde se habrían juntado. Pero otros autores, en número cada vez mayor en estos últimos años, están en favor de la unidad sustancial del texto de la carta (J. Ernst, W.J. Dalton, R. Fabris, etc.). Efectivamente, por una parte, el testimonio de Policarpo no parece tan decisivo (su plural puede ser una indicación global) y, por otra parte, las discrepancias (incluso el tono un tanto brusco) no son raras en el estilo de Pablo. Vista en el conjunto de su redacción actual, la carta presenta su propia línea literaria de desarrollo. Una mirada más atenta nos permite captar y destacar la trama teológica de fondo.

El prólogo consta, como de ordinario, del saludo (1,1-2) y la acción de gracias (1,3-11). El saludo, con una brevedad insólita, contiene los elementos literarios usuales: "Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo" (1,1), son los remitentes; la Iglesia de Filipos, con su estructuración (se habla de "vigilantes" *episkópois,* y de "servidores", *diakónois),* constituyen los destinatarios. La acción de gracias —una pequeña joya de la literatura paulina— presenta, por el contrario, un desarrollo articulado: Pablo expresa su satisfacción por el progreso que está haciendo en la Iglesia de Filipos el evangelio que les anunció, su afecto especialmente intenso por la Iglesia misma, el anhelo de un mayor desarrollo en el amor, con aquel crecimiento contextual del conocimiento de Cristo y de los demás y de la capacidad de discernimiento que el amor lleva consigo.

El tono literario de la acción de gracias crea un clima de gran confianza y reciprocidad. Toda la carta se va desarrollando sobre el eje comunicativo "yo-vosotros". Siguiendo precisamente este eje "yo-vosotros", es posible identificar una primera parte de la carta en 1,12-2,18. Pablo habla primero de sí mismo, de su situación penosa de prisionero, que, sin embargo, contribuye al progreso del evangelio, puesto que "en palacio y en todo lugar es manifiesto que llevo las cadenas de Cristo" (1,13). Forzosamente inactivo, Pablo se alegra de que el evangelio sea anunciado por otros, sea cual fuere la forma de realizarse. La perspectiva posible de una muerte cercana no le asusta, porque lo esencial para él es que "ahora Jesucristo sea glorificado en mi cuerpo, sea por la vida, sea por la muerte"

(1,20). Para él ya está todo en manos de Cristo, que es lo absoluto de su existencia: "Pues para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia" (1,21).

Hablando de sí mismo, Pablo piensa ya en los filipenses: su atención se desplaza gradualmente hacia ellos; de ahí una exhortación calurosa y apasionada. Los filipenses deberán, siguiendo el ejemplo personal de Pablo (1,12-20), vivir también socialmente en conformidad con el evangelio, agradecidos porque se les ha concedido "el privilegio no sólo de creer en Cristo, sino también de padecer por él" (1,29). La reflexión de Pablo se hace cada vez más incisiva: el pensamiento de las relaciones globales entre los filipenses y Cristo —en el fondo también para ellos "el vivir es Cristo"— le estimula a pedirles lo máximo en esta línea. Para dar aún mayor realce a sus palabras, apela a toda la serie de elementos que lo unen a los filipenses, y viceversa, y les exhorta a hacer suya la aspiración fundamental de Cristo: servir a los demás hasta el don total de sí (cf 2,1-11; los vv. 2,6-11 constituyen el conocido "himno cristológico", que por su importancia teológica merece una reflexión aparte). Si los filipenses aceptan esta invitación, colaborarán activamente en la realización plena de su salvación. A pesar de las dificultades ambientales, serán felices y Pablo lo será con ellos (2,12-18).

Pablo vuelve a hablar de sí mismo, y luego pasa de nuevo, siempre en términos de exhortación, a hablar a los filipenses de ellos. Tenemos una segunda parte: 2,19-4.1.

Su situación de prisionero es un tanto mitigada: goza de la compañía de Timoteo, que ha atendido a Pablo "como un hijo a su padre... en la causa del evangelio" (2,22). Contó además con la intervención de Epafrodito, "nuestro hermano, colaborador y compañero de fatigas, el que vosotros (o sea, los filipenses) me enviasteis con el encargo de socorrerme (lit.liturgo, *leitourgón)* en mis necesidades" (2,25). La atención se desplaza luego de Pablo a sus corresponsales: "Por lo demás, hermanos míos, alegraos en el Señor. No me resulta molesto escribiros las mismas cosas, y a vosotros os es útil" (3,1). Cuáles son esas "mismas cosas" aparece inmediatamente después: el estilo sufre aquel cambio brusco que ya hemos señalado: "¡Cuidado con los perros! ¡Cuidado con los malos obreros! ¡Cuidado con los de la circuncisión!" (3,2). Pablo polemiza con los judaizantes. El pensamiento de los judaizantes —lo mismo ocurrirá en la / 2Cor— le lleva a pensar de nuevo en su vida, haciendo una especie de balance de sus etapas principales. La etapa judía había sido brillante: "Fui circuncidado...; soy del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos y, por lo que a la ley se refiere, fariseo...; en cuanto a la justicia que viene del cumplimiento de la ley, irreprensible" (3,5-6).

El encuentro posterior con Cristo originó en él una inversión de valores: "Pero todo lo que tuve entonces por ventaja, lo juzgo ahora daño por Cristo" (2,7). Pero Pablo, cuando dejó su riqueza judía, no se quedó con las manos vacías: "Todo lo tengo por pérdida ante el sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor" (2,8). La etapa cristiana entusiasma a Pablo inmensamente más que lo que le había entusiasmado la etapa judía.

Pero Pablo no la considera ya acabada. Se sabe y se acepta en movimiento: "No quiero decir con esto que haya alcanzado ya la perfección, sino que corro tras ella con la pretensión de darle alcance, por cuanto que yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús" (3,12).

Pablo mira con interés el cuadro dinámico de su vida, que está dibujando no por una especie de complacencia estéril, sino siempre en función

de los filipenses: sus valores, los que ha realizado ya y los que está persiguiendo, son también de ellos: "Hermanos, seguid todos mi ejemplo y observad a los que se conducen conforme al modelo que tenéis en mí" (3,17). La exhortación se prolonga: en el trasfondo está la exigencia incómoda de tener que ir contra corriente. Una mirada hacia la meta escatológica, a la que se están dirigiendo tanto Pablo como los filipenses, los anima a proseguir el camino. Aquí el "vosotros" se convierte en "nosotros": Pablo se implica con los filipenses y casi se identifica con ellos: "Nuestra patria está en los cielos, de donde esperamos al salvador y Señor Jesucristo" (3,20). Este sentirse juntos, primero en el camino y luego también en la convivencia de la patria celestial, hace explotar el cariño de Pablo, que volviendo al "vosotros" exhortativo, concluye: "Por tanto, hermanos míos queridísimos, mi alegría y mi corona, manteneos firmes en el Señor, queridos míos" (4,1).

En la tercera parte, con que concluye la carta (4,2-23), se alternan y entrecruzan los elementos autobiográficos ("yo") y los exhortativos ("vosotros"). Pablo comienza con un "vosotros" más particular: las mujeres tienen un papel determinado en la comunidad de Filipos. Pablo se dirige primero a dos de ellas, Evodia y Síntique, para que estén en perfecto acuerdo entre sí; luego, ensanchando su interés a otras protagonistas femeninas, le ruega a Sízigo que preste su ayuda "a éstas, que han trabajado mucho en el evangelio conmigo y con Clemente y demás colaboradores míos" (cf 4,2-3). Luego el discurso, prosiguiendo en la línea del "vosotros" exhortativo, se hace más general: "Alegraos en el Señor siempre, lo repito: alegraos" (Flp 4,4). Esta invitación no es una fuga, sino una toma de conciencia por parte del cristiano de su situación teológica.

La exhortación a los filipenses orienta gradualmente a Pablo hacia sí mismo: "Practicad lo que habéis aprendido y recibido, lo que habéis oído y visto en mí, y el Dios de la paz estará con vosotros" (4,9). Es una expresión-puente que determina el paso del "vosotros" exhortativo al "yo" autobiográfico. Hablando ahora de sí mismo, Pablo recoge la invitación imperativa a la alegría dirigida a los filipenses: "He sentido una gran alegría en el Señor porque habéis reavivado vuestros sentimientos por mí" (4,10). Hay entre Pablo y los filipenses una cordialidad muy profunda: "No es que busque que me deis algo; lo que busco es que se acreciente el fruto que redunda en favor vuestro" (4,17). Y Pablo acoge dentro de sí la sensibilidad que le han mostrado a propósito de sus necesidades: "Mi Dios, a su vez, proveerá colmadamente a vuestra indigencia, según sus riquezas, en Cristo Jesús" (4,19).

Hemos llegado al final. La atención de Pablo se desplaza de nuevo de sí mismo a los filipenses; enviando los saludos de todos los cristianos "de la casa del César" (4,22), les pide que se hagan intérpretes de su saludo particular a cada uno de los miembros de la comunidad (cf 4,21-23).

III. LA TEOLOGÍA DE LA CARTA. En virtud de ese continuo entramado entre el "yo" y el "vosotros" que hemos destacado, la teología de la carta a los Filipenses se aplica de tal modo a la vida, tanto de Pablo como de sus destinatarios, que se amalgama constantemente con ella. La exposición detallada de la trama de la carta es igualmente una exposición de su teología. Sin embargo, hay algunos puntos que merecen especial atención.

1. EL HIMNO CRISTOLÓGICO. El trozo 2,6-11, gracias a un cierto ritmo fácil de percibir incluso en una pri-

mera lectura y por la peculiaridad de algunas de sus expresiones respecto al lenguaje normal de Pablo (como *morphé, schêma, ísa Theôi),* ha hecho pensar en un himno litúrgico prepaulino. El estudio a que se lo ha sometido, "una especie de radiografía estilístico-literaria" (Fabris), ha dado lugar a resultados que todavía no están de acuerdo en los detalles, pero que confirman la naturaleza hímnica del trozo y su género literario como "confesión de fe" litúrgica.

El interés teológico-bíblico no es menor que el estrictamente literario: el pasaje termina con una afirmación cristológica de importancia capital: Jesús resucitado, al recibir de Dios "un nombre que está sobre cualquier otro nombre" (2,9), es situado en el mismo nivel de Dios y reconocido como tal por la asamblea litúrgica que lo proclama Señor (cf 2,11).

Pero ¿cómo se llega a esta conclusión, o, en términos equivalentes, quién es propiamente el Cristo sujeto de los primeros versículos (2,6-7a) del himno? Se ha hablado, especialmente en la patrística griega, de Cristo a nivel trinitario, preexistente a la encarnación: siendo "en la forma de Dios", no consideró un "codiciable tesoro" *(harpagmón,* en sentido pasivo) esta igualdad con Dios, sino que, encarnándose, se "anonadó" *(ekénōsen:* se vació) a sí mismo, asumiendo la condición humana. Como hombre, se enfrentará por obediencia con la muerte en la cruz, y será glorificado y llevado al nivel divino en el contexto de la resurrección.

Otra interpretación más reciente ve en el sujeto protagonista al Cristo ya encarnado. A pesar de tener conciencia de su divinidad, Cristo-hombre da a su vida una orientación de fondo antitética a la que había intentado Adán: en vez de considerar el "ser igual a Dios" un "objeto de robo", como había hecho Adán *(harpagmón,* en sentido activo), escoge el camino del servicio: se "vacía" a sí mismo, en el sentido de que se expropia de toda búsqueda de su propio provecho, convirtiéndose así en el modelo ideal para las opciones de los demás hombres *(en homoiómati anthrópōn* en el sentido de "expresión perceptible de la categoría de los hombres"). Con esta opción fundamental afronta la expropiación suprema de la muerte, llegando con la resurrección a aquel nivel de Dios que Adán había soñado en vano alcanzar.

2. LA LITURGIA DEL SERVICIO. A lo largo de la carta Pablo va utilizando una terminología estrictamente litúrgica, aplicándola a acciones y a situaciones que no presentan ninguna caracterización cultual: Pablo, pensando en su vida entregada por completo, la considera en función de la "liturgia de vuestra fe" (Flp 2,17).

Epafrodito es "mensajero y liturgo" *(leitourgón)* al servicio de la necesidad" de Pablo (2,25). Casi como si quisiera quitar toda duda sobre lo que intenta decir con esta terminología particular, Pablo añade inmediatamente después que Epafrodito puso en peligro su vida para "compensar vuestra ausencia en un servicio litúrgico dirigido a mí *(tês prós me leitourghías)"* (2,30). La presencia de Epafrodito y de los dones que lleva a Pablo en nombre de los filipenses son considerados como "ofrenda de suave olor, sacrificio *(thysían)* grato, agradable a Dios" (4,18). Todo un núcleo terminológico que en el AT se refería estrictamente al servicio cultual del templo se desplaza ahora intencionalmente y se lo refiere al servicio que Epafrodito presta a Pablo. Así el servicio de amor tiene la dignidad de la antigua liturgia.

Es el primer elemento que encontramos de esa "liturgia" de la vida que Pablo elaborará en la carta a los Romanos (cf Rom 12,1-2) [/ Romanos (Carta a los) III, 2].

3. LA INSIDIA DE LA PROPIA JUSTICIA. Hablando de su conversión, Pablo la interpreta como un cambio de dirección en la búsqueda de una / justicia *(dikaiosýne).* Ahora que se ha hecho cristiano, quiere encontrarse continuamente en Cristo, "no en posesión de mi justicia, la que viene de la ley, sino de la que se obtiene por la fe en Cristo, la justicia de Dios, que se funda en la fe" (3,9). La justicia que se deriva de la ley es algo más que la observancia de la ley misma, observancia que Pablo reconoce haber practicado con toda perfección (cf Flp 3,6). Se trata de la realización de uno mismo, de la actualización de la propia personalidad. Pablo, observando plenamente la ley, se construyó a sí mismo. Y es precisamente ese egocentrismo el que se le presenta como el germen negativo que ataca y corroe irreparablemente este género de "justicia": el hombre que de cualquier manera, incluso a través de la observancia de la ley, se busca a sí mismo no consigue realmente realizarse. Pero si uno, como ha hecho Pablo, se abre a Cristo fiándose plenamente de Dios, obtiene esa plenitud de realización de sí, esa "justicia", que viene de Dios y que es acogida por el hombre a través de la entrega de la fe. Es una situación que impulsa a salir del propio sistema: pero una vez salido de sí, el hombre, como Pablo, se encontrará con el poder de Cristo: "... a fin de conocerle a él y la virtud de su resurrección y la participación *(koinōnían)* en sus padecimientos, configurándome con su muerte para alcanzar la resurrección de los muertos" (3,10-11).

4. EL CRECIMIENTO CRISTIANO. Pablo subraya este aspecto con particular insistencia, presentándose a sí mismo como protagonista de un continuo dinamismo de crecimiento y comprometiendo expresamente en él a sus corresponsales (cf Flp 3,12-16). La puesta en marcha de este dinamismo es una iniciativa de Dios: Pablo la llamará "vocación desde lo alto *(ánō)* de Dios en Cristo Jesús" (3,14). La meta trascendente a la que nos empuja esta vocación se precisa más aún: se trata de "aferrar" a Cristo (cf 3,12), de llegar a compartir plenamente con él su vitalidad de resucitado. Atrapado a su vez por Cristo, Pablo se ha puesto a recorrer el camino difícil con un ritmo sostenido, "dando alcance" (cf 3,12) a ese Cristo que lo ha atrapado y que parece escapársele. Hablando en términos más concretos, dice: "Hermanos, yo no creo haber alcanzado ya (la meta); de una cosa me ocupo: olvidando lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que está delante; corro hacia la meta" (3,13-14a). No le interesa ya su pasado de judío, ni siquiera su pasado de cristiano; Pablo piensa únicamente en lo que está aún por delante en su camino, y se dirige totalmente hacia el encuentro de un Cristo futuro.

Pasando luego a una generalización paradigmática, Pablo afirma que la madurez cristiana supone este impulso hacia adelante: "Cuantos somos perfectos, sintamos de este modo" (3,15). El cristiano "perfecto", iluminado por el Espíritu y ya avanzado en la experiencia cristiana, se percibe y se acepta en una situación de continuo crecimiento personal. El que no advierte todavía dentro de sí ese impulso hacia adelante, es que se encuentra todavía en los comienzos del camino; entonces Dios, a través de una iluminación interior particular, le dará a conocer la exigencia de un crecimiento continuo alimentado por el Espíritu: "Y si alguno siente de otra manera, Dios os iluminará a este propósito. De cualquier modo, en la meta que hubiéramos alcanzado, perseveremos firmes" (3,15-16). Ésta es la línea por donde conduce el Espíritu (cf Gál 5,25).

5. La meta escatológica y el estado intermedio. El impulso del crecimiento tiende hacia una meta situada en la trascendencia: es la meta escatológica. Pablo la siente con particular intensidad. En una situación peligrosa para su vida piensa en la muerte con tranquilidad, casi con gozo. Con la muerte se realizará el "estar en Cristo" (Flp 1,23) que no es posible obtener en esta vida. Pablo afirma y subraya con decisión la posibilidad de esta comunión ultraterrena con Cristo ("deseo la muerte para estar con Cristo, lo que es mejor para mí": Flp 1,23), pero no señala cómo es esta comunión. Lo mismo pasa cuando tiende a la meta definitiva, más allá del estado intermedio que comienza inmediatamente después de la muerte: nos dice que se trata de una condición sumamente positiva ("nuestra patria", *políteuma:* Flp 3,20), compartida con los demás. Se llevará a cabo una transformación respecto a la situación actual en el sentido de una participación plena, en la vitalidad de Cristo resucitado, dentro del contexto global de la "gloria" de la nueva creación: "Él transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (Flp 3,21).

6. La teología de la alegría cristiana. La invitación urgente de Pablo a la alegría (cf Flp 3,4) no es una expresión emotiva suya, una especie de deseo o de felicitación; es un imperativo basado en un contexto teológico muy concreto. El punto de partida es la experiencia del AT: cuando uno se acerca a Dios, lo hace siempre en un contexto de gozo. En Pablo se trata de la cercanía de Cristo, del contacto con él; allí está el imperativo de su alegría. Se trata de una cercanía doble. En primer lugar, la escatológica, que relativiza la vida respecto a la manifestación final de Cristo; en esta perspectiva, la alegría va unida a la esperanza, y casi se trata de dos palabras sinónimas. Pero hay además una cercanía inmediata, una concomitancia de Cristo respecto a la vida que lleva el cristiano: el Cristo acogido por el cristiano tiende y hace revivir, purifica continuamente de los residuos de pecaminosidad que son los elementos de la antialegría, mediante la aplicación de la virtualidad de su muerte. Además, al hacernos participar incoactivamente de la vitalidad de la resurrección, Cristo nos da la posibilidad de amar gratuitamente, de "ser para"; y el amor da gozo. En este contexto, los mismos sufrimientos cambian de signo: se trata de compartir entonces los sufrimientos de Cristo, con su mismo valor soteriológico (cf Flp 3.10); y así constituyen, paradójicamente, un don de gracia (cf Flp 1,29). Animado por este coraje de la alegría, el cristiano sabrá exponer sus preocupaciones a Dios, en vez de encerrarlas dentro de sí mismo o encerrarse él en ellas (cf Flp 4,6). La participación en la vitalidad y en el amor de Cristo resucitado lo impulsará a mirar con una apertura gozosa y constructiva todo el horizonte de su realidad, sabiendo descubrir y valorar en ella los elementos positivos (cf Flp 4,8).

BIBL.: Conzelman H.-Friedrich G., *Epístolas de la Cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón. Texto y comentario,* Fax, Madrid 1972; Fabris R., *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione,* Dehoniane, Bolonia 1983; Gnilka J., *Carta a los Filipenses,* Barcelona 1971; Legasse S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* Verbo Divino, Estella 1981; Peretto E., *Lettere della prigionia. Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini,* Ed. Paoline, Roma 1984³; Staab K.-Brox N., *Epístolas de San Pablo. Cartas a los Tesalonicenses. Carta de la Cautividad. Cartas Pastorales,* Barcelona 1974; sobre el "himno cristológico" (Flp 2,6-11), cf R. Fabris, p. 53, n. 4.

U. Vanni

G

GÁLATAS (Carta a los)

Sumario: I. *Destinatarios y ocasión de la carta.* II. *La estructura literaria.* III. *La teología de la carta:* 1. El evangelio; 2. La fe y la ley; 3. La vida de hijos de Dios.

I. DESTINATARIOS Y OCASIÓN DE LA CARTA. La carta, dirigida expresamente a "las Iglesias de Galacia" (Gál 1,2), hizo pensar en una región más o menos extensa del centro del Asia Menor, en la que se habían asentado después de diversos desplazamientos, ya desde el siglo III a.C., los gálatas, una población de origen celta. La región habitada por los gálatas tenía su centro en la ciudad de Ancira (la moderna Ankara), que en el año 25 a.C. se convirtió en la capital de la provincia romana de Galacia. La provincia tenía una notable extensión: al norte llegaba casi hasta el mar Negro y al sur tocaba el Mediterráneo, ocupando todo el bloque central. Esta extensión tan amplia ha planteado un problema: ¿Dónde se encuentra exactamente la región de las Iglesias de Galacia? ¿Al norte, en la Galacia propiamente dicha, alrededor de Ancira, o bien en otra parte, por ejemplo al sur, en torno a las ciudades de Iconio (la moderna Konia), Derbe y Listra, visitadas ya por Pablo en su primer viaje misionero? La respuesta más común de los autores está en favor de la primera alternativa; el elemento más importante para ello es el hecho de que, prescindiendo de las divisiones administrativas de la provincia romana de Galacia, los que eran llamados gálatas habitaban alrededor de Ancira —propiamente en el triángulo Ancira, Pessinunte, Tavio—, mientras que los habitantes del sur solían llamarse licaonios. La presencia de comunidades cristianas en los centros del Asia Menor ha sido confirmada recientemente por el descubrimiento, en Bogazköy, de lápidas sepulcrales cristianas.

Pablo llegó, no ciertamente sin esfuerzos ni fatigas, a la región de Galacia al comienzo de su segundo viaje misionero. Una enfermedad importuna, que le obligó a entretenerse allí más de lo previsto, fue la ocasión de una evangelización más detenida, que fue acogida con entusiasmo. Pablo dejó en Galacia una serie de comunidades florecientes ya bien encaminadas. En su tercer viaje misionero (cf He 18,23), Pablo pudo comprobar que las comunidades de Galacia perseveraban en su camino de fe.

Luego se produjeron ciertos inconvenientes serios. Como podemos deducir de la misma carta —los Hechos no nos dicen nada de ello en este sentido—, se infiltraron en las Iglesias de Galacia los llamados "judaizantes". Resulta difícil reconstruir con precisión histórica su identidad: debía tratarse de judeo-cristianos que sostenían la necesidad de la ley y de todo el contexto judío, empezando

por la circuncisión, para ser verdaderos cristianos. Por el contrario, Pablo, que les había indicado, lo mismo que a los demás paganos, el camino directo hacia Cristo sin los rodeos judíos, habría engañado a los gálatas. Estas afirmaciones de los judaizantes debieron impresionar vivamente a los gálatas. El contexto judío, con su conjunto de normas y de prácticas, ofrecía cierta seguridad, basada en la posibilidad de verificación humana. En el fondo, se trataba de la fascinación que ejerce siempre en el hombre su "propia justicia".

Pablo reaccionó con energía y escribió la carta a los Gálatas que ha llegado a nosotros. No hay dudas serias ni sobre la autenticidad de la carta ni sobre su integridad. La fecha probable de composición es a mediados de los años cincuenta, si Pablo escribió esta carta desde Éfeso; o bien a comienzos del año 58, si la carta se escribió al final del tercer viaje.

El estilo tiene una vehemencia especial. Pablo no ahorra las expresiones duras. Le preocupa la situación de los gálatas hasta el punto de que, al comienzo de la carta, se olvida de la acción de gracias habitual. Pero a medida que se va desarrollando el discurso el tono literario se va haciendo más distendido. Al final, Pablo, seguro de haber sido comprendido y acogido por sus gálatas, los llama enfáticamente "hermanos", concluyendo la carta precisamente con este término (cf Gál 5,18).

II. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Ya la primera lectura nos ofrece una indicación de fondo importante. Después del saludo (1,1-5), Pablo entra enseguida en materia, expresando su sorpresa por la nueva situación que se ha creado en las Iglesias de Galacia (1,6-9). Luego, siempre con la intención de conducir de nuevo a los gálatas a la verdad del evangelio, hace primero una exposición autobiográfica (1,10-2,21); después, refiriéndose más directamente a los argumentos de los judaizantes, una exposición eminentemente doctrinal, que se prolonga hasta el final (3,1-6,10). Concluye con un saludo escrito de su propia mano (6,11-18).

Esta división de la carta se impone por sí sola y es aceptada comúnmente. Pero se puede ir más allá. Aunque la propuesta de una estructuración simétrica de tipo quiástico de toda la carta (J. Bligh) tropieza con dificultades, se ha intentado, y aún se intenta, seguir de la forma más estrecha posible el hilo del pensamiento de Pablo. Sin entrar en discusiones de detalle, podemos al menos señalar, en la división de fondo indicada anteriormente, cinco fases distintas, caracterizadas cada una de ellas por la preponderancia destacada de algunos términos clave.

Después del saludo (1,1-5) se habla ante todo del */ evangelio* (1,6-2,21). Existe un solo evangelio, el que les ha anunciado Pablo. Pablo lo ha aprendido directamente a través de una revelación de Cristo (1,11-13); fue además aprobado por Pedro y por los demás apóstoles (1,18-2,10); Pablo lo defendió contra el comportamiento poco coherente de Pedro (2,11-21).

El evangelio anunciado pasa al hombre a través de la apertura de la *fe* (3,1-29): la justificación viene de la fe, no de las obras de la ley (3,1-14); Abrahán fue justificado en virtud de la fe: la bendición que se le dio a él y a su descendencia se concentra en Cristo, y de Cristo pasa a los cristianos (3,15-18); la ley, que vino después, tuvo una función provisional (3,19-29).

Al aceptar el evangelio mediante la fe, el hombre se convierte en *hijo* de Dios (4,1-31). La filiación divina del hombre se realiza de hecho cuando Dios, en la plenitud de los tiempos, envía a su propio hijo y da el don del Espíritu (4,1-7); la nueva vida debe adquirir consistencia en los gálatas (4,8-20); se trata, en último análisis, de la vida prometida por Dios a los verdaderos descendientes de Abrahán, a saber: los cristianos libres, hijos de la Jerusalén celestial (4,21-39).

La vida de los hijos está organizada por el */ Espíritu* (5,1-6,10). La libertad dada por Cristo es su misma capacidad de amar (5,1-15); el Espíritu es su principio activo: su "fruto" —amor, alegría, paz...— se contrapone a las "obras de la carne" (5,6-24); la vida según el Espíritu requiere un comportamiento adecuado.

En la conclusión Pablo (6,11-18), escribiendo de propia mano, sintetiza y personaliza todo lo que ha expuesto antes. Se siente y se proclama seguidor de la cruz de Cristo. Puede incluso gloriarse de ella, casi como si fuera suya. En efecto, ha aceptado plenamente la condición tanto de la cruz como de la resurrección de Cristo; en su persona y en su manera de vivir y de obrar destacan los rasgos característicos *(tà stígmata)* de Jesucristo.

Este desarrollo literario indica los temas teológicos fundamentales de la carta: el mensaje del evangelio, con sus diversas implicaciones y consecuencias, resplandece aquí, como contraluz respecto al AT, en toda su fuerza de renovación.

III. LA TEOLOGÌA DE LA CARTA. La teología de la carta a los Gálatas destaca en la situación que Pablo tiene que arrostrar en sus relaciones con la comunidad de Galacia. Podríamos decir que es una teología caliente, en movimiento, que mantiene toda la fuerza de su vivencia. Podemos señalar en ella los puntos principales siguiendo el esquema literario.

1. EL EVANGELIO. Pablo apela, casi instintivamente, a la "verdad del evangelio" (Gál 2,14) para hacer reflexionar a los Gálatas. El evangelio aparece como un valor en sentido absoluto, ante el cual ha de ceder todo lo demás, incluso la vida de Pablo y su predicación. El evangelio participa de la trascendencia de Dios y en cierto modo la expresa. No existe otro evangelio, como tampoco existe otro Dios u otro Cristo (cf Gál 1,6-9).

¿Cuál es su contenido? El evangelio habla del Hijo de Dios hecho hombre (Gál 3,4), que muere por los hombres (Gál 2,20), haciéndoles participar de su muerte (cf Gál 2,19). La participación en la muerte del Hijo de Dios lleva también consigo la participación en su resurrección: el don del Espíritu, realizado por Cristo resucitado, hace que los cristianos participen también de su voluntad, hasta el punto de poder dirigirse a Dios con la misma confianza familiar que Jesús, durante su vida, se había reservado para sí (cf Gál 4,6 y Mc 14,36).

El evangelio no es "un producto humano" (Gál 1,11); pero está destinado al hombre y, de hecho, pasa a través del hombre. Pablo vuelve a pensar en su vida dentro de esta perspectiva: el evangelio, al que Dios le había destinado desde el seno de su madre (cf Gál 1,15), lo alcanza en un momento determinado de su vida, y la cambia por completo. Desde su primer encuentro con Cristo, Pablo se sentirá siempre relacionado con el evangelio que tiene que vivir y que anunciar: vendrá primero una época de profundización y maduración en el desierto (cf Gál 1,17); luego, un intercambio de ideas con Pedro (cf Gál 1,18); más tarde, la actividad del anuncio. Pablo se da cuenta en seguida de que el evangelio no está condicionado por el ambiente cultural judío en que ha nacido. Lo anuncia a los paganos, pero sin imponerles las normas judías. Era inevitable que esta actitud le acarrease ciertas ten-

siones con Jerusalén. Pablo, guiado por una revelación más grande que él (cf Gál 2,2), las afronta junto con Pedro, Santiago y Juan. Entonces el evangelio se presenta a los ojos de todos como un don que se inserta en las estructuras culturales del hombre sin modificarlas previamente. No requiere ni ofrece una uniformidad gris y estandarizada; lo que exige y ofrece es la "comunión" (Gál 2,9) del amor (cf Gál 2,10).

Lógicamente, exige también una conducta coherente con esta visión abierta. Esto no siempre resultaba fácil, especialmente para unas personas que, como Pedro, habían vivido siempre en un ambiente judío. Existía el riesgo de una vuelta al judaísmo —en el que cayeron de hecho los gálatas—, del que el mismo Pedro no siempre supo precaverse. Después de haber practicado en Antioquía durante algún tiempo la plena verdad del evangelio entrando con toda libertad en las casas de los cristianos de origen pagano, impresionado por las quejas de algunos, se echó para atrás. Pablo, intuyendo inmediatamente todo lo que podía suponer el comportamiento de Pedro, no dejó de reprochárselo públicamente (cf Gál 2,11-14). Es el famoso incidente de Antioquía. Pablo lo recuerda no como un simple hecho de crónica, sino como un ejemplo concreto de la novedad irreversible que es característica de la "verdad del evangelio" (2,14).

2. La fe y la ley. El evangelio es acogido mediante la apertura de la fe.

Aun cuando la actitud de abandono, de confianza en Dios, propia de la fe, corresponden fundamentalmente a la actitud del AT, hay ahora una novedad revolucionaria: la / fe lo es todo, y es la "fe de Jesucristo". Las / obras y la / ley, practicadas o no, no guardan proporción con los efectos de la justificación: sólo la apertura incondicionada y radical de la fe se ha demostrado eficaz. Efectivamente, es la "fe de / Jesucristo": el cristiano, al acoger a Cristo entero, acoge también y hace suyo el abandono total, filial y activo de Cristo respecto al Padre. Esta acogida es progresiva. Después de la opción inicial, hay una compenetración con Cristo —bien sea bajo el aspecto de purificación referido a su muerte, bien bajo el aspecto de una participación en su vitalidad de resucitado— que sigue al cristiano a lo largo de toda su vida. Su fe, actualizándose a través del amor, se convierte para él en una energía que cualifica su vida (cf Gál 5,6).

Además de este segundo nivel de fe, paralelo y simultáneo al mismo en el tiempo, está el nivel comunitario de la fe compartida y que se convierte en celebración litúrgica (cf Gál 5,6).

Pablo contrapone constantemente la fe a la ley. ¿Qué representa para él, como cristiano y como creyente, la ley judía? Esta cuestión, compleja y delicada, estimulará a Pablo durante toda su vida. En cada ocasión se esforzará en darle la respuesta más adecuada, pero quizá no consiguió nunca alcanzar en este punto una claridad definitiva y sin residuos.

En la carta a los Gálatas aparece una puntualización: Dios ha tomado en serio la ley que ha dado. La ley exige que se la ejecute, con la pena en caso contrario de una sanción, que concreta e incluso expresa una maldición de Dios. Cristo, al morir en la cruz, tomó sobre sí, destruyéndolo con la destrucción de su vida física, este tipo de maldición (cf Gál 3, 10-14).

El fracaso en la ejecución de la ley, con el peso de maldición que suponía y que el hombre deseaba sacudirse de encima, impulsaba así, de hecho, hacia Cristo. En este sentido la ley fue como "nuestro pedagogo hacia Cristo" (Gál 3,24). Pero ahora ha perdido ya esta función: "Después de haber venido la fe ya no estamos bajo el pedagogo" (Gál 3,25).

3. La vida de hijos de Dios. Cristo, comunicando su Espíritu al cristiano que lo acoge y asimila a través de la fe, lo hace hijo de Dios: estamos aquí en el corazón de la teología paulina. Pablo recuerda este hecho: "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; pues los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,26-28).

La situación de hijos, alcanzada mediante el / bautismo, se desarrolla dinámicamente y se lleva a la vida concreta mediante la presión del Espíritu. Es precisamente esta vida según el Espíritu la que, leída adecuadamente en sus expresiones concretas, hace comprender que los cristianos son realmente hijos de Dios: "Y como prueba de que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De suerte que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por la gracia de Dios" (Gál 4,6-7). A los hijos de Dios, que han dejado de ser esclavos, les corresponde de manera particular la característica de la libertad. Pablo la resalta mediante una reelaboración de datos del AT: los cristianos son hijos de Abrahán, pero a través de Isaac, no a través de Ismael. Ismael constituye —con Agar, su madre, la esclava, con el Sinaí, con la / Jerusalén histórica del tiempo de Pablo— todo un contexto terreno, marcado por una situación de no-libertad, de esclavitud. A este contexto se contrapone el de la "Jerusalén de arriba", que es "libre", que es "nuestra madre" (Gál 4,27).

Luego remacha esta misma idea en una perspectiva positiva: "Cristo nos ha liberado para que seamos hombres libres; permaneced firmes y no os dejéis poner de nuevo el yugo de la esclavitud" (Gál 5,1).

¿En qué consiste propiamente esta libertad característica de los hijos de Dios?

Pablo, aunque está sin duda alguna influido a este propósito por el ambiente griego, no da de esta libertad una definición filosófica. La libertad es para él la capacidad oblativa del cristiano respecto a los demás: "Vosotros habéis sido llamados a ser hombres libres: pero procurad que la libertad no sea un pretexto para dar rienda suelta a las pasiones, antes bien, servíos unos a otros por amor" (Gál 5,13).

La libertad se contrapone a lo que Pablo llama "las apetencias de la carne" (Gál 5,16).

La carne es, siempre dentro del marco de la teología bíblica de la carta a los Gálatas, un concepto característico que merece mayor profundización. Muchas veces Pablo utiliza el término "carne" *(sárx)* como sinónimo de "hombre". Es el hombre visto en su realidad limitada, aunque no necesariamente negativa. Pero a menudo este término "carne" asume en Pablo un sentido religioso negativo: se trata siempre del hombre limitado, pero que, lejos de aceptarse tal como es, busca su propio provecho y toma su propio egoísmo como su absoluto. En definitiva, el yo del hombre-carne se convierte en su ídolo y de esta forma el hombre se hace ídolo de sí mismo.

Pablo traza una lista impresionante de las que él llama "las obras de la carne" (5,19). Se trata siempre del propio egoísmo erigido en sistema, que acarrea ya desde ahora consecuencias insoportables y excluye al hombre drásticamente de la perspec-

tiva escatológica del reino (cf Gál 5,19-21).

El cristiano, hijo y libre, es guiado por el Espíritu. Como tal mantiene en toda su vida una conducta marcada por el / amor: "Por el contrario, los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe [la fe que obra por medio del amor": Gál 5,6], mansedumbre, continencia" (Gál 5,22-23). El Espíritu lleva consigo una participación en la vitalidad de Cristo resucitado. Esta participación es posible —Pablo lo repite con una insistencia que hay que tomar en consideración— sólo después de que el hombre se ha apropiado, a través del bautismo, de la crucifixión de Cristo. Aceptando a Cristo que se entrega totalmente en la cruz, el cristiano abdica ya de una vez para siempre de su egoísmo: "Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias" (Gál 5,24; cf también Gál 3,1; 6,14-17) [/ Justicia; / Liberación/libertad].

BIBL.: Betz H.D., *A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*, Filadelfia 1979; Bruce F.F., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1983; González Ruiz J.M., *Epístola de San Pablo a los gálatas*, Madrid 1971²; Lyonnet S., *Les Epîtres de st. Paul aux Galates et aux Romains*, París 1959²; Schlier H., *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975; Vanni U., *Lettere ai Galati e ai Romani*, Ed. Paoline, Roma 1983⁶.

U. Vanni

GÉNESIS

SUMARIO: I. *Un entramado de cuestiones y de temas.* II. *Dos paneles de un díptico:* 1. El panel de "ha-'Adam": *a)* Las áreas literarias, *b)* Delito y castigo; 2. El panel de Abrahán: *a)* Alianza, promesa, juramento, *b)* Tres líneas estructurales. III. *La historia de José.*

I. UN ENTRAMADO DE CUESTIONES Y DE TEMAS. Con la palabra hebrea *Berešît* —"in principio"—, con que se abre este libro, los hebreos titulan el primer rollo del Pentateuco y de la Biblia, volumen que nosotros, siguiendo la versión griega de los Setenta, llamamos Génesis (= Gén). "Principio" de la Biblia, "principio" del ser mismo en la creación, "principio" de aquella cadena ininterrumpida de sucesos y palabras que designamos como "historia de la salvación", "principio" del diálogo entre Dios y el hombre", "principio" que tendrá su reedición decisiva y definitiva en el "in principio erat Verbum" del prólogo de Juan.

El entramado de cuestiones literarias, históricas, exegéticas, teológicas y hermenéuticas que este libro encierra es tan complicado que nos obliga a hacer del mismo sólo una presentación esquemática, a ofrecer únicamente una visión panorámica del conjunto. Esta mirada sintética podrá ampliarse a través de una secuencia múltiple de voces, como las que encierra este mismo Diccionario. Así, el motivo de la creación afecta a la interpretación bíblica del / cosmos, a la presencia de los / animales y del / hombre, al / trabajo y a la / vida, a la noción de / tiempo y de espacio, a la concepción "estética" y optimista de lo creado [/ Belleza], al universalismo adámico, a la / corporeidad, a la bipolaridad sexual [/ Mujer], a la teología del / matrimonio y a todas las cuestiones antropológicas derivadas, entre las cuales brilla como fundamental la de la libertad [/ Liberación/libertad]. En efecto, es central en las primeras páginas la reflexión sobre el / mal y sobre el / pecado (Gén 3), que se relaciona con el juicio divino (diluvio) [/ Agua] y con la / muerte.

También plantea problemas el uso abundante por parte de las tradiciones bíblicas de / mitos pertenecientes a la "Media luna fértil" y la respectiva operación de "desmitización" que hay que realizar sobre ellos. Es entonces fundamental la definición del marco cultural [/ Cultura/Aculturación] del antiguo Oriente en el que se coloca el Gén. Además, la teología de la / palabra de Dios se abre con la celebración de su eficacia creativa; pero desemboca en su actuación histórica en la / alianza y en la / elección, pasando a través de la mediación de las teofanías y de la angelología [/ Ángeles/Demonios]. La visión patriarcal de Dios presenta aspectos originales y problemáticos, mientras que la salvación que el Señor ofrece provoca la reacción de la / fe, de la / justicia, de la circuncisión en / Abrahán, elementos todos ellos de gran importancia en la / teología bíblica y en la teología *simpliciter*.

Son inmensas las cuestiones estrictamente literarias e históricas: las tradiciones del / Pentateuco y su génesis, los géneros literarios [/ Exégesis], las sagas, la aplicación sistemática del simbolismo [/ Símbolo], los análisis comparados, la historicidad de las tradiciones patriarcales, la autonomía del relato de José. En otro terreno, no se puede prescindir de la / hermenéutica cristiana y eclesial del Gén; no es posible ignorar las relecturas mesiánicas de ciertos pasajes; no es lícito excluir los debates sobre las relaciones entre la ciencia y la fe, entre la antropología teológica y la filosófica.

En cierto sentido podemos decir que la exposición de esta voz requiere una visión indirecta de más de la mitad de las voces que componen este Diccionario. Así pues, elegiremos coherentemente el único camino practicable: el sincrónico, esencial, sintético, más evocador que analítico.

II. DOS PANELES DE UN DÍPTICO. La estructura fundamental de Gén se apoya sustancialmente en dos paneles (desiguales) de un mismo díptico. El primero comprende los once primeros capítulos y tiene por protagonista a *ha-'Adam*, es decir, al hombre; en hebreo esta palabra lleva el artículo, y, dada la incapacidad congénita para la abstracción típica de la psicolingüística semita, es equivalente a nuestro término "humanidad", esto es, el hombre-Adán de todos los tiempos y de todas las regiones de nuestro planeta. El segundo panel, que domina los capítulos 12-50, tiene por sujeto a Abrahán y a su descendencia: el horizonte se estrecha, el objetivo selecciona de entre toda la humanidad al pueblo de Israel y su primer artículo de fe (cf Dt 26,5-9; Jos 24,1ss), es decir, la vocación y el don de la fe a los patriarcas, raíz de la cual se fue desarrollando el árbol del pueblo elegido y de la historia de la salvación.

A llenar de color y de datos estos dos cuadros han colaborado muchas voces y muchas manos. En efecto, estas narraciones o reflexiones simbólicas cristalizaron en el texto definitivo de Gén (que hay que situar a mediados del siglo V a.C.), sólo después de haber sido largamente anunciadas en las tradiciones orales y parcialmente redactadas, ya que, según los procedimientos mnemotécnicos característicos del pueblo semita, la transmisión de recuerdos se hacía a través de la voz, la memoria y los primeros escritos, siempre con una tasa muy alta de fidelidad, pero también con ciertas actualizaciones respecto a las nuevas exigencias de las comunidades dentro de las cuales se transmitían esos datos. Así, en las aldeas, en las asambleas litúrgicas, en la enseñanza de los padres a sus hijos (Sal 78,3ss), en la catequesis, los instantes iniciales o primeros pasos de Israel y las antiguas reflexiones sobre la situación del hombre se reproponían al conocimiento y a

la meditación de las nuevas generaciones.

Estas corrientes vivas de palabras, de imágenes y de acontecimientos se transformaban como en ríos de un recorrido preciso y definitivo: eran las llamadas "tradiciones", que los autores catalogarán siglos más tarde convencionalmente apelando a los términos con que se designa en ellas a Dios. Se habla así de la *tradición yahvista* (J: siglo X a.C.), debido al uso inicial y frecuente del tetragrama sagrado e impronunciable Yhwh, y de la *tradición elohísta* (E: siglos IX-VIII a.C.), por el nombre divino común *'Elohîm* con que se designaba a la divinidad en el mundo oriental. Una primera fusión y reelaboración de estas dos tradiciones, realizada en torno al año 700 a.C., habría dado origen a una tradición mixta llamada *yehovista* (yahvista-elohísta). A ella se añadirá, en el destierro de Babilonia (siglo VI a.C.), una nueva tradición más "técnica", más precisa y más hierática, que surgió en los ambientes sacerdotales y que por eso se designa convencionalmente como *tradición sacerdotal,* indicada de ordinario con la sigla P (del alemán "Priesterkodex" = Código sacerdotal). (Para todas estas tradiciones, / Pentateuco II-V.)

Estos ríos literarios, que en su interior revelan corrientes autónomas y preexistentes —con la diversidad de sus aportaciones, de sus tonos, de sus planteamientos teológicos y de sus colores literarios—, convergen en un delta grandioso, nuestro Gén, que, a pesar de estar redactado ahora como un volumen unitario, sigue revelando en su interior esta confluencia.

1. EL PANEL DE "HA-'ADAM". Podemos iniciar ahora un examen más detallado, aunque siempre sumario, de los dos paneles mencionados, procurando intuir sus líneas fundamentales, muchas veces heterogéneas precisamente por las diversas tradiciones que acabamos de identificar.

a) *Las áreas literarias.* El primer panel, que tiene por protagonista al hombre en sentido amplio, y no sólo al hebreo, está construido a través de dos formas literarias: la *genealogía* y la *narración,* debidas a dos tradiciones: la yahvista y la sacerdotal (en esta primera parte está ausente la E). He aquí el esquema de este primer cuadro del Gén:

YAHVISTA

2,4b-3,24	*narración* de la creación y del pecado-castigo
4,1-2	*genealogía* Adán-Eva/Caín-Abel
4,3-16	*narración* de un delito-castigo (Caín-Abel)
4,17-26	*genealogía* Caín-Lamec/Adán-Enós
6-8 (trozos)	*narración* de un delito-castigo (el diluvio)
9,18-19	*genealogía* de Noé
9,20-27	*narración* de un delito-castigo (los hijos de Noé)
10 (trozos)	*genealogía* (tabla de los pueblos)
11,1-9	*narración* de un delito-castigo (torre de Babel)

SACERDOTAL

1,1-2,4a	*narración* de la creación
5	*genealogía* de Adán a Noé
6-9 (trozos)	*narración* (diluvio y nueva creación)
	genealogía de Noé (6,9-10)
10 (trozos)	*genealogía* (tabla de los pueblos)
11,10-26	*genealogía* de Sem a Abrahán

b) *Delito y castigo.* En la tradición J prevalecen las narraciones, mientras que en la P prevalecen las genealogías. Estas últimas son un modo característico de hacer historia propio de las tribus nómadas sobre la base de la descendencia de un antepasado ideal. Naturalmente, al tratarse de la genealogía de la humanidad entera, el antepasado no puede menos de llamarse Adán, "hombre" por excelencia. Este procedimiento es también un intento de describir y explicar los orígenes, y por tanto el sentido de una realidad: es lo que técnicamente se llama *etiología,* es decir, "búsqueda de las causas", vuelta a la raíz de las cosas para captar su significado profundo y misterioso. Las narraciones de la tradición J, por el contrario, están distribuidas en escenas, dominadas todas ellas por un esquema ideológico y narrativo de base: el binomio *delito-castigo.*

Fundamental es sin duda la gran escena de apertura, que se ha hecho célebre con la definición de "historia del pecado original" (cc. 2-3). Dios trazó en su creación un proyecto de armonía. Un proyecto en cuya realización Dios habría querido comprometer a Adán, es decir, al hombre que hay en todos nosotros, en nuestros padres y en nuestros hijos, en el primer hombre y en el último que vea la luz en nuestro planeta. El proyecto divino buscaba la armonía entre el hombre y el mundo (los animales "nombrados" por Adán son el signo del trabajo, de la ciencia, de la civilización, del cosmos que el hombre desarrolla y controla); quería la armonía entre el hombre y su semejante, encarnada en la relación ejemplar del amor matrimonial, visto como prototipo de toda relación humana; quería la armonía entre el hombre y Dios, que "a la brisa del atardecer" entraba en el "jardín" de la tierra a dialogar como un soberano oriental con su criatura más alta y más querida. Como es obvio, aunque el esquema cosmológico y antropológico empleado por la Biblia es el de la obra, es decir, el esquema fixista y monogenista, esto no significa que dicho esquema sea el objeto de la enseñanza bíblica.

Pero al cuadro de luz del capítulo 2 se opone el cuadro tenebroso del capítulo 3: el hombre quiere prescindir del proyecto que Dios le ha propuesto, quiere realizar un proyecto alternativo. Se trata precisamente del proyecto que se definirá como el *pecado original,* el pecado radical, enquistado en la realidad de cada ser humano. Se rompen las armonías precedentes: el hombre, apoderándose por su cuenta del fruto del "árbol del conocimiento del bien y del mal", es decir (por encima del símbolo), optando por otro orden moral conquistado por sí mismo, se aliena en un trabajo ingrato y en causa de explotación de los demás, considera a la mujer exclusivamente como objeto de placer y es alejado del "jardín" del diálogo con su Dios, al que ahora siente lejano y hostil.

También es significativa la historia tribal de Abel y Caín (4,3-16), historia de una relación entre dos tipos de cultura (agrícola y pastoril), rota por la violencia. Caín es el símbolo de las rupturas sociales y del odio que de ello se deriva. Las relaciones entre los hombres son siempre relaciones de fraternidad, por lo cual todo homicidio es muerte de un hermano.

También es muy fina la escena de la torre de Babel (11,1-9): aquel *ziqqurat* babilonio es el símbolo de la superpotencia político-religiosa, que ambiciona la sumisión de toda la tierra bajo la sombra de su imperialismo, llegando a desafiar al mismo Dios. Pero Dios está en contra del hegemonismo, y lo castiga con una atomización que no es sólo étnico-política y cultural, sino que tiene repercusiones negativas en la imposibi-

lidad de la colaboración internacional.

Hay que señalar además que las dos tradiciones J y P, en su reflexión más bien pesimista (sobre todo la J) sobre la relación hombre-creación, hombre-hombre, hombre-Dios, sobre las tensiones sociales, sobre las grandes catástrofes naturales (el diluvio), sobre las relaciones internacionales, utilizan materiales mitológicos, es decir, reflexiones simbólicas desarrolladas en el ámbito de la "Media luna fértil". Pero estos materiales son purificados y leídos a la luz de la revelación bíblica general. Recordemos, por ejemplo, las célebres narraciones del diluvio presentes en las epopeyas mesopotámicas de Gilgameš, de Ziusudra y de Atraḥasis, sometidas por la Biblia a reinterpretaciones teológicas (cf el c. 9). La categoría interpretativa más destacada es sin duda la de la *bendición-maldición.* El hombre por sí solo está bajo el signo del pecado y de la maldición (3,14.17; 4,11; 5,29; 8,21; 9,25-26). Pero esta trama del mal es borrada por la gracia divina, que anula la maldición con la bendición de Abrahán, el justo llamado por Dios. Efectivamente, en la narración J de la vocación de este patriarca (12,1-4) se repite por cinco veces la raíz hebrea *brk,* que significa "bendecir": es la gracia que se derrama y que da origen al hombre nuevo, al Adán según justicia, al Abrahán "nuestro padre en la fe" (Rom 4).

Hemos llegado así al segundo panel del díptico de Gén.

2. El panel de Abrahán. El comienzo de la aventura de / Abrahán, que suele situarse hacia el 1800 a.C., se describe en el versículo 12. El esquema es "militar", hecho de órdenes-ejecuciones: "El Señor dijo a Abrán: 'Sal de tu tierra...' Abrán partió, como le había dicho el Señor" (vv. 1.4). El movimiento es rígido y acuciante; la iniciativa parte de Dios, representado como un general que da sus órdenes y espera que se ejecuten rápidamente. Abrán es como un soldado, como un servidor fiel de la palabra divina. La fe es un riesgo que hay que correr con decisión. La tradición E, que ahora entra en escena (15,1-6), subraya en particular este aspecto de riesgo y de oscuridad que encierra la fe. La promesa de un futuro encarnado en un hijo parece un sueño, algo así como la proyección de unos deseos irrealizables. La realidad es muy negra: Abrahán es anciano, Sara estéril; el heredero habrá de ser un extraño, Eliecer de Damasco, el administrador de Abrahán. Pero he aquí que Dios hace brillar un atisbo de esperanza con el gesto simbólico ofrecido por una noche de ansias y de dudas: "Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas: así será tu descendencia" (15,5). Abrahán responde con fe pura: "Creyó al Señor, y el Señor le consideró un hombre justo" (15,6).

Sin embargo, la oscuridad prosigue y es atestiguada por la "risa" del patriarca (17,17) y la de Sara (18,12-15), una "risa" que es signo de incredulidad, de crisis de fe. Pero al final, viva y definitiva, se percibe la "risa" de Dios encarnada en Isaac, el hijo esperado, cuya etimología significa "Yhwh ha reído". Pero la prueba definitiva de la fe está en el célebre capítulo 22 (E), definido por Kierkegaard como el paradigma de todo itinerario de fe. Es un recorrido oscuro y laborioso, acompañado tan sólo por aquella orden implacable: "Toma ahora a tu hijo, al que tanto amas, Isaac; vete al país de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto en un monte que yo te indicaré" (22,2). Luego el silencio, silencio de Dios, silencio de Abrahán, silencio del hijo, que sólo una vez, con ingenuidad desgarradora, comienza un diálogo fuertemente marcado por el contraste

afectivo: "Dijo a su padre: '¡Padre!' Él respondió: '¿Qué quieres, hijo mío?'... '¿Dónde está el cordero para el holocausto?'... 'Dios proveerá, hijo mío'" (vv. 7-8). La fe se ve aquí reducida a su estado más puro, sin apoyos humanos. Como hijo, Isaac tenía que morir para que Abrahán renunciase a su paternidad y no tuviera ni siquiera este apoyo humano para creer, sino sólo el de la palabra de Dios. Por esto la palabra de Dios le pone por delante la destrucción de su paternidad. Y de este modo Abrahán, después de la prueba, recibe a Isaac no ya como hijo, sino como la promesa de Dios.

a) *Alianza, promesa, juramento.* La experiencia del encuentro entre Dios y Abrahán se describe en la Biblia mediante una categoría: la de la *berît,* que puede traducirse en nuestra lengua por "alianza", "juramento", "compromiso", "promesa". Aunque no haya que excluir cierta dimensión de reciprocidad o de bilateralidad, el símbolo supone ante todo y sobre todo la primacía de Dios como protagonista de la alianza. Es significativa la escena pintoresca de los animales descuartizados presente en Gén 15,7ss (J): los animales divididos por el medio son un antiguo signo de automaldición, en el caso de violación de las cláusulas de un pacto. Pues bien, en esta escena la que asume el compromiso de modo formal y decisivo es la "llama" ardiente, símbolo de Dios: es él, más aún que el hombre, el que es siempre fiel a la promesa de la salvación. La alianza está representada de una forma exquisita por P en Gén 17, donde se repite 14 veces (símbolo numérico de la plenitud) la palabra *berît* y donde al hombre se le exige un signo como respuesta: el de la circuncisión [/ Alianza II, 1].

Otra descripción ejemplar del encuentro entre Dios y el hombre debe buscarse en el famoso relato de la lucha nocturna de Jacob con el ser misterioso a orillas del río Yaboc (Gén 32,25-31 J). Jacob se había encontrado ya con Dios en Betel en la visión de la escala (Gén 28,10-22 J + P), símbolo de movimiento hacia Dios, evocado plásticamente por la escala del *ziqqurat* babilónico, que conducía a la cumbre piramidal del "santísimo", el templete sagrado. Pues bien, a orillas del Yaboc se abre para Jacob una gran "agonía-lucha". El hombre parece vencer; pero en realidad sale cojeando de la lucha con Dios, que es el verdadero vencedor definitivo. En efecto, Jacob se ve obligado a revelar su nombre, es decir —según la concepción oriental—, a entregar en manos de su antagonista toda su personalidad; más aún, se le cambia el nombre por el de *Israel,* indicando así una transformación radical de su función y de su destino. Por el contrario, el misterioso luchador esconde su identidad; sigue siendo el trascendente por excelencia. Pero sólo a través de esta agonía nace el hombre nuevo, el que arrebata a Dios la bendición. Surge entonces la aurora de una nueva era: "Salió el sol cuando Jacob pasó por Penuel" (v. 32); es el comienzo de la historia de la salvación para Israel y para la humanidad.

b) *Tres líneas estructurales.* La historia patriarcal, que se desarrolla desde el capítulo 12 hasta el final del Gén, está sostenida por unas cuantas líneas estructurales que no son solamente las líneas teológicas de la relación Dios-hombre (alianza, promesa, bendición, descendencia, tierra, etcétera).

Se entrevé en primer lugar una *línea biográfica.* Vincula en la unidad de una saga tres ciclos narrativos dedicados a otras tantas generaciones de un mismo clan familiar: Abrahán-Isaac, Jacob-Esaú, José. El tercer es-

labón, como veremos [*/ infra,* III], tiene su autonomía particular. Esta línea supone además otras implicaciones de orden sociológico; en efecto, se trata de la historia de una emigración en una época de inestabilidad cultural y étnica, cuyo fondo está documentado por los archivos de las ciudades-Estado de tránsito (Mari, Nuzu, Ebla, etc.). Y sobre este gran fresco del tablero político internacional domina la acostumbrada tensión producida por el bipolarismo de las dos superpotencias: la asirio-babilonia al oriente y la egipcia al occidente.

Dentro de Gén 12-50 corre además una *línea narrativa.* Las tradiciones se han coordinado entre sí de una forma bastante homogénea; no obstante, no faltan incoherencias y repeticiones (p.ej., la reedición de la aventura en Egipto de Gén 12,10-20 J; Gén 20 E; Gén 26,1-11 J). Todo parece dirigirse hacia la solemne escena final del capítulo 50, escena de enlace con el segundo libro de la Biblia, el Éxodo: un grandioso cortejo de hijos, de nietos y de siervos devuelve a la tierra prometida, en el hogar nacional de Israel, los despojos mortales de Jacob.

Hay, finalmente, una *línea teológica,* que es la verdadera clave de interpretación del relato patriarcal con toda la masa de sus datos biográficos. En esta trayectoria es donde aparece la acción de Dios y la humanidad recibe su revelación. Deseamos aquí señalar algunas de estas pistas teológicas diseminadas por el texto. En particular, nos gustaría recoger todo lo que está ligado con el contenido de la "bendición" divina, es decir, la "tierra" y la "descendencia". Son éstas dos maneras distintas de revelarse Dios; Dios se hace presente a nosotros con su cercanía en el espacio y en las realidades terrenas ("tierra") y con su cercanía en el tiempo, en la historia ("descendencia"). En estas dos coordinadas es donde Israel tiene que buscar la presencia y la acción salvífica del Dios-Emanuel.

ABRAHÁN

12,1	"Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al *país* que yo te indicaré".
12,2	"Yo haré de ti un gran *pueblo;* te *bendeciré* y engrandeceré tu nombre. Tú serás una *bendición".*
12,3	"Yo *bendeciré* a los que te *bendigan...* Por ti serán *bendecidas* todas las comunidades de la tierra".
12,7	"Yo daré esta *tierra* a tu *descendencia".*
13,5	"Toda la *tierra* que ves te la daré a ti y a tu *descendencia* para siempre".
13,16	"Multiplicaré tu *descendencia* como el polvo de la tierra".
15,5	"Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas... Así será tu *descendencia".*
15,7	"Yo soy el Señor que te sacó de Ur de los caldeos para darte esta *tierra* en posesión".
15,18	"A tu descendencia doy esta *tierra".*
17,2	"Yo estableceré un *pacto* contigo: te *multiplicaré* inmensamente".
17,4	"Éste es mi *pacto* contigo: tú llegarás a ser padre de una *multitud de pueblos".*
17,6	"Te *multiplicaré* inmensamente: yo haré que de ti salgan *pueblos* y nazcan reyes".

17,8	"Yo te daré a ti y a tu *descendencia* después de ti en posesión perpetua la *tierra* en que habitas".
18,18	"Ha de convertirse en un *pueblo* fuerte y en él serán *bendecidas* todas las naciones de la tierra".
22,17s	"Te colmaré de *bendiciones* y multiplicaré tanto tu *descendencia...* Por tu *descendencia* serán *benditas* todas las naciones de la tierra".
24,7	"Yo daré esta *tierra* a tu *descendencia".*
24,35	"El Señor ha colmado de *bendiciones* a mi amo y le ha *enriquecido* mucho".

El sondeo que hemos hecho en el texto de Gén para la figura de Abrahán podría hacerse también para Isaac y para Jacob, y encontraríamos la misma secuencia de términos indicativos. En esta perspectiva es donde se logra captar el mensaje de fe, de esperanza y de vida encarnado en la variedad narrativa de Gén.

III. LA HISTORIA DE JOSÉ. La deliciosa historia de José, más que una página histórico-teológica, debe considerarse —según lo ha sugerido G. von Rad— como un relato sapiencial ejemplar, de contornos históricos más bien vagos y tipificados. Tras las sagas narrativas de los capítulos precedentes viene ahora un relato de orientación parenética, aunque no privado de conexiones históricas sobre todo con el mundo egipcio. En esta historia José y sus hermanos no son ya antepasados tribales, sino individuos dotados de una compleja gama de reacciones, de cualidades y de sentimientos.

Estamos en presencia de dos cuadros redactados por la tradición J y por la E (la P sólo está presente marginalmente) y centrados simultáneamente en el personaje José, uno de los dos hijos de la esposa predilecta de Jacob, Raquel (el otro es el pequeño Benjamín). José es presentado, después de unos episodios pintorescos, como hombre de corte bien introducido en el mundo egipcio, capaz de pronunciar discursos elaborados, de interpretar los sueños, de gobernar, de llevar a cabo una magnífica política económica. Se respira en estas páginas cierto aire de cosmopolitismo que hace pensar en la época de Salomón y en el optimismo sapiencial de aquel período (siglo X a.C.). He aquí el planteamiento esquemático de los dos cuadros:

YAHVISTA

1.ª escena:	Los sueños y la venta de José (c. 37). Es el comienzo del drama.
2.ª escena:	Está dominada por dos secuencias: una en casa de Putifar y otra en las cárceles de Egipto (c. 39).
3.ª escena:	Primero y segundo encuentro de José con sus hermanos (cc. 42-45: trozos).

ELOHÍSTA

1.ª escena:	La túnica manchada de sangre y la venta de José. Es el comienzo del drama (c. 37).
2.ª escena:	Está dominada por dos secuencias, en las que José interpreta dos sueños del panadero y el copero real y dos sueños del faraón (cc. 40-41).
3.ª escena:	Tres encuentros de José con sus hermanos (cc. 42; 45; 50).

En esta historia aparece un nuevo concepto típicamente sapiencial de la presencia de Dios y de su acción en la historia. Dios no interviene con gestos poderosos; su obrar no puede separarse de la trama normal de la existencia y de las opciones humanas. Sólo para el que mira los acontecimientos con fe el obrar divino es visible y descifrable. En definitiva, su presencia reside en el corazón humano. La historia, incluso individual, que a menudo se presenta como un amasijo de contradicciones y de amarguras, adquiere entonces una dimensión de esperanza y una lógica más profunda.

El libro del Gén (y por tanto la misma historia de José) se cierra con una mirada al futuro de Israel, futuro que está trazado por el antiguo poema que contenía las *bendiciones* de Jacob (c. 49), dirigidas a las doce tribus. Casi nos parece contemplar un mapa geográfico e histórico de Palestina: la sucesión de las tribus no es una árida enumeración notarial, sino una secuencia de oráculos que conservan ecos históricos de la época misma de los jueces.

Hay una bendición, la reservada a Judá, que, a pesar de la oscuridad del texto, ha sido releída por la tradición, sobre todo cristiana, en clave mesiánica. La exaltación de la dinastía davídica que nacerá de esta tribu se proyecta hacia un rey ideal, "vástago legítimo que reinará como verdadero rey, con sabiduría y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra" (Jer 23,5). He aquí el núcleo de la bendición pronunciada sobre Judá: "El cetro no será arrebatado de Judá ni el bastón de mando de entre sus pies hasta que venga aquél a quien pertenece y a quien los pueblos obedecerán" (Gén 49,10). Jerónimo, al traducir "hasta que venga el que ha de ser enviado" (es decir, el mesías), acomodó el texto a la tradición mesiánica davídica [/ Mesianismo].

Pero ese futuro que las bendiciones de Jacob, testamento paralelo al de Moisés (Dt 33), está perfilando ahora en el horizonte de Israel tiene que pasar una larga y amarga preparación: la que experimentará Israel bajo la opresión de los faraones. Las últimas palabras de / Jacob-Israel se abren entonces a la próxima tragedia que describe el libro siguiente del / Éxodo, pero también a la esperanza de libertad y de salvación que Dios ofrecerá continuamente a su pueblo: "Yo voy a morir, pero Dios vendrá ciertamente en vuestra ayuda y os hará subir de esta tierra a la tierra que él prometió a Abrahán, Isaac y Jacob" (Gén 50,24).

BIBL.: AA.VV., *L'antropologia biblica,* Dehoniane, Nápoles 1981; Alonso Schökel L., *Motivos sapienciales y de alianza en Gén 2-3,* en "Bib" 43 (1962) 295-316; Bauer J.B., *La visión de la protohistoria en la Biblia (Gén 1-11),* en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1972, 116-132; Bonora A., *La storia di Giuseppe. Genesi 37-50,* Queriniana, Brescia 1979; Cazelles H., *Patriarches,* en "DBS" 7 (1961) 81-156; Chaine J., *Le livre de la Gènese,* Cerf, París 1948; Cimosa M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo,* Queriniana, Brescia 1984; Clements R.E., *Abraham and David. Genesis XV and his Meaning for Israelite Tradition,* SCM Press, Londres 1967; Coats G.W., *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story,* Catholic Biblican Association of America, Washington 1976; Id, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature,* Eerdmans, Grand Rapids 1983; De Vaux R., *I patriarchi ebrei e la storia,* Paideia, Brescia 1967; Id, *Historia antigua de Israel,* Cristiandad, Madrid 1975; Donner H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephgeschichte,* Winter, Heidelberg 1976; Dubarle A.M., *El pecado original en la Escritura,* Madrid 1971; Ellis F.P., *The Yahwist. The First Bible's Theologian,* Fides Publishers, Notre Dame (Indiana) 1968; Festorazzi F., *La Bibbia e il problema delle origini,* Paideia, Brescia 1968²; Galbiati E., *Genesi,* en T. Ballarini, *Introduzione alla Bibbia* II/1, Marietti, Turín 1969, 71-212; Grelot P., *Le origini dell'uomo (Gn 1-11),* Gribaudi, Turín 1981; Id, *El problema del pecado original,* Herder, Barcelona 1970; Gunkel H., *Genesis,* Vandenhoeck & R, 1964⁶; Junker H., *Genesis,* Würzburgo 1965⁴; Kilian R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich Untersucht,* Hanstein, Bonn 1966; Id, *Il sacrificio di Isacco,* Paideia, Brescia 1974; Lohfink N., *La promessa della terra come giuramento,* Paideia, Brescia 1975; Loretz O., *Creazione e mito,* Paideia, Brescia 1974; Loss N.M., *Historia de los orígenes (Gén 1-11),* en R. Fabris (ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas,* Sígueme, Salamanca 1983, 171-193; Martin-Achard R., *Actualité d'Abraham,* Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1969; Michalei F., *Commentario alla Genesi,* Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1972; Michaud R., *Los patriarcas,* Verbo Divino, Estella 1976; Id, *La historia de José,* Verbo Divino, Estella 1981; Negretti N.-Westermann C.-Rad G. von, *Gli inizi della nostra storia,* Marietti, Turín 1974; Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1948; Ruppert L., *Die Josepherzählung des Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen,* Kösel, Munich 1965; Schmitt H.Ch., *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik,* De Gruyter, Berlín 1980; Schreiner J., *Abraham, Isaac y Jacob. Recuerdos de la época patriarcal,* en *Palabra y mensaje del A.T.,* Herder, Barcelona 1972, 99-115; Speiser E.A., *Genesis,* Doubleday & Co., Nueva York 1964; Steck O.H., *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970; Testa E., *Genesi,* 2 vols., Marietti, Turín 1969 y 1974; Id, *Genesi,* Ed. Paoline, Roma 1986⁶; Vawter B., *A Path through Genesis,* Sheed & W., Londres-Nueva York 1964; Rad G. von, *El libro del Génesis,* Sígueme, Salamanca 1977; Id, *Il sacrificio di Abramo,* Morcelliana, Brescia 1977; Westermann C., *Genesis,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974ss; Id, *Creazione,* Queriniana, Brescia 1974.

G. Ravasi

GOZO

SUMARIO: 1. *El gozo en el AT:* 1. Terminología; 2. Los gozos terrenos; 3. El gozo por las maravillas de Dios; 4. Israel, comunidad de gozo; 5. El gozo mesiánico; 6. El gozo eterno con Dios. II. *El gozo en el NT:* 1. Terminología; 2. El evangelio como gozo: *a)* El preludio, *b)* El gozo por la presencia de Cristo, *c)* Un gozo desconocido, *d)* La "hora" de Jesús. 3. El gozo de la comunidad cristiana; 4. La enseñanza apostólica; *a)* La fuente del gozo cristiano, *b)* El gozo en el sufrimiento por Cristo; 5. El gozo sin fin.

1. EL GOZO EN EL AT. 1. Terminología. La lengua hebrea, más bien parca en sinónimos, se muestra rica en raíces verbales (se han contado 13) y en vocablos (27) para expresar la variedad de sentimientos y de manifestaciones externas del gozo, especialmente religioso. Las principales raíces son *gîl*, exultar, jubilar, con manifestaciones variadas y referidas a la alabanza de Dios; *samaḥ*, alegrarse, y *simhaḥ*, alegría, muchas veces en paralelo con *gîl; sîs*, gozar, y *sasôn*, gozo; *ranan*, aclamar, *renanah*, júbilo; *rwn*, voz de júbilo.

2. Loz gozos terrenos. El AT concede amplio espacio a los gozos terrenos, considerados como un don de Dios (Qo 2,24; 3,13) y derivados del uso moderado de los bienes derramados por el Creador en el mundo y en las relaciones humanas, como una pausa de serenidad para aliviar las insoslayables tribulaciones. El vino está hecho para alegrar el corazón del hombre (Jue 9,13; Sal 104,5; Si 21,27s); causa de gozo es el fruto del trabajo (Qo 4,22), la cosecha de frutos, la vendimia, la siega, celebradas con festejos (Is 16,10; 9,2; Sal 126,5s). Ocasión de alegría colectiva son también algunos acontecimientos públicos: una victoria militar (1Sam 18,6), la consagración del rey (1Re 1,40), la dedicación de las murallas de Jerusalén después de su destrucción (Neh 12,43), la vuelta de los prisioneros (Sal 126,5s).

Se le concede un relieve especial a ciertos gozos más gratificantes: la armonía familiar (Dt 12,7; Sal 118,25), una mujer virtuosa (Prov 5,18; Qo 9,9; Si 26,1-4; Is 62,5), la descendencia (1Sam 2,1.5; Sal 113,9).

Todos estos gozos son un premio para el que tiene fe en los compromisos de la alianza con Dios (Dt 28,3-

6), que los niega, por el contrario, a los prevaricadores (Dt 28,16-19.30-33; Jer 33,11). El Señor condena solamente el gozo por el mal cometido (Prov 2,14). Un corazón alegre le va bien a la salud (Si 17,22) y ahuyenta la melancolía y la preocupación por la caducidad de los bienes de este mundo (Qo 2,24s; 3,13.22).

3. EL GOZO POR LAS MARAVILLAS DE DIOS. El israelita creyente manifiesta, especialmente en la oración, un asombro lleno de gozo por las maravillas de la creación, que revelan la gloria de Dios (Sal 8; 19,2-7; 104). La experiencia histórica del pueblo ofrece, en las intervenciones incluso clamorosas de Yhwh que subrayan las grandes etapas de su designio de salvación y que atestiguan su misericordia incansable, motivos urgentes de gratitud exultante (Sal 78; 103; 105; 126). El pecador recupera el gozo en el perdón de Dios (Sal 51,10.14). La fuente del gozo está en Dios (Sal 33,21; 37,4; 104,34; Jl 2,23; Hab 3,18); es gozo su palabra (Jer 15,16) y su ley (Sal 119,14.16. 111.143.162; Neh 8,16).

4. ISRAEL, COMUNIDAD DE GOZO. El gozo de cada uno de los creyentes se convierte en gozo coral, afectando a toda la comunidad reunida en la presencia de Dios y en su "casa", el templo, adonde se iba en peregrinación en los días de fiesta (Sal 42,5; 43,3s; 68,4-9; 95,1s; 100,2; Is 30,29; 56,7). El Salterio traduce en poesía y en oración la fe, la esperanza y el amor de Israel a su Dios, que daban un tono de júbilo a las festividades judías con himnos, cánticos, coros, música y danzas (Sal 47,2.7; 81,2s; 89,16; 95,1s; 98,4-6; 105,2s; 149,3).

El sábado dedicado al Señor era la "delicia" de Israel (Is 58,13); las fiestas anuales, días hechos por Dios para el gozo de su pueblo (Sal 118,24), eran verdaderas explosiones de júbilo, como las fiestas de las semanas y la de las chozas (Dt 16, 11.14). Los libros históricos del AT resaltan la atmósfera de gozo del día de la / pascua en circunstancias particularmente importantes para la historia de Israel, por ejemplo la pascua que vio reunidos a los israelitas que estaban ya divididos en dos reinos (2Crón 30,21-25). Después de regresar del destierro en Babilonia se celebraron con especial júbilo la fiesta de la dedicación del templo y de la restauración del culto, y la fiesta de las chozas o de los tabernáculos (Esd 6,16-22; Neh 8,17).

Los sacrificios ofrecidos en el templo tenían que ser una manifestación de gozo (Dt 12,12; cf 1Crón 29,22; 2Crón 29,30). El gracioso Sal 133 expresa la felicidad de la asamblea sagrada con la metáfora del aceite perfumado, que envuelve en una atmósfera de dulzura a los que participan de la misma alegría (cf también Sal 23,5; 45,8s; Qo 9,7s), y con la del rocío, imagen del gozo (Is 26,19) y de la bendición divina, porque está en el origen de la fertilidad de la tierra santa (Gén 25,28.39).

5. EL GOZO MESIÁNICO. La liturgia hacía revivir a Israel su pasado glorioso y alimentaba sus esperanzas en la suprema intervención salvífica de Dios, que había prometido enviar al mesías para inaugurar los tiempos de un nuevo gozo (Is 9,9, citado por Mt 4,12-16). La redención mesiánica se ve en la perspectiva de un éxodo, grandioso y lleno de júbilo, que dará a luz al nuevo pueblo de Dios, lo mismo que el éxodo de Egipto había dado origen al antiguo Israel (Dt 32,5-10). El anuncio de la redención es una invitación al gozo (Sof 3,14; Jl 2,21.23; Lam 4,21), a la "alegría y gozo para siempre" (Bar 4,23.26s).

En el nuevo éxodo exultará igualmente toda la creación: el desierto florecido, los cielos, las montañas, las profundidades de la tierra, los bosques (Is 35,1s; 44,23), porque Yhwh consolará a Sión (Is 49,13). Los rescatados entrarán en procesión en Jerusalén "entre gritos de júbilo y alegría eterna" (Is 35,10; 51,11), un gozo precioso y sin límites (Is 61,3. 7.10). La ciudad santa será "un gozo" para sus hijos (Is 65,18s; 66,10.14) e Israel acogerá jubiloso al rey mesías, manso y pacífico (Zac 9,9).

6. EL GOZO ETERNO CON DIOS. La felicidad de vivir en la presencia de Dios y la profunda emoción que acompañaba al ejercicio del culto en el templo, se proyectan en el Sal 16,11 hacia una inefable saciedad de gozo más allá de los confines de la vida terrena: "Me enseñarás el camino de la vida, plenitud de gozo en tu presencia, alegría perpetua a tu derecha". Esta misteriosa intuición del salmista viene después de haber invocado la protección de Dios, confirmando la fidelidad del Señor como su sumo bien y su horror por el culto a los ídolos, y declarando la exultación de todo su ser por tener siempre delante al Señor, en la certidumbre de que ni siquiera la tumba y la corrupción podrán poner fin a su gozo: Dios no lo engañará y la comunión con él, íntimamente saboreada en la tierra, será indestructible (Pedro y Pablo refieren las palabras del salmo a Cristo resucitado y glorioso: He 2,25-27; 13,35).

II. EL GOZO EN EL NT. 1. TERMINOLOGÍA. En el NT el gozo se expresa con tres familias de vocablos: el verbo *jairō*, gozar (usado también en la fórmula de saludo: *jaîre*), y el sustantivo *jára*, gozo, indican el sustrato del gozo, el estado de bienestar que éste produce; el verbo *euphraínō*, alegrar, y *euphrosýnē*, alegría, con un significado que no se distingue claramente de *jairō* y de *jára*; el verbo *agalliáō (agalliáomai)*, exultar, y el sustantivo *agallíasis*, exultación, indican a menudo las manifestaciones externas de la alegría, especialmente en el culto.

2. EL EVANGELIO COMO GOZO. a) *El preludio*. En el NT el gozo religioso refleja la nueva realidad de los últimos tiempos de la historia de la salvación. Sobre todo en Lc y en He aparece con mayor frecuencia el tema del gozo, que en Lc 1-2 es como un hilo conductor de la narración.

El anuncio de la concepción del precursor de Jesús es portador de "gozo y alegría" y serán muchos los que "se alegrarán por su nacimiento" (Lc 1,14.58). El mismo Juan, en el seno de su madre, da un salto de gozo ante las primeras palabras de María (Lc 1,44).

En el saludo de Gabriel a la Virgen, el *jaîre* inicial (Lc 1,28) es traducido por un gran número de exegetas como "alégrate", en vez de "ave" o de "salve", en relación con otros textos proféticos que anunciaban el gozo mesiánico (Sof 3,14; Jl 2,21; Zac 9,9; Lam 4,21). El *Magnificat* de María es una explosión de gozo por las "grandes cosas" realizadas en ella por la omnipotencia y la santidad de Dios, con que comienza el cumplimiento de las promesas de salvación hechas a los antiguos padres de Israel (Lc 1,46-55). En Belén un ángel "evangeliza" a los pastores el nacimiento del mesías como "una gran alegría" para todo el pueblo de Dios (Lc 2,10).

Hay que advertir que Lucas es el único que usa constantemente el verbo "evangelizar" (10 veces en el evangelio y 15 veces en los Hechos), casi como una referencia implícita al alegre anuncio del ángel, que da el tono al mensaje en la buena nueva.

b) *El gozo por la presencia de Cristo*. El tiempo en que Jesús mesías anuncia la llegada del reino de Dios

a la tierra es un tiempo de gozo, como el de un banquete de bodas (Lc 5,34; Mt 9,15; Mc 2,19); Juan Bautista, en referencia a Cristo, se define como "amigo del esposo", cuya voz escucha jubiloso después de haber llevado a cabo la misión de preparar al pueblo para su acogida (Jn 3,29).

El gozo del tiempo del evangelio se proyecta hacia atrás, a los siglos de la promesa y de la esperanza, a Abrahán, que saltó de alegría al ver "el día" del mesías (Jn 8,58). La imagen tradicional del banquete para indicar el conjunto de los bienes mesiánicos se encuentra con frecuencia en Lc (son propios suyos los vv. 14,15; 22,16; cf 16,22 y 22,30).

Los 72 discípulos enviados por Jesús para anunciar el reino de Dios vuelven llenos de gozo por los prodigios que han acompañado a su predicación, y el maestro les invita a alegrarse más bien por el hecho de ser contados entre los elegidos (Lc 10,17-20).

El mismo Jesús, "lleno de gozo bajo la acción del Espíritu Santo" (Lc 10,21: expresión única en el NT), alabó y glorificó al Padre por haber revelado a los "pequeños" los misterios del reino. La gente que sigue a Jesús goza al ver las cosas admirables que realiza (Lc 13,17), y no es difícil ver en el elogio de una mujer a la madre de Jesús la alegría de haber podido escuchar a su Hijo (Lc 11,27).

El admirable tríptico de las parábolas de la misericordia de Lc 15 expresa en un *crescendo* acuciante el gozo por la conversión del pecador que ha vuelto al Padre: un gran gozo entre los hombres de la tierra y gozo mayor todavía en el cielo (Lc 15,6s.9s). El padre de la parábola del hijo pródigo, que es realmente la parábola de la prodigalidad del amor del Padre, ordena un insólito y necesario banquete por haber encontrado de nuevo a su hijo (Lc 15,22;24.32, con el uso del verbo *euphraino* que no se encuentra en ningún otro sitio de los evangelios).

En el encuentro con Zaqueo, el publicano marginado y despreciado de todos, el comportamiento de Jesús, que se autoinvita a casa del "pecador", escandaliza a la gente, pero llena de alegría al publicano salvado (Lc 19,6). En vísperas de la pasión, la entrada mesiánica triunfal de Jesús en Jerusalén desencadena la alegría de "todos los que iban con él" (Lc 19,37s).

c) *Un gozo desconocido.* La última "bienaventuranza" del sermón de la montaña anuncia para el futuro el gozo y la alegría a los que sean insultados, perseguidos y acusados falsamente por causa de Cristo, ya que será grande su recompensa en el cielo (Mt 5,11s; cf Lc 6,22s). El AT conoce el gozo *después* del sufrimiento (Is 35,10; 51,11; 61,7; Sal 126,5), pero no el gozo *en* el sufrimiento, ignorado también en el judaísmo. Es un gozo totalmente nuevo, paradójico y original en la enseñanza de Cristo. La bienaventuranza de los afligidos que serán consolados (Mt 5,4) es en Lc 6,21: "Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis": es el único texto del NT en que aparece el verbo *gheláō*, reír, en sentido religioso.

d) *La "hora" de Jesús.* En el cuarto evangelio esta "hora" es, desde el punto de vista de los hechos exteriores, la muerte dolorosa de Jesús; pero en la perspectiva del designio divino de la salvación que llega a su cumplimiento es también la hora de la glorificación del Hijo obediente al Padre en su inmolación como víctima de redención. El drama de la pasión dará sus frutos de gozo en el tiempo de la Iglesia. Los discípulos de Jesús, durante la última cena, están tristes porque les anuncia su separación, pero el maestro les asegura que lo verán de nuevo: "Vuestro corazón se

alegrará y nadie os quitará ya vuestra alegría" (Jn 16,22). Efectivamente, los discípulos se alegran al ver al resucitado (Jn 20,20) con una alegría llena de asombro (Lc 24,41); y, después de que Cristo volvió a su Padre, ellos regresaron a Jerusalén "con gran alegría" (Lc 24,52: es la conclusión del tercer evangelio).

El gozo estable de los discípulos nace de su fecunda comunión de voluntad y de amor con el Cristo glorioso (Jn 15,10s), de la certeza de ser siempre escuchados cuando recen en su nombre (Jn 16,23s); y será completo, pleno, perfecto, imposible de suprimir e imperecedero (Jn 15,11; 16,24; el gozo "pleno" es una expresión típica de Jn), ya que será el gozo mismo de Cristo el que se derramará en sus corazones (Jn 17,13) por la riqueza de los dones salvíficos derivados de su muerte y de su gloria.

3. El gozo de la comunidad cristiana. El gozo saboreado de antemano por la asamblea sagrada de Israel es, en su plenitud, la característica del nuevo pueblo de Dios reunido en la Iglesia desde el día de pentecostés por el Espíritu Santo (He 2,46), que marcará además el comienzo del gozo en la persecución y en los ultrajes que padecen los apóstoles por el nombre de Cristo (He 5,41; "llenos de gozo y del Espíritu Santo" en He 13,52).

El anuncio del evangelio sembrará el gozo en Samaría (He 8,8) y en todos los que, como el ministro de la reina de Etiopía y el carcelero de Filipos, entren en el reino de Dios (He 8,39; 16,34).

Bernabé, enviado a Antioquía por la comunidad de Jerusalén, comprobará con gozo los primeros éxitos de la predicación evangélica entre los paganos (He 11,23), que a su vez se alegrarán por haber sido constituidos herederos de las promesas de salvación hechas a Israel (He 13,48). Las conquistas de Pablo entre los paganos son acogidas con gozo por las comunidades cristianas de Fenicia y de Samaría (He 15,3), y los paganos se alegran porque los apóstoles los declaran libres de la ley de Moisés (He 15,31).

4. La enseñanza apostólica. a) *La fuente del gozo cristiano.* En el escrito apostólico más antiguo está ya presente, en un contexto concreto, el gozo que es el don de Cristo. Los fieles de Tesalónica se han hecho imitadores de Cristo y de Pablo, "recibiendo la predicación con el gozo del Espíritu Santo" (1Tes 1,6). A pesar de la persecución (1Tes 2,14; 3,3s), los cristianos han experimentado la bienaventuranza evangélica, porque nadie se alegra en el sufrimiento apoyado sólo en la virtud natural. En sus cartas, Pablo afirmará que la alegría es realmente "fruto del Espíritu Santo" (Gál 5,22), junto con "el amor, la paz, la generosidad, la benignidad, la bondad, la fe"; un fruto diferenciado que se unifica en su única fuente, el Espíritu, y que afecta a toda la vida cristiana personal. La alegría totalmente espiritual es la que da el tono a la fe (2Cor 1,24; Flp 1,25), la que nutre la esperanza (Rom 12,12): "Que el Dios de la esperanza llene de alegría y paz vuestra fe, y que la fuerza del Espíritu Santo os colme de esperanza" (Rom 15,13); la caridad se derrama igualmente en los corazones por medio del Espíritu Santo que reciben (Rom 5,5). Dios quiere a los cristianos "siempre alegres" en la oración incesante y en la acción de gracias (1Tes 5,16-18). El gozo permanente se alimenta de la comunión con Cristo (Flp 4,4s). En una palabra, "el reino de Dios es... gozo" (Rom 14,17), y el anuncio evangélico de nuestra comunión con el Padre y el Hijo es plenitud de gozo (1Jn 1,4; 2Jn 12).

b) *El gozo en el sufrimiento por Cristo.* El tema, ya presente en He, vuelve a aparecer con insistencia sobre todo en la experiencia personal de Pablo. Al final de un sumario provisional de sus trabajos apostólicos, proclama que está siempre alegre (2Cor 6,10), "lleno de consuelo y de alegría en medio de todas mis penalidades" (2Cor 7,4). Ni siquiera las contrariedades que proceden de dentro de la comunidad le impiden sentirse dichoso (Flp 1,17s). Todo lo soporta con gozo por el provecho de los fieles y para completar en su carne "lo que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo" (Col 1,24); incluso su martirio sería un motivo de alegría para él y para todos (Flp 2,17s).

La carta a los Hebreos (12,2) propone a los cristianos perseguidos el ejemplo de Cristo, el cual, "para obtener la gloria que se le proponía, soportó la cruz, soportando valientemente la ignominia". Jesús renunció a una vida feliz (cf Flp 2,6) y rechazó la tentación del poder y de la gloria terrena (Lc 4,6; Jn 6,15), escogiendo una muerte cruel y considerada como ignominiosa. Los fieles perseguidos y privados de sus bienes aceptan por eso mismo su despojo, "conscientes de estar en posesión de una riqueza mejor y permanente" (Heb 10,34).

Santiago (1,2) exhorta a los cristianos a "tener como suprema alegría las diversas pruebas" a que pueden verse sometidos.

El texto de la 1Pe 1,6-9, que es casi un comentario a la bienaventuranza evangélica de la persecución, invita a los cristianos severamente probados (1Pe 4,12) a considerar la tribulación como una ocasión de demostrar la pureza de su fe, y por amor de Cristo, a "alegrarse con un gozo inenarrable y radiante" con vistas a la obtención de la salvación.

5. El gozo sin fin. Los siervos fieles entrarán "en el gozo" de su Señor (Mt 21,23); y el Apocalipsis recoge el tema profético de los cielos nuevos y de la tierra nueva en la Jerusalén celestial, en la que ya no habrá llanto ni dolor (Ap 21,1-4; cf Is 65,17-19, que lleva hasta su grado más alto la expresión del gozo). Los redimidos participarán del banquete de bodas del cordero con su esposa, la Iglesia, en medio del regocijo y la alegría general (Ap 19,7s). El alborozo del cielo se traduce en un coral litúrgico de gozo, que con himnos y exclamaciones recorre todo el libro.

En conclusión, "el cristianismo fue una explosión de gozo y es todavía hoy para cada alma entusiasmo de vivir... El que no exulta en lo más íntimo de su ser sacudido por esta novedad, no es cristiano" (L. Cerfaux, *La théologie de la grâce selon St. Paul*, en "La Vie Spirituelle" 353 [1950] 5).

BIBL.: Saebo M., *śr*, en *DTMAT* I; Westermann C., *gîl*, en *DTMAT* I, 591-596; *GLNT* I, 51-58; III, 1199-1210; *DCBNT* 772-783; *DSAM* VIII, 1236-1243; Humert P., *"Laetari et exultare" dans le vocabulaire religieux de l'AT*, en "RHPR" 22 (1941) 186-214; Spicq C., *Theologie morale du NT* I, Gabalda, París 1965, 155-158; Dupont J., *Les Béatitudes* II, Gabalda, París 1969, 319-345; Navone J., *Lucan joy*, en "Scripture" 20 (1968) 49-62; Beaupere N., *St. Paul et la joi*, Cerf, París 1-93; Morrice W.G., *"Joy" in the NT*, The Parternoster Press, Exeter 1984.

S. Garofalo

GRACIA / DON

/ Espíritu Santo I, 4; II 4-5; / Hombre IV, 5b

GUERRA

Sumario: I. *La guerra en el Oriente antiguo y en la Biblia:* 1. El fondo cultural común: *a)* El dato mitológico; *b)* Reflejo en el mundo bíblico; 2. El tema de la guerra en la Biblia. II. *La guerra en la historia del AT:* 1. Los acontecimientos bélicos: *a)* Los comienzos, *b)* Desde David hasta el destierro, *c)* Después del destierro; 2. Ejército, armas, técnicas militares; 3. Las consecuencias de la derrota. III. *El aspecto religioso de la guerra en el AT:* 1. La "guerra santa": *a)* La fundamentación teológica, *b)* La implicación de Dios; 2. La victoria; 3. El "anatema". IV. *La vida religiosa como "milicia":* 1. En el plano individual; 2. En el plano comunitario; 3. La dimensión escatológica. V. *La guerra en el NT:* 1. La guerra como acontecimiento humano; 2. La guerra definitiva en sentido religioso: *a)* Cristo vencido y vencedor, *b)* La vida cristiana como combate, *c)* El combate final.

I. LA GUERRA EN EL ORIENTE ANTIGUO Y EN LA BIBLIA.

En la doctrina bíblica el tema de la guerra no comprende solamente el choque violento entre hombres o grupos humanos y los problemas que de allí se derivan. Se utiliza además para interpretar el sentido profundo de la vida humana en la tierra; por eso, tanto la historia universal como la vida de los individuos se ven como un terreno en el que chocan el bien y el mal, poniendo en juego no sólo la suerte última de la humanidad y de cada individuo humano, sino también la suerte última del universo que, según la Biblia, sólo existe en función del hombre. Una visión semejante tiene raíces complejas, que se deben en parte a la cultura común del Oriente antiguo y a la forma especial con que los libros de la Biblia utilizan algunos de sus materiales, pero que principalmente afectan a la sustancia de la fe de Israel.

1. El fondo cultural común. La cultura del antiguo Oriente coloca la lucha en la base de la existencia del universo y de la humanidad.

a) *El dato mitológico.* La interpretación mítica, politeísta y tendencialmente panteísta de los grandes fenómenos naturales y de las fuerzas que allí entran en acción encuentra su síntesis en la interpetación de la cosmogonía como resultado de la guerra entre divinidades primordiales monstruosas, que personifican a los elementos constitutivos del cosmos: recordemos el poema *Enuma eliš* (*ANET*, 62-70). Las guerras históricas entre los pueblos se concebirán, por consiguiente, como una continuación del tiempo de la guerra cósmica, haciendo intervenir continuamente a las divinidades supremas de los diversos pueblos.

b) *Reflejo en el mundo bíblico.* La Biblia, aunque conserva como material expresivo, especialmente en las partes poéticas, ciertas resonancias de los mitos (Leviatán, Rajab: cf Sal 74,14; 89,11), rechazó drásticamente la base misma de la concepción de la guerra cósmica primordial, en virtud de su fundamento monoteísta y creacionista: los grandes elementos del universo son criaturas, instrumentos dóciles en las manos del Creador (cf Am 9,4; Sal 104,26). La misma visión del desarrollo de la humanidad dentro de una perspectiva de lucha entre el bien y el mal es totalmente distinta de la concepción pagana, que ve en las guerras humanas el choque entre divinidades opuestas. Por eso mismo, la vinculación con la cultura común se queda, ante todo, en un nivel de imagen, sin afectar en nada a la sustancia de la doctrina religiosa.

2. El tema de la guerra en la Biblia. En los libros bíblicos el tema de la guerra se trata en un doble plano: el de los acontecimientos, que comprende los aspectos humanos del fenómeno guerra (lo trataremos tanto desde el ángulo histórico-político como desde el histórico-arqueológico), y el religioso. Este último descubre ante todo la intervención de Dios y de su providencia en la trama de los acontecimientos, especialmente de

los que tocan a Israel; pero más allá de éstos, y dentro de la estructura de la obra divina de salvación, descubre una dialéctica de guerra (combate, asechanzas), en la que se enfrentan no ya los elementos cósmicos o las divinidades concretas, sino Dios mismo y el "adversario" (Satanás), que no sin motivo es presentado como "la serpiente" (Gén 3,1-15; Ap 12,9; 20,10). En esta guerra el hombre no puede limitarse a ser objeto pasivo de la contienda. Necesariamente tiene que tomar posición. Si, sobre la base de la fe en Dios señor de la historia, también las guerras humanas de Israel se conciben como dominadas o dirigidas por Dios, esto se debe a la doble convicción de que todos los acontecimientos humanos (y también, por tanto, los acontecimientos militares) están bajo el dominio de Dios, y que los acontecimientos de Israel en particular entran en el desarrollo del plan especial de Dios para con él.

Obsérvese, finalmente, que el tema de las guerras a nivel histórico sólo se trata en el AT (historia "sagrada", pero también historia de una nación entre las naciones), mientras que el punto de vista religioso, aunque presente de forma clara en el AT, es prácticamente el único que desarrolla el NT (que no se refiere ya a una "nación", sino a toda la humanidad salvada: cf Ap 5,9).

II. LA GUERRA EN LA HISTORIA DEL AT.

El asentamiento de Israel en Canaán y la colocación de esta región en el punto de paso obligado entre las áreas de influencia mesopotámica y egipcia explican la frecuencia de las guerras en la historia del AT. Pero el interés de los textos bíblicos no es ni histórico ni militar, sino religioso; y las informaciones sobre la estructura de los hechos son secundarias respecto a la lectura de su significado religioso. Por eso mismo muchas veces los informes propiamente históricos que transmiten los textos son fragmentarios y muchas circunstancias permanecen en la oscuridad.

1. Los acontecimientos bélicos.

En los comienzos de Israel, a nivel de vida tribal, todos los hombres válidos, en caso de necesidad, tenían que tomar las armas en defensa del grupo. Encontramos ya circunstancias de este tipo en la historia de Abrahán (Gén 14) y de Jacob (Gén 34).

a) *Los comienzos.* En el origen de la historia de Israel tiene una importancia capital la promesa de la posesión de la tierra de Canaán, región ocupada ya por otros pueblos, y que por eso mismo tenía que ser conquistada. El pueblo emigrante en el desierto (Núm 1-2 y 10) es presentado como un ejército en marcha. Se trata, sin duda, de una idealización posterior. También es ideal el cuadro de la conquista de Trasjordania (Núm 32) y de Cisjordania (Jos 1-12) por parte de todo el pueblo unido. Este cuadro queda reestructurado por Jue 1; y la continuación de este libro hace pensar en tribus concretas o en agrupaciones de tribus que luchaban por su supervivencia. En realidad, la conquista debió llevarse a cabo de una forma compleja, a través de una penetración gradual, que supuso también ciertamente acciones de guerra. Un proceso similar se observa igualmente en la resistencia contra los filisteos y en la vida aventurera de David [/ Josué II; / Jueces].

b) *Desde David hasta el destierro.* Sólo con la monarquía se consigue en Israel una organización militar estable. Más aún, según 1Sam 8 es precisamente la necesidad de esta organización lo que tiene una función decisiva en la exigencia del pueblo de tener un rey.

De / David se recuerdan las guerras de expansión y de afianzamiento de las fronteras. En Israel hay entonces un cuadro militar fijo, que en caso de necesidad forma el entramado de un ejército más consistente, reclutado entre el pueblo. Así parece que es cómo funciona el aparato militar durante toda la monarquía.

Después de Salomón, los dos reinos que surgieron del cisma estarán frecuentemente en guerra, primero entre sí y luego contra enemigos exteriores o para reconquistar territorios perdidos. Desde mediados del siglo IX las principales guerras las sostendrán sobre todo grupos de pueblos aliados, entre ellos los dos reinos, en contra de los grandes imperios. Éstos destruirán Samaría (721) y Jerusalén (587). Desde entonces no habrá ya un Estado con el que pueda identificarse la totalidad del pueblo de Israel.

c) *Después del destierro.* Con la destrucción de los dos reinos y con la deportación comienza la diáspora, primero por Mesopotamia y luego por el mundo helenista y romano. Sólo la fracción del pueblo que se quedó en Judea o regresó allá volverá a conocer, como protagonista, nuevos episodios bélicos: en tiempos de los asmoneos contra los seléucidas, y al principio de la era cristiana contra los romanos (67-70 y 132-135 d.C.).

En conclusión, en el conjunto de la historia del AT encontramos sobre todo guerras de conquista en tiempos de la entrada en Canaán y en tiempos de David. En la inmensa mayoría de los otros casos se trata, en diversos niveles, de guerras defensivas. Pero en ningún caso la guerra es considerada como legítima si hay en ella alguna indicación contraria por parte de Dios (cf Is 7,1-17).

Junto con el dato militar y político vemos que figura siempre el aspecto religioso de los acontecimientos narrados, que es el único decisivo en su juicio.

2. Ejército, armas, técnicas militares.

A la escasez y fragmentariedad de las noticias bíblicas en cuestiones militares se añade en el área israelita la ausencia de material figurativo, que, por el contrario, abunda en otros lugares del Oriente antiguo.

El ejército. En el centro del marco estable de la organización militar a la que hemos aludido parece ser que, a partir de David, había un cuerpo de mercenarios, reclutado entre israelitas y entre extranjeros (recuérdense los quereteos y los peleteos: 2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23) al servicio directo del rey, y que constituían también su guardia personal. Se tiene noticia de mercenarios extranjeros hasta los tiempos de Ezequías (*Anales de Senaquerib,* en *ANET,* 287).

En los tiempos más antiguos, el nervio del ejército era la infantería. Desde Salomón en adelante fue tomando mayor importancia el arma de los carros. Pero no parece que hubiera nunca un cuerpo de caballería auténtica. En los momentos de emergencia se movilizaban los hombres válidos del pueblo. Pero no sabemos de qué manera se ejercitaban y cómo estaban distribuidos estos efectivos, más allá de la lógica subdivisión en grupos (de 1.000, 100, 50 y 10).

Las armas. También son escasas las informaciones que tenemos sobre las armas. Conocemos el nombre de algunas armas de ataque (*ḥereb*, espada; *romaḥ*, lanza; *ḥanît* y *šelaḥ*, jabalina; *qešet*, arco; *ḥeṣ*, flecha; *qela'*, honda) y de protección (*magen*, escudo pequeño; *ṣinnah*, escudo grande; *qôba'* o *kôba'*, casco; *širyôn* o *siryôn*, coraza, reservada especialmente a los combatientes montados en carros). No se tienen noticias sobre máquinas de guerra. Algunos han visto la catapulta en 2Crón 26,5; más

probablemente se trata de un parapeto de madera adosado a las murallas para proteger a los combatientes de las flechas de los asaltantes.

Técnicas militares. Poco o nada sabemos de la estrategia y de la táctica que se usaba en Israel. Mayores noticias tenemos sobre las fortificaciones, debido ante todo a los numerosos descubrimientos arqueológicos, y sobre la guerra de asedio (cf 2Re 6-7 y 25), a la que la ley de Dt 20 reserva una larga exposición. La ciudad fortificada *('ir)* constituía también el refugio para las poblaciones campesinas en caso de invasión. Se había prestado especial atención desde la época cananea (Meghiddo) al abastecimiento de agua.

El asedio se resolvía o bien mediante la conquista (asalto, traición o atrayendo a los sitiados a campo abierto) o bien por la rendición (por hambre, a la que se unía muchas veces la peste). La más conocida entre todas en la historia de Israel es la caída de Jerusalén a manos de los caldeos (2Re 25 y Jer 39).

3. LAS CONSECUENCIAS DE LA DERROTA. La conclusión de la guerra conducía de todas formas (incluso con la rendición antes de que comenzasen las hostilidades) a la sumisión de la parte atacada, que, como mínimo, se veía obligada a pagar tributo y a la esclavitud (así los gabaonitas: Jos 9). Pero si la victoria se obtenía combatiendo, las condiciones de los vencidos eran todavía más duras: saqueo, desmantelamiento de las fortificaciones, muerte de parte de la población, reducción a la esclavitud y, en los casos extremos, destrucción total de la ciudad y matanza de sus habitantes. Sin embargo, por parte de Israel, excepto en el caso de anatema o *ḥerem*, no se practicó la matanza en masa de los vencidos (de los que se tomaban los esclavos) ni se les torturó al estilo de como solía ocurrir en la historia oriental antigua. Los imperios mesopotámicos practicaban comúnmente la deportación, en todo o en parte, de las poblaciones vencidas, sustituyéndolas muchas veces (como ocurrió con el reino del norte: 2Re 17,14-41) por otras poblaciones. De los deportados de Judá hay que decir que, aunque al comienzo del destierro pasaron por muchos apuros, nunca se vieron, sin embargo, tratados como esclavos.

III. EL ASPECTO RELIGIOSO DE LA GUERRA EN EL AT.

En el mundo antiguo la guerra iba siempre unida a actos religiosos. Pero desde los orígenes de Israel reviste un carácter particular de "guerra santa", arraigado en la sustancia misma de la fe del pueblo, es decir, en su certeza de haber sido elegido por Dios con vistas a una misión única. Esto condicionará profundamente la historia del AT. Es verdad que con el paso de los siglos el carácter sacral de la guerra perderá algo de su fuerza original, sobre todo en el plano concreto. Pero seguirá estando muy vivo en el recuerdo de los hechos antiguos, como lo demuestra su influencia en la transmisión y sistematización de las tradiciones históricas y doctrinales. Luego será recordado repetidas veces en la enseñanza profética, revivirá en cierta medida en tiempos de los Macabeos y será recuperado de forma especial en la *Regla de la guerra* de Qumrán.

1. LA "GUERRA SANTA". No hay ningún texto bíblico específico que nos presente un cuadro de conjunto de los elementos esenciales de la "guerra santa". Pero podemos identificarlos en primer lugar a través de las narraciones relativas al período del desierto y de la conquista, la época de los jueces y comienzos de la monarquía y luego entre los presupuestos de numerosos pronunciamientos proféticos, sobre todo en cuestión de relaciones internacionales, así como en los indicios que se vislumbran en algunos textos poéticos, como los "cánticos" de Éx 15, Dt 34, Jue 5, la "epopeya" del Sal 68 o la del Sal 18 y otros textos o fragmentos singulares.

a) *La fundamentación teológica.* La doctrina de la "guerra santa" va íntimamente ligada a la experiencia frontal de Israel, es decir, a la llamada divina que lo constituye como "pueblo de Dios". Se vincula, por consiguiente, a las grandes vocaciones fundamentales (Abrahán, Jacob, Moisés), encuentra sus primeras aplicaciones concretas en los hechos militares que acompañan la salida de Egipto y su base definitiva en los acontecimientos del Sinaí, de los que la historia siguiente no será más que el desarrollo natural. Precisamente porque todo esto incluye un designio superior, del que Israel se sabe investido, las dificultades que impiden su supervivencia se verán, a la luz de este designio, como una resistencia que se opone a Dios mismo. Y las guerras dirigidas a derribar esa resistencia serán concebidas entonces, lógicamente, como "santas": guerras "por" Dios y guerras "de" Dios; y esto no porque vayan dirigidas a propagar la fe (como la "guerra santa" del islam) o a defender inmediatamente la fidelidad religiosa (esto ocurrirá en parte solamente en tiempos de los Macabeos), sino porque se dirigen a garantizar la continuación de la vida del pueblo.

b) *La implicación de Dios.* Así pues, Israel combate en calidad de "pueblo de Dios" (Jue 3,13; 20,2). Su ejército pertenece a Dios (Éx 14,41; 1Sam 7,26). Por consiguiente, no podrá entrar en batalla si no es "santificado", es decir, si no está ritualmente "puro" (Jos 3,5; 1Sam 21,6; 2Sam 11,11), o sea, dispuesto a mantenerse en la presencia de Dios. En efecto, según la afirmación de Dt 23,13-15, Dios mismo "está en medio de tu campamento". En virtud de esta presencia (efectiva y activa, como supone el nombre mismo de Yhwh) las guerras de Israel son guerras de Dios (1Sam 18,17; 22,28) y su memoria se recogerá en un escrito —ahora perdido— que se titula "Libro de las guerras del Señor" (Núm 21,14). Por eso, antes de la campaña se le ofrecen sacrificios a Dios (1Sam 7,9; 13,9.12); y puesto que él es el que decide el éxito, se le consulta (Jue 20,23.28; 1Sam 23,2.4).

El signo sensible de la presencia de Dios entre los suyos es el arca, que había acompañado ya a la marcha por el desierto y en la entrada en Canaán. Núm 10,35-36 nos ha conservado el grito de guerra que acompañaba a la partida del arca al frente de su pueblo. En la batalla es Dios el que combate por los suyos (Jos 10,14.22), movilizando en su favor las fuerzas naturales (Jos 10,11; Jue 5,20) y sembrando entre los enemigos la confusión y el miedo.

2. LA VICTORIA. Una confirmación singular de esta forma de ver las cosas la tenemos en el vocabulario de "victoria", que significativamente en hebreo coincide con el de "salvación". No se ignora ciertamente el peso del valor *(gebûrah)*, que a menudo se menciona junto con el "consejo" o la cordura (2Re 18,20; Is 36,3; pero en Is 11,2 el "consejo y el valor" figuran entre las características del "espíritu del Señor"). En todo caso, sólo de la decisión de Dios depende que la guerra sea victoriosa, es decir, "tenga éxito" (raíz *ŝlḥ:* 1Re 22,12.15). La noción de "vencer" suele expresarse o con el pasivo de "ayudar" (*'zr:* 1Re 5,20) o más frecuentemente con el pasivo o el acusativo de *ys'*, "salvar" (Dt 20,4; 2Sam 8,6.14; Sal 20,7).

Este verbo y el nombre correspondiente *Yešû'ah/tešû'ah* indican en cada ocasión o la "salvación" en general (hasta la salvación mesiánica final) o aquel tipo especial de "salvación" que es la "victoria militar": la aclamación (o mejor la invocación) dirigida a Dios por el rey es *hôši'ahnna* ("hosanna"), "¡salva!", o sea "¡da(le) la victoria!".

Lógicamente, si la victoria viene de Dios, a Dios pertenece también su resultado, la sumisión de los enemigos y el botín que se les ha arrebatado, que Dios puede reservar para sí o conceder a los combatientes. Aquí es donde se inserta el hecho de la destrucción sacral del enemigo, que, a pesar de chocar profundamente al alma cristiana, pertenece sin duda a la "guerra santa" según la concepción original de Israel.

3. EL "ANATEMA". La raíz *ḥrm*, de donde se deriva *ḥerem*, "anatema", indica la sustracción de una realidad del uso profano y su destino total e irreversible a la divinidad. La ley universal que afecta a este hecho sólo se formuló más tarde en Lev 27,28-29. Del conjunto de los casos históricos de *ḥerem* se deduce que la aplicación del mismo fue más bien oscilante. De suyo implica el abandono a Dios de todos los frutos de la guerra, y supone, por tanto, la destrucción integral del enemigo y de todo lo que le pertenece en bienes y en personas. Pero los pasajes que tratan de ello son de diversa naturaleza y de distintas épocas. Se observa que los más radicales de ellos se refieren a hechos antiguos, pero pertenecen a textos de redacción más bien tardía (especialmente Dt y Jos). En concreto, el anatema se presenta normalmente como la ejecución de una orden divina (Dt 7,2; 20,17; Jos 8,2; 1Sam 15,3), y sólo excepcionalmente como el cumplimiento de un voto (Núm 21,2). En teoría debe ser total (el caso de Jericó: Jos 6-7; la condena de Saúl por no haberlo ejecutado totalmente: 1Sam 15; el caso de la ciudad de Israel que reniegue del Señor: Dt 13,13-18). Pero de diversos textos se deduce que ya antiguamente su aplicación podía no ser integral (Núm 31,14-18; Dt 2,34-35; 3,6-7; Jos 8,2.27; Jue 21,11).

Un juicio de conjunto equilibrado sobre los hechos más graves ha de tener presente, por un lado, la existencia del anatema entre otros pueblos del área cananea (estela de Mesa, lín. 17) y, por otro, la valoración profundamente negativa que los textos bíblicos están de acuerdo en formular sobre esos pueblos y sobre su depravación (ya Gén 15,16, muchas veces los profetas, a menudo Dt). Así pues, por una parte, el anatema es una práctica bélica que Israel tenía en común con el ambiente en que tenía que vivir, y tenía al parecer el valor de una defensa preventiva y total contra los enemigos que le acechaban, siempre dispuestos a ejercer una dura revancha; por otra parte, en su aplicación como acto definitivo de la "guerra santa", era interpretado de forma unánime por la tradición israelita como un justo castigo reservado por Dios contra la impiedad y el libertinaje de las poblaciones de Canaán, que conocemos además por la documentación arqueológica y literaria descubierta en los últimos decenios.

IV. LA VIDA RELIGIOSA COMO "MILICIA". La condena incondicionada de los enemigos de Israel como adversarios del plan de Dios forma parte de una visión global que, en el desarrollo religioso del pueblo, acaba abarcando todos los aspectos de la vida. De hecho el plan divino no afecta únicamente al conjunto del pueblo, sino también personalmente a cada uno de los israelitas en su conducta pública y privada, hasta lo más recóndito de su vida espiritual. Dios "escruta el corazón y las entrañas" (Sal 7,10; etc.). Por eso toda realidad que en cualquier nivel sea un obstáculo para la fidelidad religiosa es tratada como hostil, y toda persona o estructura humana que aceche contra ella es percibida como "enemiga" de Dios y del fiel.

1. EN EL PLANO INDIVIDUAL. Así pues, es perfectamente coherente que toda la existencia humana, en su aspecto de esfuerzo dirigido a superar los obstáculos que se oponen a la fidelidad religiosa, se caracterice como "servicio militar" (cf Job 7,1; 14,14). Se trata de una variante notable del tema sapiencial general del sufrimiento del justo. La extensión de este tema en la literatura bíblica tiene su ejemplo más conocido y evidente en el libro de los / Salmos (IV-V), que en todos sus textos, con poquísimas excepciones, toca el problema del / mal a nivel físico, social, psicológico y moral. Con muchísima frecuencia el mal es causado por personas, tratadas como "enemigos". Pero a diferencia de lo que sucede en la línea histórico-militar, donde los enemigos son normalmente extranjeros, en las tribulaciones de la vida ordinaria son los conciudadanos, e incluso los parientes y amigos. El caso se repite con frecuencia; pensemos en los pasajes autobiográficos y biográficos de / Jer (I, 1), en los amigos de / Job (III, 1-2) y, generalmente, en la denuncia profética de las injusticias entre los miembros del pueblo o en los salmos de lamentación o de súplica. Para dar voz a esta situación, muchos textos recurren al lenguaje militar (cf Sal 7,13-14), que tiene en ellos ciertamente un significado ante todo metafórico. Pero se trata de una metáfora que se desarrolla con coherencia consciente, tanto por lo que se refiere al fiel que combate y a los adversarios que le acosan como en lo que atañe a Dios, ayuda y defensa del fiel (baste la acumulación de términos militares en Sal 18,2-4). Pero todo esto entra en un cuadro mucho más amplio, que abarca toda la concepción bíblica del hombre y de la historia. Y esto en dos direcciones. En proyección hacia el futuro véase la coherencia con que la intuición profética (junto a su desarrollo apocalíptico) y la reflexión sapiencial se atienen a este cuadro hasta su solución escatológica (intervención final de Dios en defensa de los fieles: Sab 5,13-23; cf el final de Dan). En proyección hacia el pasado recuérdese la manera con que esta misma intuición, al debatir el tema sapiencial típico de la presencia del mal en el mundo, ve sus orígenes en la intrusión de la "serpiente" y define su sentido mediante la *'ēbah*, la "enemistad" (raíz *'yb*, que expresa la actitud del *'ôyeb*, "enemigo", en sentido militar), que Dios establece para siempre entre la "serpiente" y el "linaje de la mujer" (Gén 3,1-15).

2. EN EL PLANO COMUNITARIO. La profundización de la conciencia religiosa y de los compromisos consiguientes se desarrolla bajo el impulso de la experiencia vital y de la doctrina profética, sobre todo en los períodos más críticos de la historia del pueblo. Las derrotas y las invasiones enemigas mueven a valorar con más objetividad los males que las guerras llevan consigo y a estimar la paz más que la victoria, como se percibe en ciertos salmos de lamentación colectiva (Sal 44; 74; 79; 80) y más aún en la enseñanza mesiánica del primer Isaías (Is 2,1-5; 9,1-6; 11,1-9).

El destierro, con todo lo que le precede y con todo lo que le acompaña, reviste sin duda una función decisiva en este itinerario de maduración espiritual. Efectivamente, se observa allí un innegable salto de cualidad, señalado especialmente por

el Segundo y el Tercer Isaías. El pueblo ha perdido ya la unidad política que se había confiado a una estructura humana, cuya existencia y continuidad tenga que ser defendida en el plano militar. La pérdida será definitiva. Pero esa pérdida libera de todos los estorbos materiales a la fidelidad religiosa, cambiando incluso la naturaleza de la lucha en su favor. Ésta será siempre actual; pero cambia de nivel, estando dirigida ahora más a superar la tentación que proviene de la tribulación que a destruir físicamente al enemigo del que procede esa tribulación. En este sentido es característica la manera con que tratan los profetas la oposición entre ricos y pobres. Se enfrentarán contra ella no ya sublevando a los pobres contra los ricos, sino recurriendo al juicio superior de Dios, el único verdaderamente definitivo, y profundizando en la confianza en el Señor. Ello paradójicamente llevará a revalorar la misma tribulación, que de tentación pasa a ser arma vencedora; y la pobreza empezará a valorarse como demostración irrefragable de fidelidad religiosa, y por tanto como trámite privilegiado de salvación.

3. La dimensión escatológica. En esta dialéctica religiosa purificada, los puntos de la historia en que resultan *más peligrosos tanto* el intento externo de absorción de la comunidad de Israel por parte de la cultura pagana ambiental como la tentación interna de dejarse absorber por ella se convierten en momentos fuertes de la acción educadora de Dios y en etapas de la gran maduración espiritual del pueblo. Esto se verifica varias veces en la historia, y, en particular, largamente en tiempos de la profecía clásica y de la lucha contra el sincretismo, reviviendo un período breve y luminoso en la edad helenista, que ve converger el intento seléucida de helenizar Judea con el influjo ejercido por la cultura helénica sobre la diáspora alejandrina. Se verifica entonces un doble movimiento: de llamada a la tradición del pasado ("leyes divinas" o "leyes patrias": 2Mac 6,1; 7,2.37; obra de Dios en la historia: Sab 10-19) y de fervorosa expectación del futuro. Por este camino se proyecta en el futuro último la lucha extrema de Dios en favor del pueblo, como ya se ha advertido (Sab 5,13-23; pero ya Ez 38-39, y en particular Dan 10-12, donde la guerra entre los seléucidas y los Lágidas se lee de forma cifrada como preanuncio de la guerra final; recuérdese también la literatura no canónica, de manera especial Qumrán y la *Regla de la guerra*).

La guerra escatológica, precisamente porque trasciende los límites de la experiencia directa, se describirá a menudo de una forma fantástica, recurriendo a la escenografía de las antiguas teofanías. Pero más allá de los elementos figurativos, el mensaje transmitido por los textos está muy claro. Es la certeza de fe en la justicia del Dios salvador, al que corresponde la última palabra.

V. LA GUERRA EN EL NT.

La palabra definitiva última y concreta de Salvación, en la lógica de la revelación bíblica, no puede ser más que / Jesucristo y su / Iglesia, en los cuales y por los cuales se inaugura el "fin de los tiempos" (1Cor 10,11; cf Heb 1,2). En torno a la persona y a la obra de Cristo se desarrolla y encuentra también su solución el tema de la guerra. La perspectiva dominante del NT es la religioso-espiritual, con una intensa acentuación escatológica, que no tiene por otra parte nada de unilateralidad. Pero tampoco está ausente el hecho militar, tratado en el plano simplemente humano.

1. La guerra como acontecimiento humano. El NT, especialmente en los evangelios y en los Hechos, toca de diversas formas la presencia de la guerra, tratándola siempre como un hecho connatural a la condición humana concreta; y se sirve de ella con frecuencia como un término de comparación particularmente expresivo y comprensible. No discute nunca ni la necesidad de los ejércitos ni la conducta de los militares en el cumplimiento de sus funciones (cf Lc 3,14); incluso llega a registrar con absoluta indiferencia la presencia de los soldados de servicio junto a la cruz del Señor (Mt 22,27) y después de su muerte (Jn 19,33-34), o en función de carceleros de los discípulos (He 5,26; etc.). En la base de esta postura se encuentra con toda probabilidad un sentido bastante vivo de la necesidad de un orden estable en las relaciones humanas, garantizado por una autoridad capaz de imponerse eficazmente. Cabe pensar que es quizá este sentimiento el que inspira el pasaje tan discutido de Rom 13,1-7 sobre la función de las autoridades públicas y sobre la necesidad de estar sometidos a ellas.

Por otra parte, no faltan figuras singulares de soldados, especialmente oficiales, cuya rectitud y piedad se alaba públicamente: el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-10), el que confiesa por primera vez la divinidad de Jesús en el momento de su muerte (Mt 27,54), Cornelio y sus piadosos subalternos (He 10), Julio, "humano" con Pablo prisionero (He 27). Por eso sería inútil buscar en el NT el fundamento de una posición antimilitarista sin más. La solución de la antinomia entre el "evangelio de paz" (Ef 6,15; cf Lc 2,14; He 10,39; Ef 2,17) y la existencia histórica de la guerra se encuentra en un plano distinto. Efectivamente, está claro que para el NT las guerras entre los pueblos son un mal en sí mismas; por eso precisamente las cataloga al lado de otros desastres (terremotos, pestilencias, carestías: Lc 21,10-11), como signo del "comienzo de los dolores" (Mc 3,18) que preceden al "final" y que son ellos mismos síntomas del mal verdadero que mina desde dentro a la humanidad.

2. La guerra definitiva en sentido religioso. En el choque frontal con este mal consiste precisamente la obra de Cristo, que continúa la Iglesia a través de los siglos. Connaturalmente, presentará las connotaciones de la guerra definitiva, destinada a destruir el reino del "príncipe de este mundo" (Jn 12,31; 14,30; 16,11) y a establecer el "reino de Dios", y por tanto la verdadera paz. El antiguo tema de la vida humana como "servicio militar" se vincula de este modo con el tema universal de la lucha final entre el bien y el mal, combatida por Dios a través de Cristo y desarrollada así dentro de la humanidad en favor de la humanidad y contra Satanás. Por consiguiente, en el NT tanto la vida terrena de Cristo como la vida de la Iglesia en el tiempo y la existencia de cada uno de los fieles se describen a la luz de la guerra definitiva o escatológica, aunque si bien no necesariamente, los textos acudan a los elementos descriptivos propios del género literario apocalíptico. El mismo libro del Apocalipsis, por otra parte, no hace más que proponer el tiempo de la Iglesia, es decir, la situación de la Iglesia en el tiempo, como la instauración del reino de Dios entre los hombres por obra del cordero inmolado, Cristo.

a) *Cristo vencido y vencedor.* La vida terrena de Jesús lleva a su cumplimiento la esencia misma de esta guerra, con la que él se enfrenta en todo su trágico significado, asumiendo enteramente su peso. No se trata de conquistar un reino humano (Jn 18,33-38), y Jesús no recurre a ningún

método o medio humano de combate. La batalla se desarrolla a lo largo de una directriz inesperada, como un asalto unilateral de las fuerzas del mal (He 4,25-26; cf Sal 2,1-2) en contra del hombre Jesús, que, por su parte, no opone a ella ninguna resistencia y se deja avasallar humanamente por medio de una libre decisión (cf Jn 10,18; Heb 5,8). Pero por este camino él mismo es el primero en realizar una palabra suya: no preocuparse de los que pueden matar el cuerpo, pero luego no pueden hacer ya nada más (cf Lc 12,4-5). Y paradójicamente, al aceptar la muerte, agota e inutiliza toda la fuerza destructora de la muerte en su misma raíz ontológica: el pecado como rebelión de la criatura humana contra la voluntad divina. En el Cristo muerto en la cruz se consuma la conformidad más perfecta de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios, y de este modo en su resurrección vuelve a abrirse la fuente de la vida del hombre en Dios, que se había cerrado voluntariamente en el Edén. Las fuerzas del mal quedan sometidas a Cristo y prisioneras de su triunfo (Col 2,15); el universo queda bajo sus pies, y él lo pone a los pies de Dios (cf 1Cor 15,23-28). Justamente en el Apocalipsis el Cristo cordero inmolado es proclamado soberano de la humanidad y de la historia, digno de compartir el reino con Dios Padre por toda la eternidad (Ap 5,9-10.12).

b) *La vida cristiana como combate.* La paz mesiánica, realmente inaugurada por la persona y por la obra de Cristo (Lc 2,14; Jn 14,27; 16,33; cf Ef 2,14), no anula en la existencia temporal de la Iglesia y de cada uno de los fieles esa dialéctica de guerra que ya había identificado el AT en la vida del hombre. Y lo demuestra incluso solamente el uso de la terminología militar, atestiguado de varias maneras en los escritos del NT. La asociación de la Iglesia y del cristiano con Cristo prolonga en relación con ellos aquella misma violencia y odio que se opuso al mismo Cristo (Jn 15,1-21). En este sentido Pablo sobre todo recurre a menudo a un vocabulario propiamente militar (2Cor 10,4; 1Tim 1,18; Flp 2,25), mencionando incluso las "armas" correspondientes (1Tes 5,8). En particular, Ef 6,10-17 se extiende en el anuncio de una "lucha cuerpo a cuerpo" *(palē)* en contra del diablo y de sus secuaces, que hay que sostener con la fuerza de la "armadura de Dios", de la que se mencionan los diversos elementos, en la vigilancia y en la oración incansables. Son las "armas de la justicia" (2Cor 6,7), "no carnales" (2Cor 10,4), las "armas de la luz" (Rom 13,12) que aseguran a la Iglesia y al cristiano la victoria a través de la paradoja que se realizó en Cristo; por eso, el triunfo pasajero del mal y del mundo (Ap 11,7-10) da finalmente paso a la resurrección y a la vida (Ap 11,11.12.15-18). Es la victoria que culmina en el "testimonio" o "martirio" (Ap 12, 10.12; 14,1-5).

Junto a la perspectiva de combate y de guerra se sitúa, como para subrayar y profundizar este tema, la de la competición deportiva o *agôn*, que aplicó Lucas a Cristo *(agōnía:* Lc 22,44) y que Pablo utiliza con simpatía (1Cor 9,24-27; 1Tim 6,12; 2Tim 4,7-8; cf Heb 12,1). En resumen, el combate no se dirige solamente hacia fuera, en contra de un asalto del enemigo exterior, sino que se dirige también a la superación de los límites y resistencias íntimas de cada persona humana, y busca una victoria que es también la superación de uno mismo en la tensión hacia la completa realización de la voluntad del Padre. Esto pone en acción una "virtus" que va bastante más allá del simple valor militar, y que no tiene su origen en la persona de los individuos, sino que es "fuerza de lo alto" (cf Lc 24,49), con la que el cristiano realmente "lo puede todo", pero en aquel "que le conforta" (cf Flp 4,13).

c) *El combate final.* Mirando bien las cosas, el NT, aunque habla del "fin de los siglos" (1Cor 10,11; 1Pe 4,7; etc.), no lo separa nunca del tiempo de la Iglesia, que en realidad es ya la "última hora" (1Jn 2,18), en la que la lucha final, inaugurada por Cristo y resuelta por lo que a él se refiere, sigue vigente. Es ésta la razón por la cual el NT, a pesar de que no ignora la perspectiva escatológica (discurso de Mt 24-25 y par; anuncio de la parusía: 1Tes 4,13-18; 2Tes 2,1-12; etc.), no presenta nada que pueda realmente compararse con la conflagración final, que era por el contrario tan familiar a la literatura / apocalíptica antigua. Lo que acecha a la humanidad no es una "guerra final" que vea alineados dos ejércitos contrarios para el choque decisivo. Por el contrario, la guerra está presente en estado endémico en todo nuestro tiempo, que es el tiempo final. Lo que nos acecha es más bien un "juicio", del que las guerras históricas y sus rumores son un previo anuncio (Mt 24,6); pero que tiene como protagonista solamente a Cristo, de cuya boca sale la "espada" de la decisión (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15). Él es el único guerrero que "juzga y lucha con justicia" (Ap 19,11), aun cuando en el campo contrario se hayan reunido muchos para el último asalto (Ap 20,7ss). Efectivamente, no existe comparación posible entre la compenetración de Cristo con todos los suyos (recuérdese el "permanecer en" en Jn) —por lo que en cada uno de ellos es él el que combate y vence— y las fuerzas que Satanás intenta reunir, pero que en realidad están divididas entre sí (cf la suerte de la "meretriz" en Ap 17), dominadas como están por el odio y por la desunión.

De este modo en el NT el "misterio del fin" (cf Mt 24,36), más que quedar revelado, sigue estando escondido, aunque se haya manifestado ya su éxito. Para la Iglesia en el tiempo y para cada uno de los cristianos que "milita" en la "buena milicia" (cf 1Tim 1,18) sosteniendo el "buen combate" de forma legítima, existe la seguridad de obtener la "corona" de la victoria, "que el último día me dará el Señor, justo juez; y no sólo a mí, sino también a todos los que esperan con amor su venida" (2Tim 4,6-8). No hay nada de "apocalíptico" en el sentido corriente de la palabra en todo el NT; el mismo libro del / Apocalipsis, con su anuncio de la llegada de la Jerusalén celestial entre los hombres y con el anuncio previo de la venida final de Cristo, sigue estando al final encerrado en una expectativa, y termina con la invocación del Espíritu y de la esposa para que se acelere la venida efectiva del esposo. Así se proyecta un rayo de paz sobre la suerte de la humanidad en Cristo, en el único en que se resuelve de verdad toda guerra.

BIBL.: Barrois A.G., *Manuel d'archéologie biblique* II, Picard, París 1953, 87-117; Bauernfeind O., *máchomai (combattere)*, en *GLNT* VI, 1427-1432; *pólemos (guerra)*, en *GLNT* X, 1235-1272; *strateúomai (militare, guerreggiare)*, en *GLNT* XII, 1301-1344; Cazelles H.-Grelot P., *Guerra*, en León-Dufour X, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1980[11], 369-373; Craigie P.C., *The Problem of War in the OT*, Eerdmans, Grand Rapids 1972; Foerster W., *echthrós (nemico)*, en *GLNT* III, 1305-1318; Gancho G., *Guerra*, en *Enciclopedia de la Biblia* III, Garriga, Barcelona 1964, 975-984; Kruse H., *Ethos victoriae in VT*, en "VT" 30 (1952) 3-13.65-80. 143-153; Michl O., *miséō (odiare)*, en *GLNT* VII, 321-352; Michoud H., von Allmen J.J., *Guerra*, en *Vocabulario Bíblico*, Marova, Madrid 1968, 131-135; Oepke A., *hóplon (arma)*, en *GLNT* VIII, 819-884; Stauffer E., *agōn (combattimento)*, en *GLNT* I, 361-378; Vaux R. de, *Instituciones del A.T.*, Herder, Barcelona 1964, 333-357; Woude A.S. Vander, *Sābā'-ejército*, en *DTMAT* II, 627-639.

N.M. Loss

H

HABACUC

SUMARIO: I. *La persona.* II. *El tiempo.* III. *El escrito:* 1. El mensaje; 2. Aspectos propios.

I. LA PERSONA. Habacuc (en hebreo, *Habaqqûq;* en la versión griega, *Ambakoúm,* que es el nombre de una hortensia) es uno de los doce profetas menores del que no sabemos nada seguro, fuera de lo que se puede deducir de la lectura de su escrito. En el relato deuterocanónico y legendario que encontramos en Dan 14,32-38 (cuando, en Palestina, él se disponía a llevar la comida a los segadores, un ángel del Señor lo tomó por los pelos y lo llevó a Babilonia; introducido en la fosa de los leones, le dio al profeta Daniel la comida que había preparado y luego fue devuelto por el ángel a "su sitio") se nota ciertamente la huella de una antigua tradición a la que se vincula la versión griega de los LXX. Algún autor moderno (S. Mowinckel) ha creído que esta tradición da pie para pensar que el profeta era de estirpe levítica, perteneciente por tanto a los llamados "profetas cultuales", observación ésta que corresponde bastante bien al contenido.

II. EL TIEMPO. Para determinar el tiempo de composición es decisivo identificar al "enemigo" de Hab. Algunos autores ven en este "enemigo" a un personaje del propio reino de Judá, entre los años 609-598, que en el año 602, al rebelarse contra Nabucodonosor, originó la invasión del país; otros identifican al "enemigo" con los griegos y fechan el libro en la época de Alejandro Magno; otros, por el contrario, ven en este "enemigo" a los asirios; otros, a los neobabilonios. En definitiva, la fecha más probable de redacción del libro es anterior al año 612, ya que supone la existencia del imperio asirio, cuya capital, Nínive, cayó precisamente aquel año. Por otra parte, no se puede negar que los neobabilonios (el "enemigo" que el profeta designa como "los caldeos") estaban ya en el horizonte, puesto que se había iniciado ya la rebelión de Nabopolasar (625-605), el fundador de la dinastía neobabilónica. Entre ambas fechas (625-612) podemos situar entonces la actividad profética de Habacuc, actividad que correspondería aproximadamente a la de / Nahún.

Se puede recordar que entre los manuscritos hebreos de la región de Qumrán se encuentra un comentario a Habacuc de grandísimo interés tanto para la historia de la comunidad esenia como sobre todo por la documentación que nos ofrece sobre la metodología de la lectura que se hacía de él en el siglo II-I a.C. Así, por ejemplo, la lectura actualizante que de él hacían los "monjes" de Qumrán los llevaba a identificar al "enemigo" con los "Kittim", es decir, con los seléucidas o con los romanos.

III. EL ESCRITO. Por la armoniosa belleza de algunos pasajes, por la nobleza y la originalidad de las imágenes y por la sinceridad del acento, este librito es uno de los más atractivos de la Biblia. El autor ha conseguido expresar la angustia trágica de una nación injustamente oprimida por tiranos orgullosos, que sabe encontrar la paz en la certeza de que, al final, el bien se impondrá sobre el mal, y sabe ver, gracias a su fe en la justicia divina, la victoria del justo oprimido por el impío. Pero esta breve profecía (tres capítulos) constituye además uno de los textos más enigmáticos desde el punto de vista cronológico. A ello se debe la disparidad de sentencias que antes comentábamos.

1. EL MENSAJE. El mensaje de Habacuc consiste en una colección de lamentaciones, de oráculos, de amenazas, más una plegaria bellísima; todo ello compuesto probablemente en una atmósfera litúrgica, es decir, relacionada con el templo y con las asambleas populares, de manera que los tres capítulos representan otros tantos coloquios del profeta con su Dios. Al principio el profeta se lamenta de que el justo sea oprimido y de que la ley se vea desautorizada (1,1-4). Yhwh responde que suscitará a los caldeos para castigar al enemigo, y el profeta da una admirable descripción de su fuerza y de su ímpetu (1,5-11). Luego el autor se queja ante Dios por el comportamiento de los tiranos, esperando de él una respuesta (1,12-2,1). Yhwh responde que el hombre que no tenga un ánimo recto perecerá, mientras que el justo vivirá por su fe (2,2-5). En una serie de cinco "¡ay!" el profeta asegura que las naciones antes oprimidas por el tirano pueden levantar la cabeza, seguras de que éste se verá pronto aplastado y destruido (2,6-20). La oración de 3,1-19 es un salmo que celebra la epifanía de Yhwh, el cual se dispone a aplastar al enemigo, y termina con la confesión de la serena esperanza del poeta-profeta en la intervención divina. Más de cuanto normalmente nos es dado en otros profetas, aquí es posible constatar el proceso interior de la experiencia profética (cf también Is 21,1-10), es decir, la manera con que Habacuc se preparaba a recibir la visión (2,1-2) y la lucha física e interior que de allí se derivaba (3,16). Si Habacuc fue verdaderamente un profeta al servicio del culto, se comprenderían mejor ciertas características suyas y también el hecho de que ya en el título se le designe como "profeta", cosa que fuera de aquí ocurre solamente en los libros de Ageo y de Zacarías. A diferencia de otros, pero de acuerdo con Nahún, Habacuc no hace reproches a su pueblo, sino sólo a los demás.

2. ASPECTOS PROPIOS. Otras observaciones sobre este escrito. En 2,1 el profeta afirma que quiere velar con el oído bien atento a la respuesta divina, como un soldado de guardia que vela desde la torre de la ciudad, revelando así su carácter de intermediario entre Dios y el pueblo.

En 2,4 se lee uno de los textos que más discusiones ha suscitado entre los teólogos, ya que ha sido muy explotado por el NT a propósito de la doctrina de la justificación por medio de la fe (Rom 1,17; Gál 3,11; Heb 10,38) [/ Justicia; / Pablo III]. El sentido fundamental en el profeta Habacuc es el siguiente: la fidelidad a la palabra y a la voluntad de Dios caracteriza al justo y le garantiza aquí abajo la seguridad y la vida; el impío no tiene esta fidelidad, y por eso va camino de la ruina. El texto tiene un sentido general; pero en el contexto se refiere a los caldeos, que no tienen "fe" y por eso habrán de perecer, y a la tribu de Judá, que tiene "fe" y en virtud de esa fe podrá vivir.

En las dos últimas líneas de 3,2 —que en el texto hebreo suenan: "¡Hazla revivir (tu obra) en nuestro tiempo, en nuestro tiempo dala a conocer y en la ira acuérdate de compadecerte!"—, la versión griega sigue una lectura especial que ha dado origen a la representación del belén. En efecto, en el texto griego se lee: "Te manifestarás en medio de dos animales; cuando estén próximos los años, serás conocido; cuando llegue el tiempo, te manifestarás". Con este texto se relaciona Is 1,3: "Conoce el buey a su señor y el asno el pesebre de su amo". No se comprende cómo se insinuó la tonalidad mesiánica en la versión griega; la versión de la Vulgata no sigue el texto griego, sino el hebreo.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1091-1108; BERNINI G., *Osea, Michea, Nahum, Abacuc,* Ed. Paoline, Roma 1983³; DEISSLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes,* París 1964; ELLIGER K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* Göttingen 1964⁵; MORALDI L., *I manoscritti di Qumrân,* Utet, Turín 1973, 553-569 (sobre el manuscrito esenio); RINALDI G.-LUCIANI F., *I profeti minori* III. *Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia,* Marietti, Turín 1969.

L. Moraldi

HEBREOS (Carta a los)

SUMARIO: I. *Origen paulino y canonicidad:* 1.Tradiciones antiguas; 2. Canonicidad; 3. Discusiones; 4. Autor. II. *Circunstancias de la redacción:* 1. Destinatarios; 2. Lugar; 3. Fecha; 4. Trasfondo cultural. III. *Cuestiones literarias:* 1. Género literario; 2. Estructura literaria. IV. *Nueva síntesis cristiana:* 1. Punto de partida tradicional; 2. Cristología sacerdotal; 3. Sacerdocio incomparable; 4. Situación cristiana; 5. Hermenéutica bíblica. V. *Conclusión.*

I. ORIGEN PAULINO Y CANONICIDAD. Antes del concilio Vaticano II la liturgia latina presentaba las lecturas sacadas de la carta a los Hebreos con el título "De la epístola del apóstol san Pablo a los Hebreos". Después del concilio, la liturgia ha renunciado a llamar a este escrito "epístola de san Pablo", y dice simplemente "carta a los Hebreos". Este cambio manifiesta muy bien que la carta a los Hebreos ocupa un lugar particular en el NT. Presenta de una forma original una doctrina sumamente profunda sobre el sacerdocio de Cristo.

1. TRADICIONES ANTIGUAS. La carta a los Hebreos no se presenta como las cartas paulinas, que comienzan todas ellas con el nombre del apóstol. En ella no aparece el nombre de Pablo ni al principio ni después. Sin embargo, fue puesta en la serie de las cartas paulinas desde la antigüedad. El testimonio más antiguo del texto, el papiro Chester Beatty P^{46}, fechado alrededor del año 200, contiene Heb entre Rom y 1Cor. Muchos manuscritos ponen a Heb después de 2Tes y antes de las cartas pastorales. En los manuscritos bizantinos Heb viene detrás de las cartas pastorales, al final de toda la serie de cartas paulinas. Esta posición ha pasado a ser la tradicional.

Se discute sobre el origen de Heb. En Oriente fue recibida como paulina desde los primeros tiempos. Pero el hecho de ser Heb muy diferente de las cartas paulinas suscitaba diversos intentos de explicación. Clemente Alejandrino opinaba que el texto griego no era del mismo Pablo, sino de Lucas, que habría traducido a su estilo una carta escrita por Pablo en hebreo (en Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 14,2). Orígenes proponía una distinción entre forma y contenido. La forma evidentemente no era paulina; pero la doctrina era digna del apóstol. "¿Quién escribió la carta? El verdadero autor sólo Dios lo sabe; en

cuanto a nosotros, nos han llegado algunas declaraciones: unos señalan como redactor a Clemente Romano, otros a Lucas" (en Eusebio, *o.c.*, VI, 25,11-13). En general, los padres orientales prescindieron de estas distinciones y se atuvieron a la afirmación tradicional del origen paulino.

En Occidente, por el contrario, la perplejidad duró más tiempo. Incluso creció por obra de algunas controversias. Los rigoristas y los arrianos sacaban argumentos de algunos pasajes de Heb, lo cual provocaba la desconfianza frente a este escrito. Tertuliano se lo atribuye a Bernabé; Eusebio refiere que la Iglesia de Roma no creía en su autenticidad paulina *(o.c.,* III, 3,5). Sin embargo, a finales del siglo IV, la solidez de la tradición oriental se impuso al conjunto de la Iglesia.

2. CANONICIDAD. Pero se estableció una distinción, en particular por obra de san Jerónimo. Para él el punto importante no era la cuestión del autor, sino la de la pertenencia de Heb a las escrituras inspiradas. Seguía albergando dudas sobre el autor; pero sobre la canonicidad se pronunciaba sin vacilaciones en sentido positivo *(Ep. 129 ad Dardanum: PL* 22,1103). Lo mismo hizo san Agustín, debido a "la autoridad de las Iglesias orientales" *(De peccatorum meritis* I, 27,50: *PL* 44,137).

De hecho, la canonicidad de Heb había sido reconocida en Oriente por el concilio de Laodicea (360) y afirmada por san Atanasio en su carta festiva del 367. En Occidente, el sínodo romano del 382, al parecer, siguió el mismo camino *(DS* 180). Los concilios africanos (Hipona 393, Cartago 397 y 419) fueron explícitos en este sentido: Heb forma parte de las Sagradas Escrituras *(DS* 186). Este punto ya no volvió a ponerse en discusión. Los concilios de Florencia (1442) y de Trento (sesión IV, 1546) proclamaron de nuevo la canonicidad de Heb *(DS* 1335 y 1503).

3. DISCUSIONES. La afirmación de la canonicidad favoreció la opinión que sostenía la autenticidad paulina, teniendo en cuenta sobre todo que en el canon de las Escrituras Heb quedaba asociada a las cartas paulinas. El concilio de Trento, sin embargo, se negó a pronunciarse sobre la cuestión de la autenticidad. A comienzos del siglo XX la Comisión bíblica prohibió a los católicos negar el origen paulino, aunque admitió que podía hablarse de redacción no paulina *(DS* 3591-3593).

Actualmente no suele defenderse la autenticidad paulina. Hay demasiadas constataciones en contra suya. Como ya observaba Orígenes, el estilo de Heb difiere mucho del de Pablo. No tiene nada de su espontaneidad fogosa ni de su irregularidad. Es un estilo cuidado, equilibrado, literario. La composición demuestra un arte refinado. Por otra parte, el autor no habla de sí mismo ni manifiesta ninguna pretensión de autoridad apostólica (2,3). Utiliza diversos apelativos para hablar de Jesús, introduce de modo distinto las citas del AT y sobre todo centra su doctrina cristológica en un tema que había orillado Pablo, el del sacerdocio. Por estos y otros indicios resulta imposible atribuir directamente a Pablo el texto de Heb.

Sin embargo, no carece de cierta probabilidad un origen paulino en sentido amplio. La afirmación hecha por la tradición oriental se ve corroborada por varias observaciones. Efectivamente, Heb guarda estrecha relación con dos temas característicos de Pablo: la crítica de la ley mosaica y la obediencia redentora de Cristo. La cristología de Heb recuerda la de las cartas de la cautividad: el Hijo imagen de Dios, exaltado por encima de los ángeles, que recibe un nombre superior a ellos. También la presentación de la muerte de Cristo como un sacrificio no está privada de contactos con textos de Pablo (1Cor 5,7; Rom 3,25; Ef 5,2). Finalmente, las últimas frases de la carta, cuyo estilo es distinto de lo anterior, podría proceder del mismo Pablo, que de esta forma habría aprobado y recomendado la obra de alguno de sus compañeros. Esta hipótesis, propuesta ya por G. Estius en el siglo XVI, ha sido recogida en nuestros días (Gaechter, Héring).

4. AUTOR. Dicho esto, siguen siendo actuales las palabras de Orígenes: "¿Quién ha escrito la epístola? El verdadero autor sólo Dios lo sabe". Los nombres citados por Orígenes, los de Clemente Romano y de Lucas, no encuentran hoy muchos defensores, ya que la confrontación entre Heb y las obras de Lucas y de Clemente no sugiere una identidad de autor. Por el contrario, se acepta con mayor facilidad a Bernabé, presentado por Tertuliano como autor de Heb; pero sin ninguna posibilidad de control, ya que no poseemos ningún otro escrito de Bernabé. Se han propuesto otros muchos candidatos (Felipe, "uno de los siete"; Silvano, Priscila, Aristión, etc.). El más plausible parece que es Apolo, cuya competencia bíblica y cuya capacidad oratoria son elogiadas por Lucas (He 18,24-28). Este compañero de Pablo (1Cor 3,4-9; 16,12; Tit 3,13) podría ser el autor de Heb. Sin embargo, la ausencia de todo testimonio en la antigüedad en este sentido no nos permite salir de dudas.

II. CIRCUNSTANCIAS DE LA REDACCIÓN.

No tenemos ninguna información segura sobre las circunstancias de la redacción. Hemos de deducirlas del propio texto, que sigue siendo muy vago en este sentido.

1. DESTINATARIOS. El título tradicional afirma que la carta fue enviada "a los hebreos". Este título es antiquísimo; lo encontramos ya en el P^{46} y en los testimonios más antiguos (Panteno y Clemente Alejandrino, Tertuliano). Pero no pertenece al texto de la carta, que no utiliza nunca este apelativo. El autor se dirige claramente a unos cristianos, invitándoles a mantener su profesión de fe (3,6.14; 4,14; 10,22; 13,7). Muchos exegetas opinan que se trata de judeo-cristianos, e incluso de sacerdotes judíos que se habían hecho cristianos (cf He 6,7). Sentirían la tentación de volver al judaísmo. Pero otros combaten esta opinión y afirman que los destinatarios eran pagano-cristianos. El texto no obliga en ningún sentido. El autor no habla ni de judíos ni de paganos, sino que toma una perspectiva específicamente cristiana, es decir, arraigada en el AT (2,16; 4,9), pero abierta a "todos" (2,9), sin distinción de origen.

Se vislumbra la situación de los destinatarios por las exhortaciones que se les dirigen. No han conocido directamente al Señor (2,3), lo cual hace poco probable un origen palestino. No son neófitos, sino cristianos desde hace tiempo (5,12). Después de su conversión han soportado con generosidad toda clase de vejámenes (10,32-34). Ahora han de enfrentarse de nuevo con las tribulaciones y podrían ceder al desánimo (12,3.12). En efecto, su nivel espiritual no parece satisfactorio (5,11-12; 10,25), y algunas desviaciones doctrinales, de tipo judaizante, amenazan la fe de la comunidad (13,9-10; 12,16). El autor evoca el peligro de la apostasía, camino de perdición irremediable (6,4-6; 10,26-31). Pero precisa que la comunidad no ha llegado a ese punto, sino que merece todas las alabanzas por su generosidad pasada y presente (6,10). A pesar de todo, no es posible señalar con precisión a una comuni-

dad, ya que estos datos se pueden aplicar a muchas comunidades de la segunda mitad del siglo I.

2. LUGAR. El texto nos ofrece tan sólo una indicación geográfica: "Los de Italia os saludan" (13,24). Pero no está claro si estas personas se encontraban en su país y enviaban sus saludos a otra parte, como las Iglesias de Asia que mandaban saludos a Corinto (1Cor 16,19), o si bien se encontraban en alguna otra región y enviaban saludos a Italia. Las anotaciones añadidas al texto en algunos manuscritos no son unánimes: muchas se inclinan por la primera solución y dicen: "Se escribió desde Italia", o bien "desde Roma". Pero no falta quien adopta la otra solución, y afirma: "Se escribió desde Atenas". Los comentaristas modernos manifiestan la misma diversidad de pareceres. Algunos proponen Roma u otra ciudad de Italia como lugar de destino, y otros como lugar de origen. A los destinatarios se los sitúa en Jerusalén o en Cesarea, en Antioquía o en Galacia, en Éfeso, en Corinto... El hecho de que los destinatarios conocieran a Timoteo (13,23) lleva a preferir una comunidad fundada por Pablo.

3. FECHA. La fecha de redacción no puede determinarse fácilmente. Las opiniones oscilan entre una fecha anterior al año 55 (Synge, Montefiore) y una posterior al 110 (Dulière). Puesto que la carta de Clemente Romano utiliza el texto de Heb, muchos aceptan la fecha de esta carta (por el 95) como *terminus ad quem* para la fecha de Heb. Un punto más discutido es si Heb es anterior a la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. Es verdad que el autor emplea el presente para describir la liturgia judía (9,6-10; 10,1.11); pero se trata de un presente jurídico, atemporal, que no permite establecer una cronología. Sin embargo, un pasaje como 10,1-3, que presenta como hipótesis irreal el cese de los sacrificios, difícilmente podría haber sido escrito después de la destrucción del templo. Por eso hay que considerar probable una fecha anterior al año 70 (Riggenbach, Spicq y otros autores).

4. TRASFONDO CULTURAL. Puesto que existen varios contactos entre Heb y los manuscritos de Qumrán (p.ej., el tema de la nueva alianza y la espera de un sacerdote de los últimos tiempos), algunos han presentado la hipótesis de un estrecho parentesco entre ambos. Pero un examen atento ha demostrado la falta de fundamento de esta hipótesis. Basta una común dependencia de la tradición bíblica y judía para explicar estos contactos, que por otra parte van siempre acompañados de notables divergencias.

En conjunto, Heb está en estrecha conexión con el judaísmo helenista. Sus procedimientos de composición se parecen a los del libro de la Sabiduría. Su vocabulario está bastante cerca del de Filón. En varios pasajes se observa una cierta fusión de perspectivas griegas con las perspectivas bíblicas: doble definición de la fe (11,1), doble oposición en la tipología, una más metafísica y otra más escatológica. Pero la mentalidad bíblica sigue predominando. El autor no practica la trasposición de los textos bíblicos al plano de la vida moral individual, como hace Filón; por el contrario, mantiene un sentido muy real de la historia de la salvación y de la escatología.

Las relaciones entre Heb y el gnosticismo, afirmadas por Käsemann, no se han demostrado con una suficiente atención a la cronología de los textos. Todo lo más podría discutirse sobre las relaciones eventuales entre Heb y ciertos elementos pregnósticos. Hay una cosa clara: el texto de Heb refleja un ambiente cultural muy rico, abierto a múltiples influencias, pero dominadas todas ellas por la tradición bíblica y por la fe en Cristo.

III. CUESTIONES LITERARIAS. Desde su primera frase, magnífica por su fuerza y equilibrio, Heb se presenta como una obra maestra literaria. El texto nos ha llegado a través de numerosos manuscritos de forma muy satisfactoria. Hay pocas variantes que merezcan la atención (2,9; 9,11; 10,1; 11,11.37).

1. GÉNERO LITERARIO. El apelativo tradicional de "epístola" no está realmente justificado. En efecto, Heb no comienza como una carta, sino como un sermón. La primera frase constituye un espléndido exordio (1,1-4). En cambio, el final responde muy bien al género literario epistolar: breve exhortación, noticias personales, saludos, últimos deseos (13,22-25). Por tanto, se plantea un problema: ¿a qué género pertenecen los capítulos intermedios?, ¿al género oratorio o al género epistolar? Un análisis detenido lleva a responder que Heb 1,1-13,21 pertenece al género del discurso, y no al de la carta. Los elementos propiamente epistolares están totalmente ausentes. El autor no dice nunca que escriba, ni se expresa como si estuviera separado de la gente a la que se dirige. Por eso son cada vez más los exegetas que consideran Heb como un sermón, al que se le añadió luego una brevísima carta de acompañamiento para mandarlo por escrito a alguna comunidad distante. El final epistolar confirma esta impresión, ya que designa el discurso anterior como unas "palabras de exhortación" (13,22), es decir, como un sermón (cf He 13,15).

En su predicación el autor va utilizando alternativamente el tono de la exposición doctrinal y el de la exhortación pastoral. Apenas ha explicado un punto doctrinal invita a los oyentes a sacar las consecuencias para su vida cristiana (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-13,18). Esta mezcla de géneros ha provocado una hipótesis: Heb habría nacido de la fusión de dos obras distintas: una apologética, dirigida a rebatir las posiciones judías, y otra exhortativa, destinada a los cristianos. Esta conjetura carece de fundamento, ya que las relaciones entre las partes exhortativas y las partes doctrinales son muy estrechas.

Se discute sobre la importancia que hay que atribuir a estos dos géneros. Varios exegetas opinan que la parénesis es la que ofrece la clave de la obra y que la doctrina se subordina a ella (Schierse, Michel, Nauck). Otros dan la preponderancia a la exposición doctrinal. En realidad, las relaciones son recíprocas. No obstante, hay que advertir que la parénesis cristiana se subordina a la exposición, ya que insiste ante todo en la necesidad de acoger el mensaje de la fe (2,1; 3,12; 4,14; etc.).

2. ESTRUCTURA LITERARIA. Ya santo Tomás de Aquino, seguido a continuación por muchos comentaristas, propuso una división fácil en dos partes, la primera doctrinal (1, 1-10,18) y la segunda exhortativa (10,19-13,21). Pero esto no corresponde a datos reales, ya que las exhortaciones están presentes desde los primeros capítulos (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20). Es bastante común otra división en tres partes, aceptada por los exegetas alemanes; distingue tres temas sucesivos: 1) la palabra de Dios (1,1-4,13); 2) el sacerdocio de Cristo (4,14-10,18); 3) el camino de los creyentes (10,19-13,21). Esta división presenta el inconveniente de no respetar debidamente la distribución efectiva de los temas y de prescindir de indicaciones literarias importantes.

En efecto, el autor utiliza constantemente ciertos procedimientos de

composición que permiten distinguir la estructura literaria de su discurso. Los más importantes son el anuncio del tema que se va a desarrollar (1,4; 2,17; 5,9-10; 10,36-39; 12,13) y las inclusiones, repeticiones verbales que marcan el comienzo y el fin de una unidad literaria pequeña o grande. La investigación metódica de los diversos indicios permite descubrir entre el exordio (1,1-4) y la conclusión (13,20-21) del discurso una división en cinco partes:

I. 1,5-2,18
Cristología general.

II. 3,1-5,10
Cristología sacerdotal: aspectos fundamentales:
- *a)* 3,1-6: Cristo sacerdote signo de fe;
  3,7-4,14: Exhortación contra la falta de fe.
- *b)* 4,15-5,10: Cristo sacerdote misericordioso.

III. 5,11-10,39
Sacerdocio de Cristo, aspectos específicos:
5,11-6,20: Exhortación previa;
- *a)* 7,1-28: Otro orden sacerdotal;
- *b)* 8,1-9,28: Otro acto sacerdotal;
- *c)* 10,1-18: Otra eficacia sacerdotal;
  10,19-39: Exhortación final.

IV. 11,1-12,13
Adhesión a Cristo, fe perseverante:
- *a)* 11,1-40: Ejemplos antiguos de fe;
- *b)* 12,1-13: Exhortación a la perseverancia.

V. 12,14-13,18
Exhortación a la caridad y santidad:
13,20-21: Saludos finales.

Esta estructura presenta una armoniosa simetría concéntrica, que tiene su centro en la sección *b)* de la parte III.

IV. NUEVA SÍNTESIS CRISTIANA. En este amplio discurso el autor presenta una nueva síntesis de doctrina y de vida cristiana, centrada toda ella en la mediación sacerdotal de Cristo.

1. PUNTO DE PARTIDA TRADICIONAL. Las últimas palabras del exordio (1,4) anuncian una exposición sobre el "nombre" que el Hijo "ha recibido en herencia", un nombre que aventaja al de los ángeles. Con estas expresiones tradicionales (He 4,12; Ef 1,21; 1Pe 3,22) el autor introduce una primera parte (1,5-2,18), en la que recordará la cristología tradicional, expresándola con textos del AT utilizados en la catequesis primitiva: Cristo ha sido glorificado como Hijo de Dios (1,5-14), después de haber sufrido la pasión en su condición humana (2,5-18). Este resumen doctrinal prepara muy bien el tema del sacerdocio, ya que deja ver los dos lados de una mediación entre Dios y los hombres. Así pues, la conclusión de la primera parte puede aplicar a Cristo el título nuevo de "sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios" (2,17). Del mesianismo davídico hemos pasado a la cristología sacerdotal, que constituye el mensaje propio de Heb.

2. CRISTOLOGÍA SACERDOTAL. En la segunda parte (3,1-5,10), el autor demuestra que Cristo posee a la perfección las dos cualidades fundamentales del sacerdocio, a saber: las que lo convierten en mediador. La primera cualidad se refiere a sus relaciones con Dios; la segunda, a sus relaciones con los hombres. Por sus relaciones con Dios, Cristo es "digno de fe" (2,17; 3,2). Así es como hay que traducir el adjetivo griego *pistós,* como en Núm 12,7, citado aquí por el autor, y en otros muchos textos. Lo mismo que Moisés fue declarado "digno de fe" por Dios mismo (Núm 12,1-8), así también Cristo es presentado por Dios como "digno de fe" en cuanto que es el Hijo glorificado. Así pues, todos tienen que escucharle. Una larga exhortación insiste en esta consecuencia (3,7-4,14). El otro calificativo, "misericordioso", completa al primero, mostrando junto al aspecto de autoridad el de vinculación fraternal con los hombres. La gloria sacerdotal de Cristo no lo alejó de los hombres, ya que fue obtenida por medio de una solidaridad extrema con ellos, en la humildad, el sufrimiento, la obediencia hasta la muerte (5,5-10). Así pues, Cristo glorioso posee plenamente la doble capacidad de relación, necesaria al sumo sacerdote para desarrollar su papel de mediador [/ Sacerdocio II].

3. SACERDOCIO INCOMPARABLE. Al autor no le basta con haber demostrado que Cristo es sumo sacerdote. En una tercera parte (5,11-10,39) pone de relieve los nuevos aspectos del sacerdocio de Cristo, que lo han llevado a una perfección nunca alcanzada hasta entonces. Una exhortación previa (5,11-6,20) subraya la importancia particular de esta exposición central.

La primera sección (7,1-28) toma como base el oráculo del Sal 110,4 y define cuál es el tipo de sacerdocio que corresponde a Cristo glorificado, un género distinto; no ya "según el orden de Aarón", sino "a la manera de Melquisedec". Efectivamente, este sacerdocio no está determinado por una genealogía terrena, sino por la filiación divina. Su institución pone en evidencia la imperfección del sacerdocio israelita, basado en una consagración ritual externa, incapaz de hacer perfecto a quien la reciba.

Por el contrario, Cristo realmente ha sido "hecho perfecto para siempre" (7,28) por su sacrificio. Éste es el tema de la segunda sección (8,1-9,28), la cual define el sacrificio de Cristo por medio de una confrontación con el culto de la alianza antigua. Ésta tenía solamente "normas externas" (9,10), ritos "carnales" ineficaces. Su santuario era terreno. Por el contrario, Cristo ha entrado en el verdadero santuario, es decir, "en el mismo cielo", gracias al ofrecimiento que hizo de sí mismo y que llevó a cabo una vez por todas. De ese modo se ha convertido en "el mediador de la alianza nueva" anunciada por Jeremías.

La tercera sección (10,1-18) subraya la eficacia perfecta de la ofrenda personal de Cristo, en contraste con la impotencia de la ley antigua, la cual no obtenía nunca la purificación de las conciencias, a pesar de la repetición indefinida de las inmolaciones de animales. En efecto, "es imposible que la sangre de toros y machos cabríos quite los pecados" (10,4). Cristo puso fin a esta situación sin salida, "porque por una ofrenda única ha hecho perfectos para siempre a aquellos que santifica" (10,14). Gracias al sacrificio y al sacerdocio de Cristo se ha transformado por completo la situación religiosa de los hombres.

4. SITUACIÓN CRISTIANA. La importante exhortación que sigue a la exposición central (10,19-39) subraya el cambio que se ha realizado: han quedado abolidas las antiguas barreras, y todos los creyentes tienen derecho a entrar en el santuario gracias a la sangre de Jesús; más aún, todos son invitados a acercarse a Dios con fe viva, con esperanza inquebrantable y con caridad activa. Sin embargo, su situación no está exenta de peligros. Todavía son posibles las caídas. Por tanto, es necesaria la vigilancia, así como la constancia en las pruebas.

Para animar a los creyentes, el autor presenta ante sus ojos los grandes ejemplos del pasado, mostrando que la fe se encontraba en la base de todo cuanto se ha hecho de válido en la historia religiosa de la humanidad (11,1-40). Del sacrificio de Abel hasta los mártires del tiempo de los Macabeos, pasando por Henoc, Noé, Abrahán y Moisés, la historia de la salvación es historia de la fe. La fe sola es capaz de obtener las mayores victorias y de soportar las pruebas más tremendas.

Así pues, los cristianos son invitados a unir a la fe la paciencia a ejemplo de Jesús, que soportó la cruz (12,2). Lejos de ser ocasión para el desánimo, la prueba tiene que reforzar en nosotros la esperanza, porque Dios quiere servirse de ella "para comunicarnos su propia santidad" (12,10). Así como Cristo en su pasión aprendió la obediencia (5,8) y cumplió la voluntad de Dios (10,5-10), también los cristianos en sus pruebas se someten a la acción divina santificante (12,5-11) y cumplen la voluntad del Señor (10,36).

Junto a este aspecto receptivo de la existencia cristiana, la última parte (12,14-13,18) coloca también el aspecto activo, señalando las principales orientaciones para la conducta: buscar la paz con todos y la santificación (12,14), practicar la caridad fraterna (13,1-3.16) y las demás virtudes (13,4-6), en unión con el sacrificio de Cristo y en la sumisión a los dirigentes de la Iglesia (13,7-17).

5. HERMENÉUTICA BÍBLICA. Tanto en sus exposiciones doctrinales como en sus exhortaciones, el autor establece continuamente una confrontación entre la realidad cristiana y el AT. Su posición en este sentido no deja de resultar compleja. Consigue, finalmente, conciliar los contrarios: el respeto profundo y la crítica radical. Efectivamente, se afirman al mismo tiempo el cumplimiento del AT y su abrogación: cumplimiento, en cuanto que era prefiguración y profecía; abrogación, en cuanto que era ley e institución. Para sus demostraciones, el autor recurre continuamente a los textos del AT; pero se sirve de estos textos para probar la insuficiencia del sacerdocio antiguo, del culto antiguo y de la alianza antigua.

En sus interpretaciones, el autor utiliza los métodos que entonces se usaban en la tradición judía y muestra en varias ocasiones su pericia rabínica (p.ej., en 7,1-10). Pero hay que reconocer su poderosa originalidad, particularmente cuando explica las tres dimensiones del cumplimiento cristiano: continuidad básica con el AT, ruptura en puntos decisivos, superación de todas las deficiencias. Iluminado por el misterio de Cristo, el autor de Heb ha llegado a una visión penetrante de las relaciones entre el NT y el AT.

V. CONCLUSIÓN. A la pregunta que se imponía a la atención de los cristianos sobre la relación entre Cristo y el sacerdocio, el autor de la carta a los Hebreos ha dado una respuesta sustanciosa. Más allá de ciertas apariencias negativas, ha sabido profundizar en el problema y llegar a una respuesta positiva: Cristo es sacerdote; gracias a él estamos en comunión con Dios. Esta respuesta positiva ha tenido una importancia decisiva para el desarrollo de la fe cristiana, ya que ha permitido instituir una relación constructiva con toda la tradición cultual del AT, que tanto lugar ocupa en la revelación bíblica. Pero hay que señalar que la respuesta del autor no ha sido simplista. En vez de aplicar sin más ni más al misterio de Cristo el concepto antiguo de sacerdocio, ha profundizado en su sentido hasta conseguir renovarlo radicalmente. De un culto forzosamente externo e ineficaz se ha pasado a un ofrecimiento personal perfecto. De aquí se deriva una nueva perspectiva para el culto cristiano, que tiene que asumir toda la realidad de la existencia y transformarla, gracias a la unión con el sacrificio de Cristo, en una ofrenda de obediencia filial a Dios y de entrega fraternal a los hombres.

BIBL.: ANDRIESSEN P., *L'Eucharistie dans l'Epître aux Hébreux*, en "NRT" 94 (1972) 269-277; BONSIRVEN G., *San Paolo. Epistola agli Ebrei*, Ed. Studium, Roma 1962; CAMBIER J., *Eschatologie ou hellénisme dans l'Epître aux Hebreux*, en "Salesianum" 11 (1949) 62-96; COPPENS J., *Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hebreux*, en "NRT" 84 (1962) 128-141. 257-282; KÄSEMANN E., *Das wandernde Gottesvolk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1939; KUSS O., *La lettera agli Ebrei*, Morcelliana, Brescia 1966; MICHEL O., *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1975[13]; MORA G., *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, Herder, Barcelona 1974; SPICQ C., *L'Epître aux Hebreux*, 2 vols., Gabalda, París 1952; ID, *Paul*, en "DBS" 7 (1966) 226-279; CASTEL S. PIETRO T. da, *La Chiesa nella Lettera agli Ebrei*, Marietti, Turín 1945; STRATHMANN H., *La epístola a los hebreos*, FAX, Madrid 1971; VANHOYE A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, París 1976[2]; ID, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Cerf, París 1976; ID, *Cristo è il nostro sacerdote*, Marietti, Turín 1970; ID, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1979; WESTCOTT B.F., *The Epistle to the Hebrews*, Memillan, Londres 1903[3]; WILLIAMSON R., *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden 1970; ZEDDA S., *Lettera agli Ebrei*, Ed. Paoline, Roma 1980[3]. Para una bibliografía más completa se pueden ver las dos obras mencionadas de C. Spicq.

A. Vanhoye

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

SUMARIO: I. *Notas sobre la historia de la interpretación:* 1. La obra lucana en la vida de la Iglesia; 2. La obra lucana en la discusión exegética moderna. II. *Estructura y temas fundamentales de los Hechos:* 1. Desde pentecostés hasta el concilio de Jerusalén (1,1-15,35); 2. Desde el concilio de Jerusalén hasta la llegada de Pablo a Roma (15,36-28,31). III. *Conclusiones de conjunto.*

Los problemas de la obra lucana parten sobre todo del segundo volumen, el más característico y sin paralelo en los otros evangelistas, los Hechos de los Apóstoles. Así pues, bajo esta voz tratamos toda la problemática general de Lucas-Hechos, remitiendo a / Lucas II sólo para la estructura y los temas fundamentales del evangelio lucano, recomendando la lectura unitaria de las dos voces.

I. NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN.

Para Lucas-Hechos, más quizá que para cualquier otro escrito de la Biblia, la forma de ver del cristiano común y la de los especialistas presentan una desconcertante divergencia.

1. LA OBRA LUCANA EN LA VIDA DE LA IGLESIA. Entre los cristianos comunes, los dos volúmenes de Lucas viven hoy un momento de gran popularidad, superior aun a la ya notable popularidad de que gozaron en la Iglesia antigua. El Jesús que fascina a muchos de nuestros contemporáneos por su humanidad, en la que se revela la misericordia del Padre, es en gran parte el Jesús lucano; los temas espirituales predilectos de Lucas (la alegría y la alabanza, pero también la renuncia y la perseverancia; la dimensión "horizontal", la pobreza vista sobre todo como compartir, y al mismo tiempo la dimensión "vertical", primacía de la oración...), todo esto es capaz de señalar todo un itinerario de vida cristiana; además, de los Hechos se deduce una imagen de / Iglesia que no está ciertamente libre de dificultades y de tensiones, pero que es lo suficientemente viva y estimulante para ofrecer a través

de los siglos un punto de referencia para cualquier esfuerzo de renovación eclesial.

El cristiano común, hoy como en el pasado, se siente inclinado espontáneamente a contar a Lucas-Hechos entre las partes "fáciles" de la Biblia, las menos "teológicas", las que más se prestan a una aproximación fructuosa por parte de todos, sin exigir demasiados presupuestos; en resumen, una simple narración de sucesos históricos, aunque capaces de encerrar numerosas riquezas teológicas y espirituales (cf Jerónimo: *CSEL* 54,463,2-6; Juan Crisóstomo: *PG* 60,13s).

Sin embargo, el exponente más propiamente teológico de la obra, quizá precisamente por no haber sido tan advertido, ha sido más fuerte de lo que se cree, y en algunos momentos históricos se ha manifestado con mayor claridad. Después de haber ofrecido el "arco de bóveda" del canon neotestamentario en torno al cual agrupar unitariamente los evangelios junto al *corpus paulinum* y los demás escritos, la obra lucana prestó una ayuda eficaz para la salvaguardia de la unidad de los dos Testamentos cuando dicha unidad fue negada por los gnósticos (cf, p.ej., Ireneo, *Adv. Haer.* III, 10,1-5; 12,1-14; 14,1-4); por algo Marción, que había optado, sin embargo, por el evangelio de Lucas gracias a su insistencia en la misericordia del Padre, tuvo que mutilarlo en algunos puntos, interpolados según él por cristianos demasiado favorables al judaísmo (y correcciones dictadas por temores análogos afloran también a veces dentro de la Iglesia en la tradición textual), y rechazar de plano los Hechos en donde la fuerte insistencia en la identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios de Israel (3,13; 5,30; 13,17; 22,14; 24,14) habría comprometido, a su juicio, la novedad cristiana (cf Tertuliano, *Adv. Marcionem* IV, 2,4: *CCL* I, 548,26s; IV, 4,4: 550,20-25; V, 2,7: 667,27-30; *De praescriptione haereticorum* 22,11; 23,3: 204,6,31-35; Epifanio, *Haer.* XLII: *PG* 41,708-773).

Pero tras estos momentos de dura tensión, Lucas volvió a ocupar tranquilamente, sin disonancias de quejas o de excesivas alabanzas, su posición de "historiador" concienzudo y de "artista" elegante (cf Jerónimo, *Ep.* XIX, 4). No se sospechaba de un Lucas "teólogo"; el problema de la finalidad específica de la obra apenas se trataba, y siempre en términos muy genéricos: por ejemplo, cuando se señalaba la impropiedad del título "Hechos de los Apóstoles", ya que en realidad sólo se habla allí de Pedro y de Pablo, mientras que su verdadero protagonista, para el que sepa ver las cosas como es debido, es el Espíritu Santo (Crisóstomo: *PG* 60,21).

2. LA OBRA LUCANA EN LA DISCUSIÓN EXEGÉTICA MODERNA. Detrás de esta aparente facilidad, detrás de la superficie tranquila de esta narración en la que todo se desarrolla de manera tan lineal y fluida, los ojos recelosos de los modernos descubren toda una madeja de problemas.

Del puesto de "historiador" que había ocupado honrosamente durante tantos siglos, Lucas se ha visto trasladado al rango de "teólogo"; con esta promoción, sin embargo, se le venía encima no sólo una nueva gloria, sino también la desagradable sorpresa de ser blanco de los ataques de sus nuevos colegas, los teólogos. En el mismo momento en que se le reconocía a Lucas la capacidad de desarrollar su visión personal de las cosas y no se presentaba ya como un simple repetidor de Jesús y de Pablo, en una parte del protestantismo contemporáneo esta aportación teológica lucana era considerada como una involución más que como una evolución y suscitaba juicios bastante severos, que culminaron en la calificación de "(proto-)catolicismo", término que para algunos autores (Käsemann, Schultz...) no sólo servía para describir en el terreno histórico la aparición de una eclesiología de tipo católico, sino también para expresar una valoración teológica sumamente negativa, casi sinónimo de alteración del evangelio.

Por más discutibles que puedan ser, estas posiciones radicales tienen el mérito de llamar la atención, incluso entre los católicos, sobre los peligros de una teología o de una espiritualidad unilateralmente sacada de Lucas-Hechos, olvidando los grandes temas paulinos del pecado, de la gracia y de la cruz. Peligros que no tienen nada de hipotéticos si se piensa en el "jesuanismo" liberal (Harnack) que parece asomar de nuevo en nuestros días en ciertas tendencias horizontalistas; o también en ciertas notas de moralismo o de triunfalismo en el terreno de la eclesiología, de la que no se ha visto libre la predicación y la teología católica. Hay ciertamente peligros en el "optimismo" lucano, lo mismo que los hay en el "pesimismo" apocalíptico o joaneo, aun cuando tanto el uno como el otro expresen aspectos irrenunciables de la fe cristiana; se trata más bien, sin embargo, de una lectura *nuestra*, unilateral y deformante, que siendo infiel a Pablo resulta también infiel a la auténtica intención del propio Lucas.

Prescindiendo de estos diversos juicios de valor, no todos han aceptado la modificación de Lucas introducida por los teólogos. Incluso en nuestros días, los estudios sobre Lucas reflejan esta dualidad de posiciones, "Lucas historiador"/"Lucas teólogo", con dominio alterno de la una o de la otra. En efecto, nunca ha faltado, sobre todo en el área anglo-americana (cf el balance que de ella ha trazado Gasque, no sin cierta unilateralidad), la posición más tradicional, que atribuye a Lucas-Hechos una finalidad esencialmente historiográfica (conseguida, en definitiva, con buenos resultados, al menos en relación con el nivel de aquella época), ignorando a veces el problema del objetivo de Lucas-Hechos o, en el mejor de los casos, limitándose a añadir a la finalidad historiográfica una ulterior finalidad religiosa, de tipo más práctico (evangelización, edificación...) o más teológico, pero siempre en términos muy generales (confirmar la resurrección y el señorío de Jesús, subrayar el papel del Espíritu Santo, el poder de la "palabra", etc.), y no una finalidad más específica; si acaso, de forma ecléctica, una pluralidad de centros de interés dentro del historiográfico o al lado del mismo.

Estos autores se complacen en subrayar los contactos de Lucas con los historiadores grecorromanos, empezando por el célebre prólogo (Lc 1,1-4), pero olvidándose de que para los antiguos la historiografía no era nunca un fin de sí misma. La dimensión historiográfica innegable de la obra lucana no tiene que marginar, por consiguiente, la búsqueda de una finalidad específica, que se impone con evidencia gracias al carácter selectivo y a la trama bien estructurada de la narración.

En el frente contrario las posturas se presentan más diferenciadas: "Lucas teólogo" ha asumido en los diversos momentos de la investigación rostros bastante diferentes. Esquematizando todo lo posible, los grandes problemas a los que se ha intentado reducir toda la reflexión teológica lucana son esencialmente dos, anticipados ambos de manera genial, aunque distorsionados, en el siglo XIX y surgidos de nuevo en nuestro siglo: por un lado, el problema del retraso de la parusía; por otro, el de la relación Israel-Iglesia-paganos (han sido minoritarias otras hipótesis, como la de una finalidd apologética frente a las autoridades romanas,

o bien la de una finalidad polémica contra las herejías nacientes).

El primer problema, el del retraso de la parusía, vislumbrado ya por Franz Overbeck (1837-1905), quien colocó la obra lucana en la trayectoria de la "mundanización" de un cristianismo originariamente del todo escatológico y antimundano, relanzado luego en nuestro siglo por los discípulos de Dibelius y de Bultmann (Vielhauer, Haenchen, Käsemann, Conzelmann, Grässer...), dominó en toda la primera fase de la *Redaktionsgeschichte* lucana [/ Evangelios II].

El otro problema, señalado ya por Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fundador de la escuela de Tubinga, con su célebre interpretación de la teología lucana como síntesis entre el judeo-cristianismo (o "petrinismo") y el "étnico-cristianismo" (o "paulinismo"), que quedó luego completamente arrinconado, ha ido surgiendo de forma más equilibrada y convincente en nuestros días (Dupont, Jerwell, Löning, Lohfink...).

Efectivamente, el interés se va desplazando hoy de nuevo de Lc a los Hechos, y, dentro de éstos, de la primera parte a la segunda, del Pablo misionero al Pablo prisionero, que defiende apasionadamente la continuidad entre la fe cristiana y la fe de Israel. Es éste el verdadero problema fundamental de Lucas-Hechos, demasiado ignorado tanto por las interpretaciones de tipo puramente historiográfico, como por la overbeckiano-bultmanniana. Esta última, que ha sido predominante por mucho tiempo, da hoy señales de retroceso y es discutida prácticamente en todos sus puntos. Queda tan sólo el hecho evidente de que en Lucas-Hechos la prolongación del tiempo es valorada positivamente, como "tiempo de la Iglesia", dentro del proyecto salvífico de Dios (He 1,6-8). Sin embargo, desde un punto de vista sincrónico, el problema central de Lucas-Hechos no es el del futuro, el del retraso de la parusía, sino más bien el del pasado, el de la continuidad con Israel; y, en todo caso, la exigencia de dar una respuesta al problema del retraso de la parusía no llevó a sacrificar ni el "ya" de la salvación (Conzelmann) ni el "todavía no" (Käsemann); ambos quedan salvaguardados: el Espíritu derramado en pentecostés y la Iglesia animada por él no sustituyen ni al Jesús que ya ha venido ni al Jesús que ha de venir, sino que son la forma actual de su señorío salvífico. Desde un punto de vista diacrónico, esta valoración positiva del "tiempo de la Iglesia" no es una respuesta nueva, lucana, sino que es sustancialmente la que encontramos, ya antes de Lucas, en Marcos y en el mismo Pablo, que relacionaba ya el retraso de la parusía con la necesidad de alcanzar con la evangelización los últimos confines de la tierra (Mc 13,10; Rom 10,18; 11,15.25-27; 15,14-32). Además, no se trata de una construcción teológica que se haya hecho necesaria en un punto determinado como "sustitutivo" de la esperanza a corto plazo que hubiera empezado a fallar; en realidad, hay buenos motivos para pensar que la esperanza a corto plazo es compartida todavía por Lucas (cf Lc 10,9.11; 18,7s; 21,32); la valoración positiva del tiempo de la Iglesia se basa en factores mucho más positivos, presentes ya desde el principio (Cullmann): la toma de conciencia de la necesidad de evangelizar a los judíos y luego también a los paganos, la experiencia viva del don del Espíritu, la presencia simultánea del "ya" y del "todavía no" desde la predicación prepascual de Jesús.

Todo esto, a nuestro juicio, es lo que se deduce del análisis de la dinámica interna de toda la obra lucana.

II. ESTRUCTURA Y TEMAS FUNDAMENTALES DE LOS HECHOS

La estructura de los Hechos [para Lc, / Lucas] se percibe —aunque sólo en sus líneas generales— en la distribución geográfica, que calca las palabras programáticas de Jesús: "Seréis mis testigos en Jerusalén, / en toda Judea, en Samaría / y hasta los confines de la tierra" (1,8). Está señalada además por los llamados "estribillos", que van poniendo ritmo y subrayando continuamente la difusión de la "palabra", el incremento de la comunidad (algunos de ellos parecen asumir mayor importancia estructural al estar colocados como conclusión de toda una fase de la evangelización: 5,42 y 6,7; 8,4; 9,31; 12,24; 15,35 y 16,5; 19,20; 28,30s). Pero, sobre todo, se indica la estructura por el progresivo entramado de varios hilos narrativos inicialmente separados (cf 8,4 con 11,19; 9,30 con 11,25s; 10,1-11,18 con 15,7-11). El "nudo" en que llegan todos a enlazarse es el concilio de Jerusalén (15,1-35), que señala el punto de llegada de toda la primera parte del relato y el punto de partida de la segunda.

1. Desde pentecostés hasta el concilio de Jerusalén (1,1-15,35)

En los capítulos 1-5 la escena se sitúa en Jerusalén. Con pentecostés nació la primera comunidad cristiana, que reúne a los antiguos discípulos de Jesús y a los nuevos convertidos, todos ellos judíos tanto de Palestina como de la diáspora; para los paganos tan sólo se formulan en futuro algunas vagas alusiones (2,39; 3,25s). Su vida santa les granjea el aprecio del ambiente (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16); la predicación —de la que tenemos una prueba en los tres discursos de Pedro: 2,14-41; 3,12-26; 4,8-12 — provoca algunos choques con las autoridades judías, pero acaba siendo tolerada y obtiene cierta difusión. Nótense los párrafos conclusivos de 5,42 y 6,7.

Sin embargo, con Esteban y su grupo de judeo-cristianos de lengua griega empieza a dibujarse un giro cargado de consecuencias, aun cuando la escena siga desarrollándose todavía en Jerusalén (6,1-8,1a). Su predicación, bastante crítica respecto al templo y al pueblo, ya no resulta tolerable; Esteban es lapidado —con la aprobación del joven rabino fariseo Saulo de Tarso— y el grupo se ve obligado a dispersarse (8,1b-4); pero precisamente esta dispersión llevará a los fugitivos a evangelizar sus ambientes judeo-helenistas y hasta cierto punto a entrar también en contacto con los paganos (cf 11-19,26). Pero antes Lucas narra otros sucesos que se relacionan con la persecución de Esteban: la evangelización en Judea y en Samaría (8,1b-49) y la conversión del perseguidor Saulo. Éste comienza inmediatamente a proclamar a Jesús en el ambiente judío de lengua griega en Damasco y luego en Jerusalén, pero en ambos casos provoca tal oposición que se ve obligado a retirarse a su ciudad natal (9,1-30; obsérvese la nota de recapitulación en 9,31). Así pues, también este nuevo desarrollo tan prometedor se queda casi en suspenso, en espera de que venga algo a desbloquear la situación.

En efecto, los sucesos volverán a ponerse en movimiento gracias a una nueva y contundente intervención divina, que llevará al mismo Pedro, a pesar de sus recelos de judío piadoso, a encontrarse con el incircunciso Cornelio y a concederle el bautismo (9,32-11,18). Así pues, queda superada la barrera que separaba a los judíos de los paganos, al menos como principio (cf 10,34 y 11,18). Sin embargo, en la práctica es como si no hubiera ocurrido nada: se tiene la impresión de que para los cristianos de Jerusalén, difícilmente tranquilizados por el informe de Pedro, el caso de Cornelio se reducía a un episodio aislado, a una excepción ex-

presamente querida por Dios para recompensar la gran devoción de aquel pagano; pero no da ni mucho menos luz verde a una acción misionera a gran escala entre los paganos. De nuevo parece bloqueada la marcha de los acontecimientos.

Pero en este punto el objetivo vuelve a desplazarse hacia los fugitivos del grupo de Esteban, que han llegado entretanto a Antioquía de Siria, la tercera metrópoli del imperio. En este ambiente urbano cosmopolita comienzan a darse algunas conversiones incluso entre los paganos. Nace así la primera comunidad que comprendía también algunos cristianos procedentes del paganismo (11,19-26). Lucas se preocupa enseguida de subrayar la plena comunión con Jerusalén a través de la presencia de Bernabé (que ve abrirse también aquí el campo de trabajo adecuado para Pablo y lo llama a colaborar) y a través del envío de recursos para ayudar a la comunidad de Jerusalén. Entretanto, Pedro, después de ser liberado de la cárcel, deja la dirección de la comunidad local a Santiago y a un colegio de ancianos (11,27-12,25).

Pero pronto se verá amenazada la comunión: el aumento de los paganos que entran en la Iglesia provocará tensiones. En efecto, a través de Pablo y de Bernabé la comunidad antioquena comienza a realizar auténticas expediciones misioneras; un primer viaje los lleva a la isla de Creta y a las costas de Asia Menor, con una breve incursión en el interior (cc. 13-14). En cada una de las paradas Lucas sigue el mismo esquema, subrayando sobre todo la relación con los judíos. Pablo comienza siempre su predicación por la sinagoga y procura quedarse en ella hasta que lo echan; provoca sistemáticamente la división del auditorio judío, con oposiciones y a veces persecuciones. Suena por primera vez la amenaza de abandonar a su destino a los judíos incrédulos y de dirigirse exclusivamente a los paganos (13,44-47), que por el momento, sin embargo, no llega a realizarse.

El aumento de los étnico-cristianos provoca tensión en la Iglesia. Una corriente de los judeo-cristianos de Jerusalén sostiene que hay que imponerles también a ellos la circuncisión y la observancia de la ley mosaica. Una vez más todo corre el peligro de quedar bloqueado. Se hace necesario el concilio de Jerusalén (15,1-35). Aquí, además de las experiencias misioneras referidas por Pablo y Bernabé, resulta decisiva la intervención de Pedro, centrada en el precedente de Cornelio, que asume valor de principio. La controversia se resuelve ratificando la praxis de no imponer la circuncisión a los convertidos del paganismo; pero, por sugerencia de Santiago, se acepta la necesidad de vincularlos a la observancia de algunas cláusulas rituales (o mejor dicho, ético-rituales) que la ley mosaica extendía a los extranjeros inmigrados entre los judíos (Lev 17-18).

En este punto la apertura a los incircuncisos puede decirse que es un hecho plenamente adquirido; no es ya sólo una iniciativa emprendida por algunas personas o por algunas comunidades, sino que ha sido aprobada también en el máximo nivel jurídico eclesial. El objetivo se dirige ahora hacia el área antioquena, en donde la acción misionera puede reanudarse con un nuevo impulso (nótese la nota conclusiva de 15,35 y 16,5).

2. Desde el concilio de Jerusalén hasta la llegada de Pablo a Roma (15,36-28,31). El relato continúa, y con una extensión no inferior a la anterior. Tan sólo una pequeña parte del mismo se dedica a completar el cuadro de la actividad misionera de Pablo (15,36-19,20). Se desplaza a la cuenca del Egeo; primero, en

el segundo viaje misionero (15,36-18,22), en suelo europeo: Macedonia y Grecia, con una prolongada estancia en Corinto; posteriormente, en el tercer viaje (18,23-19,20), también en terreno asiático, con una larga estancia en Éfeso. Siempre se señala la división sistemática de los judíos frente a la predicación cristiana, resonando por segunda vez la amenaza de dirigirse a los paganos (18,6). La predicación a estos últimos está representada ejemplarmente por el discurso en el Areópago de Atenas (17,22-31).

Tras la conclusión de esta fase, señalada con las acostumbradas notas finales sobre la difusión de la "palabra" (19,10 y 19,20), este tercer viaje no se cierra, como los anteriores, con el regreso a Antioquía para volver a partir hacia nuevos territorios. En 19,21 se anuncia solemnemente un nuevo programa: Pablo considera ya terminado su trabajo en el Mediterráneo oriental; quiere concluirlo con un gesto de comunión entre las jóvenes Iglesias y Jerusalén, dirigiéndose él mismo a llevar personalmente la colecta; luego será necesario que él llegue a Roma (cf Rom 15,22-32).

A este nuevo programa corresponden las tres secciones restantes: la despedida de Pablo de sus comunidades (19,21-20,38); la llegada a Jerusalén, el arresto y las largas peripecias de su proceso (cc. 21-26); finalmente, tras la apelación al César, el arriesgado viaje por mar, el naufragio y la llegada a Roma (cc. 27-28). Es importante prestar atención sobre todo a las partes conclusivas y culminantes de las tres secciones.

La de la despedida de Pablo de sus Iglesias culmina en el discurso a los presbíteros efesinos en Mileto (20,17-38); pero teniendo también en cuenta que en las otras etapas se alude a las enseñanzas prolongadas de Pablo (20,1.2.7.11), este discurso asume un valor más general de "testamento" de Pablo a todas sus comunidades y a sus pastores; el punto en que recae el acento es que el evangelio al que Pablo ha dedicado su vida se ha de seguir anunciando con fidelidad, enfrentándose con las herejías incipientes (vv. 28-31).

En la sección de las peripecias del proceso de Pablo destacan los tres largos discursos de autodefensa: ante el sanedrín (22,1-21), ante el gobernador romano Félix (24,10-21) y finalmente, momento culminante, ante su sucesor Festo y el rey Agripa II con sus cortesanos (26,1-23). La tonalidad es "apologética" (22,1; 24,10; 25,8; 26,1.2.24); pero no se trata de una defensa jurídico-política, sino teológica. La acusación es la de apostasía de la fe de Israel (21,21-24.28; 24,5-8; 28,17); el acusado no es ni el cristianismo en abstracto, del que Pablo sería sólo un símbolo, ni Pablo como persona en sentido puramente biográfico; está en juego algo que va más allá de Pablo, pero que históricamente pasa a través de su persona y de su obra: no ya la Iglesia en abstracto, sino la Iglesia en cuanto que se ha abierto a los paganos, sobre todo por obra de Pablo. Por eso se vuelve a evocar con todos sus pelos y señales por dos veces, a pesar de que lo conoce ya el lector (cf 9,1-19), el relato de la conversión de Pablo (22,1-21; 26,1-23), mencionando siempre la misión recibida en favor de los paganos (22,15.21; 26, 17s. 20.23; cf 9,15). Más allá de las otras acusaciones ficticias, es éste el punto que hace saltar la hostilidad de los adversarios (22,22; 26,21), como había ocurrido ya con Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,28).

A la acusación de apostasía se replica apasionadamente recalcando continuamente que en la resurrección de Jesús la esperanza de Israel ha encontrado no ya su destrucción, sino su cumplimiento (22,1-3; 23,6; 24,14s.21; 26,4-8; cf 28,20). El rey

Agripa interrumpe a Pablo: "Por poco me persuades a hacerme cristiano" (26,28). La apología termina con el anuncio y la proclamación de la resurrección de Jesús y de su mesianidad (23,6; 24,10-21; 26,6-8.22s).

También es significativa la conclusión de la última sección, la página que cierra toda la obra. El relato de la llegada de Pablo a la capital del imperio termina, no con la comparecencia ante César, sino con el encuentro con la comunidad local judía, que se prolonga bastante tiempo, y ve una vez más cómo la apología se mezcla con el anuncio (28,17-23). También en Roma, como en todas las etapas anteriores de su actividad, a pesar de la adhesión de algunos, Pablo no tiene más remedio que reconocer la incredulidad de Israel (v. 24), interpretándola como esa misteriosa "obcecación" permitida por Dios mismo entre su pueblo, de la que ya habían hablado los profetas (vv. 25-27; cf Is 6,9s). Esto no excluye la iluminación futura (Lc 13,34s; 21,24; He 1,6-8; 3,19-21; cf Rom 9-11); pero de momento no podrá impedir que se realice la amenaza anunciada de antemano (13,44-47; 18,6): la predicación cristiana se dirigirá a los paganos y será escuchada (v. 28). También es significativa la conclusión narrativa (vv. 30-31): Pablo se aprovecha de su régimen de semilibertad domiciliar para recibir visitas, "... predicando el reino de Dios y enseñando las cosas referentes al Señor Jesucristo con toda libertad y sin obstáculo alguno". Se recuerda así el comienzo del libro, en el que el resucitado se entretenía con los discípulos *hablando del reino de Dios* (He 1,3), alusión que a su vez remitía más atrás, a la predicación prepascual de Jesús. Como en el caso de Jesús, también pasa lo mismo en el caso de la predicación pospascual: ninguna oposición humana, ninguna incredulidad, ni siquiera la del pueblo elegido, pueden impedir que prosiga su camino en la historia el anuncio del reino, que ahora es una sola cosa con el anuncio del señorío de Jesús. La obra lucana termina con esta nota de confianza, que una vez más —como en las notas finales que van jalonando todo el relato— evoca la fuerza victoriosa de la "palabra".

III. CONCLUSIONES DE CONJUNTO. Así pues, resulta insuficiente una finalidad genéricamente historiográfica o genéricamente religiosa. Lucas no escribió ni para componer la primera "historia de la Iglesia" ni para hacer simplemente una obra de edificación o de evangelización. También resulta demasiado genérica la interpretación centrada en el retraso de la parusía (Conzelmann); este problema constituye solamente el horizonte general, el presupuesto, trazado ya desde el principio (He 1,11), pero no la finalidad específica que indujo a Lucas a proseguir el relato hasta la llegada de Pablo a Roma.

Por el contrario, son demasiado restringidas las hipótesis de una finalidad jurídico-política o antiherética; pueden explicar algunos textos, pero no toda la obra en su construcción de conjunto.

El gran tema de Lucas-Hechos es el que resuena ya al principio del evangelio en las palabras de Simeón (Lc 2,29-35) y en la cita de Isaías: "... Para que todos vean la salvación de Dios" (Lc 3,4-6; cf Is 40,3-5); el que vincula la conclusión del evangelio (Lc 24,44-49) con el comienzo de los Hechos (1,6-8); el que resuena finalmente en las palabras de Pablo a los judíos de Roma (28,2-28). No ya un "universalismo" genérico; para ver el problema en su totalidad hay que añadir una precisión importante: *el tema de Lucas-Hechos es ciertamente el de la apertura a los paganos, pero dentro de la continuidad con la historia de la salvación que ha vivido ya Israel.*

El problema de la relación Iglesia/paganos, para Lucas, no puede resolverse si se prescinde del otro aspecto, la relación Iglesia/Israel; no es una relación bipolar, sino tripolar. No ya en el sentido de que la llamada a los paganos sea una consecuencia de la incredulidad de Israel (estaba ya en curso desde hacía tiempo, en paralelismo con la evangelización de los judíos), sino en el sentido de que esta incredulidad obliga a la Iglesia a dirigir su predicación exclusiva o principalmente a los paganos. El problema que preocupaba a Lucas y a sus lectores parece ser el de la legitimidad de una Iglesia que se proclama heredera de las esperanzas de Israel, pero en la que de hecho entran los paganos y quedan fuera los judíos.

Esta interpretación, entre otras cosas, nos permite comprender la unidad entre "Lucas teólogo" y "Lucas historiador". En efecto, el problema en cuestión era de tal categoría que sólo podía arrostrarse reconstruyendo los acontecimientos que habían llevado a aquella situación; era una finalidad que no podía alcanzarse exclusivamente a través de una reconstrucción histórica, pero tampoco sin ella; se alcanzaba narrando y al mismo tiempo interpretando teológicamente a la luz de las Escrituras y del acontecimiento pascual, sobre todo en los discursos, dichos sucesos. Hay que señalar aquí el núcleo de la "teologización" de Lucas, que confiere dimensión teológica a su narración e impide atribuirle una intención puramente historiográfica, pero al mismo tiempo nos pone en guardia frente al peligro de infravaluar la dimensión historiográfica de Lucas-Hechos, buscando en ellos una teología completa que toque todos los puntos de la doctrina cristiana (de aquí lo inadmisible de tantas confrontaciones con Pablo en menoscabo de Lucas), una teología abstracta que no pase a través del relato.

Al atribuir a la obra lucana esta finalidad específica que podemos llamar apologético-eclesiológica, no hay que olvidar, sin embargo, que la misma apología, como ya indicamos a propósito del último discurso de Pablo (He 26,1-23) y luego a propósito de la página final del libro (28,17-31), desemboca en el anuncio, en la proclamación de Jesús. En efecto, el material de tipo kerigmático —en el evangelio el anuncio del reino, en los Hechos el anuncio de Cristo muerto y resucitado—, es aducido en abundancia. Y lo mismo ocurre con el material parenético. Lucas no quiere solamente corroborar la fe del lector (Lc 1,4), sino también moverlo al compromiso personal, presentarle todo un itinerario de vida cristiana.

Pero todos estos aspectos (escatología, cristología, eclesiología, parénesis...) no hay que verlos por separado, como una multiplicidad de centros heterogéneos de interés, sino en el entramado profundo que los vincula. El mesías rechazado por Israel y crucificado; el mesías resucitado y constituido Señor, pero sin un triunfo visible inmediato; el mesías que ni siquiera después de pentecostés logró reunir en torno a sí a todo el pueblo; ese mesías que cumple las esperanzas veterotestamentarias, pero de una manera desconcertante e imprevisible, es también el mesías al que hay que seguir "cada día" (Lc 9,23) en el camino que se prolonga entre el ya y el todavía no, en la alegría de la salvación y en la alabanza, pero también en la perseverancia, en la pobreza, en la oración. El evangelista de los grandes horizontes —desde Adán hasta el reino, desde Jerusalén hasta los confines de la tierra— es también el evangelista de lo cotidiano.

BIBL.: AA.VV., *La parole de grâce. Études lucaniennes à la memoire d'Agustin George*, en "RSR" 69 (1981) 1-313; AA.VV., *L'oeuvre de Luc I-II*, Cahiers bibliques Foi et Vie 10.12,

París 1971, 1973; AA.VV., seis números sobre la obra lucana, en "Parole di vita" 27 (1982) nn. 5-6; 28 (1983) nn. 1-4; AA.VV., *Au commencement étaient les Actes des Apôtres*, en "Lumière et Vie" 30 (1981) nn. 153-154, 1-173; BAUERNFEIND O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Mohr Tubinga 1980; BOVON F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-París 1978; ID, *Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli*, en E. CHARPENTIER, E.-A. PAUL, *Piccola enciclopedia biblica* IX. *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1983, 219-322; BRAUMANN G. (ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1974; CONZELMANN H. *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974; ID, *Die Apostelgeschichte*, Tubinga 1972[2]; DIBELIUS M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1968[5]; DUPONT J., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1975[3]; ib, ID, *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli*, ib, 1985; ID, *Il testamento pastorale de Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20,18-36)*, ib, 1980[2]; ID, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Dehoniane, Bolonia 1984; Equipo "Cahiers Évangile", *Los Hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1979; FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977; FOAKES JACKSON F.K.-LAKE K. (eds.), *The Beginnings of Christianity* I. *The Acts of the Apostles*, 5 vols., Londres 1920-1933, segunda edición: Baker, Grand Rapids 1979; FUSCO V., *Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente*, en "BibOr" 25 (1983) 73-86; ID, *L'idea di successione nel discorso di Mileto (At 20,18-35)*, en S. MURATORE-A. ROLLA (eds.), *Una Hostia. Studi in onore del Card. C. Ursi*, D'Auria, Nápoles 1983, 87-142; ID, *Introduzione al Vangelo di Luca*, en "Servizio della Parola" 145 (1983) 20-28; ID, *Commenti ai testi lucani della liturgia domenicale*, ib. nn. 145, 148, 149, 150, 152, 153; ID, *La morte del Messia (Lc 23,26-49)*, en *Atti della XXVII settimana biblica*, Paideia, Brescia 1984, 40-58; ID, *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, en *Studi in onore di J. Dupont*, Paideia, Brescia 1984, 161-185; ID, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, en *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII settimana biblica*, Dehoniane, Bolonia 1986, 123-152; ID, *Chiesa e regno nella prospettiva lucana*, en G. LORIZIO-V. SCIPPA (eds.), *Ecclesiae Sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini*, D'Auria, Nápoles 1986, 113-135; GASQUE W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Mohr, Tubinga 1975; GEORGE A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, París 1978; GHIDELLI C., *Gesù è vivo. Introduzione agli scritti di Luca*, LDC, Turín 1977; ID, *Atti degli Apostoli*, Marietti, Turín 1977; GRÄSSER E., *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, en "Theologische Rundschau" 26 (1960) 93-167; completar con *Acta-Forschung seit 1960*, ib 41 (1976) 141-194.259-290; 42 (1977) 1-68; GOURGUES M., *Misión y comunidad (Hch 1-12)*, Verbo Divino, Estella 1988; ID., *Hch 13-28*, Verbo Divino, Estella 1990; HAENCHEN E., *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1977[7]; ID, *Gesammelte Aufzätze* I-II, Mohr, Tubinga 1965, 1968; HAYA-PRATS G., *L'Esprit, force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1975; HENGEL M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Calwer, Stuttgart 1979; HORN F.W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1983; JACQUIER E., *Les Actes des Apôtres*, Gabalda, París 1926; JERVELL J., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Augsburg Publishing House, Mineápolis 1972; KECK L.E., MARTYN J.L. (eds.), *Studies in Lukas-Acts. Essays presented in honor of P. Schubert*, SPCK, Londres 1968; KREMER J. (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Duculot, Lovaina-Gembloux 1979; LA POTTERIE I. de, *L'attualizzazione del vangelo negli scritti di Luca*, en AA.VV., *Attualizzazione della Parola di Dio nelle nostre comunità*, Dehoniane, Bolonia 1983, 83-105; LÖNING K., *Luca, teologo della salvezza guidata da Dio*, en J. Schreiner, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Ed. Paoline, Roma 1982[2], 326-371; LOHFINK G., *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Marietti, Turín 1983; MADDOX R., *The Purpose of Luke-Acts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1982; MARSHALL I.H., *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grands Rapids 1980; MARTINI C.M., *Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1985[7]; ID, *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Biblical Institute Press, Roma 1980; MATTILL A.J.-MATTILL M.B., *A classified bibliography of literature on the Acts of the Apostles*, Brill, Leiden 1966; VAVONE J., *Themes of st. Luke*, Gregorian University Press, Roma 1970; NEIRYNCK F. (ed.), *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Duculot, Gembloux 1973; PANIMOLLE S.A., *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica* I. *Il concilio di Gerusalemme (Atti 15,1-35)*, II. *Parola, fede e Spirito (Atti 15,7-9)*, III. *Legge e grazia (Atti 15,10-11)*, Dehoniane, Bolonia 1976, 1977, 1978; PAPA B., *Lo sfondo ecclesiale dell'opera lucana*, en "Asprenas" 27 (1980) 27-40; PERROT C., *Gli Atti degli Apostoli*, en A. GEORGE-P. GRELOT (eds.), *Introduzione al NT* II, Borla, Roma 1977, 225-276; PLÜMACHER E., *Lukas als griechischer Historiker*, en *Realenziklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supl. XIV, 1974, 235-264; ID, *Apostelgeschichte*, en *Theologische Realenzyklopädie* III, 1978, 483-528; ID, *Acta-Forschung 1974-1982*, en "Theologische Rundschau" 48 (1983) 1-56; 49 (1984) 105-169; PRETE B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, LDC, Turín 1986; RASCO E., *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1976; RIUS CAMPS J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos (Hch 13-28)*, Cristiandad, Madrid 1984; ROLOFF J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; SCHILLE G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Evang. Verlansanstalt, Berlín 1983; SCHMITHALS W., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Theol. Verlag, Zurich 1982; SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte* I-II, Herder, Friburgo i. B. 1980; SCHWEIZER E., *Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas*, en "TLZ" 105 (1980) 241-252; ID, *Luke. A Challenge to Prezent Theology*, Atlanta 1982; VIELHAUER P., *Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte*, en "Evangelische Theologie" 10 (1950-51) 1-15; reeditado en ID, *Aufsätze zum NT*, Kaiser, Munich 1965, 9-27; ID, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, De Gruyter, Berlín-Nueva York 1975, 367-406; WEISER A., *Die Apostelgeschichte* I. *Kap. 1-12*, Mohn/Echter, Gütersloh-Würzburg 1981; WILCKENS U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974[3].

V. Fusco

HERENCIA

/ Abrahán II, 1 / Alianza II, 1 / Tierra II, 2c-d

HERMENÉUTICA

SUMARIO: I. *La hermenéutica dentro del AT.* II. *La hermenéutica judía del AT.* III. *La hermenéutica del AT en el NT.* IV. *La hermenéutica del AT en la edad patrística:* 1. Justino; 2. Ireneo; 3. La escuela alejandrina: Clemente y Orígenes; 4. La escuela antioquena: Diodoro, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo; 5. Los padres capadocios; 6. Los padres latinos: Jerónimo y Agustín. V. *La Edad Media.* VI. *La hermenéutica protestante.* VII. *El racionalismo.* VIII. *La hermenéutica como problema filosófico-teológico.* IX. *Bultmann y las diversas escuelas modernas:* 1. La "Nueva Hermenéutica"; 2. Las "teologías hermenéuticas". X. *La hermenéutica católica hasta el Vaticano II y en el período posconciliar.* XI. *Conclusión.*

La palabra "hermenéutica" se deriva del griego *hermēneúō*, que significa traducir (de una lengua extranjera), interpretar, poner en palabras, expresar en un lenguaje. Muchas veces es sinónimo de / exégesis (gr., *exḗgēsis)*, explicación, interpretación. En relación con la explicación de la Escritura, estas dos palabras son equivalentes hasta el siglo XVIII, cuando la palabra "hermenéutica" asume varios matices de significado según las diversas escuelas y teorías filosóficas. Hoy se prefiere llamar "exégesis" a aquel análisis del texto bíblico destinado a descubrir lo que quería decir el autor a sus contemporáneos, y "hermenéutica" a lo que el mismo texto nos dice hoy a nosotros en un contexto distinto y en un lenguaje comprensible al hombre moderno.

I. LA HERMENÉUTICA DENTRO DEL AT. La interpretación de la Biblia comienza en la misma Biblia, bien en el AT —los libros posteriores que interpretan a los anteriores—, bien en el NT, que interpreta al AT. La reinterpretación o relectura dentro del AT se realiza por medio de glosas, de cambios de palabras, de vinculaciones redaccionales de oráculos originalmente distintos, que se relacionan para explicarse mutuamente; también se hace a veces agrupando en un solo libro a diferentes autores (como en Is y en Zac) o bien a través de referencias explícitas (p.ej., Daniel interpreta los setenta años de Jeremías como setenta septenarios de años: Dan 9,24ss; Jer 25,12; 29,10). Un ejemplo clásico de reinterpretación es Is 14,24-26, que originalmente era un oráculo contra Asiria; dos siglos más tarde fue adaptado contra Babilonia, luego se extendió a todos los enemigos de Israel, hasta llegar a asumir dimensiones escatológico-mesiánicas en el *targum*. El principio que guía semejante re-

lectura es que "la palabra de Dios permanece para siempre" y no se agota en la circunstancia contingente de los tiempos del profeta. El Sal 2, por ejemplo, que era quizá en su origen un poema de corte escrito con ocasión de la coronación de un rey de Judá, se sigue recitando también en el destierro, cuando ya no hay rey, asumiendo un significado mesiánico, que aparecerá claramente en los *Salmos de Salomón* (17,26). De esta forma algunos pasajes casi llegan a perder la paternidad del escritor para asumir la del lector, de la sinagoga que lee e interpreta el texto tras la provocación de los acontecimientos históricos, que asumen la función de principio hermenéutico.

II. LA HERMENÉUTICA JUDÍA DEL AT. En la época de Jesús encontramos ya una colección de libros con valor canónico. Los métodos de interpretación son diversos. El término *midraš*, usado de ordinario para denotar la exégesis judía del siglo I, es comprensivo, y se divide en *halakah*, es decir, la exégesis del texto bíblico que buscaba la actualización de los diversos preceptos de la ley, y en *haggadah*, que ilustraba lo que nosotros llamaríamos la historia de la salvación, quizá con interpolación de relatos tradicionales para embellecer el texto bíblico explicado. La enseñanza midrásica es oral, y la encontramos sobre todo en la literatura intertestamentaria y en el *targum*. Pero más tarde proliferan los *midrašim*, auténticos comentarios, tanto halákicos, en la época tannaítica, como haggádicos, en la de los *amoraîm*. En este período los rabinos distinguían además la exégesis *pešat*, más adicta a la letra, y la *deraš*, más hermenéutica y teológica. Cuando se habla de la exégesis rabínica no hay que olvidar que el judaísmo es una ortopraxis más que una ortodoxia, y que en él todo se centra en la observancia precisa y atenta de los preceptos de la *tôrah*, interpretada después del 70 d.C. de forma exclusivamente farisaica. La tradición de los fariseos reivindicaba un origen mosaico, y el *midraš* se esforzaba, particularmente con las siete reglas de Hillel, en reconducir la práctica de los fariseos al texto sagrado. En efecto, la *halakah* es una exégesis jurídica, mientras que muchas veces la *haggadah* expresa una piedad profunda.

Hemos dicho que el método de exégesis rabínica se hace exclusivo a partir del año 70 d.C. En la época de Jesús coexistía con otros métodos exegéticos. Es bien conocido el alegorismo de Filón de Alejandría. Este apologeta de la diáspora quería demostrar al mundo helenista que la verdadera sabiduría filosófica se encuentra en los libros hebreos. Por consiguiente, los relatos bíblicos y los personajes de la historia hebrea se convertían en símbolos muchas veces de las virtudes estoicas. La exégesis filoniana pasa a ser más tarde el modelo de la exégesis cristiana alegórica de la escuela de Alejandría.

También las sectas religiosas de la Palestina del siglo I tenían su método exegético, hoy llamado *midraš pešer*. Era el método preferido de la comunidad de Qumrán, que leía ciertos pasajes de la Escritura versículo a versículo, añadiéndoles una explicación relativa a las peripecias, la historia y los personajes de la secta. Esa explicación iba precedida de la palabra *pišrō*, o sea "el significado de este versículo es..."; de ahí el nombre de *pešer*. Pero lo que más interesa en este método de exégesis es el hecho de que en el texto estaba encerrado un significado misterioso, revelado únicamente al maestro de justicia y a los miembros que formaban la comunidad de los últimos tiempos, objeto de la profecía bíblica.

La exégesis de los saduceos se distinguía de la de los fariseos en que el partido del templo admitía solamente los cinco libros de Moisés como autoridad y no aceptaba las tradiciones fariseas, especialmente las que se referían a la resurrección y al mundo de los ángeles.

Después de la destrucción del templo en el año 70 d.C. desaparecieron los saduceos, así como la comunidad de Qumrán. La diáspora tuvo que alinearse entonces con el fariseísmo que predominaba en la academia de Jabne (o Jamnia), la cual se convirtió en la única representante del rabinismo que dio origen al *Talmud* y a los grandes *midrašîm* [/ Lectura judía de la Biblia].

III. LA HERMENÉUTICA DEL AT EN EL NT. Las tendencias exegéticas del judaísmo del siglo I se reflejan también en el NT, pero en una perspectiva totalmente distinta. Ya Jesús, en los dichos recogidos en los sinópticos, que son suyos sin duda alguna, aunque no usa nunca la alegoría, sino la tipología, sigue los métodos que se usaban formalmente en sus tiempos: el *midraš pešer* (Lc 4,16-21), los *middôt* de Hillel *(qal wahomer:* Mc 2,25-28) y, cuando expone los mandamientos, el método *halakah pešat*. Sin embargo, Jesús no deduce sus enseñanzas de la Biblia, como hacían los rabinos. Él viene a traer una nueva revelación y habla con autoridad propia, reinterpretando incluso los antiguos preceptos en las seis "antítesis" de Mt 5,21-48. Su relación con el AT tiene que entenderse como cumplimiento profético y como perfeccionamiento moral (según el doble sentido de *plērôsai* en Mt 5,17). En efecto, él se aplica a sí mismo el Sal 110, Is 61, Is 53 y varios pasajes de Zac, además de Dan 7, disociándose del uso que de estos textos hacían las escuelas rabínicas de su tiempo. Así pues, Jesús, aun manteniendo el método exegético, parte de un principio hermenéutico nuevo para llegar a conclusiones exegéticas originales en la Palestina de su tiempo.

También después de pascua los autores del NT, especialmente Pablo, siguen los métodos exegéticos contemporáneos sin apartarse de ellos; pero el principio hermenéutico a cuya luz se lee toda la Biblia es ahora la resurrección y la actividad del Espíritu en la Iglesia. En casi todos los escritos de Pablo encontramos, por ejemplo, una exégesis típicamente rabínica y midrásica según el esquema de las siete reglas de Hillel. Pablo usa con frecuencia la aproximación de varios textos de la Escritura que se explican mutuamente y que los rabinos llamaban "collares de perlas" (cf Rom 3; 4; 9-11). Pero a veces Pablo utiliza la alegoría (¿o la tipología?); por ejemplo, en Gál 4,21-31, la conocida alegoría sobre Sara y Agar; en 1Cor 9,9, la prohibición de poner el bozal al buey que trilla no se refiere en Pablo a los bueyes, como en el pasaje bíblico original, sino a los predicadores del evangelio. Encontramos también en Pablo el *midraš pešer* no sólo cuando actualiza ciertos pasajes como "la piedra era Cristo" (1Cor 10,3s), sino también cuando habla del misterio escondido durante siglos y revelado ahora a él mismo (Rom 16,25-27; Col 1,26ss; Ef 3,1-11).

Pero lo que podríamos llamar el problema hermenéutico por excelencia para los autores del NT es el valor que atribuían al AT en cuanto libro formado por leyes y profecías. En efecto, los diferentes autores no tienen un modo unívoco de situarse ante el AT; más aún, en el mismo autor se observan diferentes modelos de lectura, que servirán luego como prototipos de interpretación para los padres de la Iglesia. Encontramos: *a)* el modelo *alegórico*, especialmente en Heb, que emplearán muchas veces los padres; *b)* el modelo *tipoló-*

gico, donde los personajes o los acontecimientos veterotestamentarios indican personajes o acontecimientos del NT; *c)* el modelo del *pedagogo,* según el cual la ley era el pedagogo que nos tenía que conducir a Cristo, función que ya ha caducado (Gál 3,24); *d)* modelo del *acusador,* según el cual la ley se dio para señalar nuestros pecados y mostrarnos la necesidad de la gracia redentora (Gál 3,19); *e)* el modelo del *cumplimiento,* especialmente en las profecías mesiánicas o escatológicas; *f)* el modelo de la *superación;* la ley ha quedado superada en las prescripciones litúrgicas y de pureza/impureza; *g)* el modelo del *mandamiento,* que mantiene la obligatoriedad de los preceptos morales, particularmente el decálogo (Sant 2,11); *h)* el modelo de la *radicalización* o perfeccionamiento de los mandamientos externos, como en las antítesis de Mt 6; *i)* el modelo *histórico-salvífico,* utilizado por Pablo en Rom 9 para indicar que Dios no ha cambiado su manera de actuar al llamar a los gentiles, sino que repite lo que había hecho anteriormente; *j)* el modelo *lingüístico,* según el cual el AT es utilizado como fuente de lenguaje teológico para expresar ideas neotestamentarias; *k)* el modelo *apocalíptico,* que utiliza el AT como fuente de alusiones para construir una visión apocalíptica cristiana con el resucitado en el centro.

Se da, por tanto, entre el AT y el NT tal integración que los hace inseparables e ininteligibles al uno sin el otro. También para el NT la profecía es como una "lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que alboree el día y el lucero de la mañana despunte en vuestros corazones" (2Pe 1,19).

IV. LA HERMENÉUTICA DEL AT EN LA EDAD PATRÍSTICA.

La hermenéutica patrística nace en el siglo II, en un clima polémico antijudío, antipagano y antignóstico. La polémica contra los judíos, que a comienzos del siglo II habían cerrado ya el canon "palestinense" atribuyéndole una autoridad absoluta, y contra los gnósticos, que en su mayor parte atribuían la creación del AT al demiurgo malo, ponía necesariamente en el centro de la discusión el valor y el modo de interpretar la "Biblia", es decir, el AT.

1. JUSTINO. Justino, en el *Diálogo con Trifón,* dirige la polémica antijudía, a veces un tanto ingenua, usando el AT de forma materialmente literal. A veces cita antiguos *midraším* cristianos, sacados de colecciones de *testimonia* targumizados. Distingue entre ley y profecía. La ley de las prescripciones mosaicas contenía preceptos universales *(Dial.* 90), más otros preceptos dados a los hebreos para que no cayeran en la idolatría (ibid). La profecía puede tener lugar por obra del Espíritu Santo, o bien mediante sucesos que son otros tantos *týpoi* de lo que habrá de suceder, o bien mediante *lógoi,* palabras proféticas directas, proferidas por los profetas *(Dial.* 114). El principio hermenéutico con que Justino justifica la no obligatoriedad de la ley mosaica es que una ley dada posteriormente y una alianza hecha después anulan o hacen anticuadas las leyes y la alianza anteriores. Ahora Cristo es la nueva ley y la nueva alianza *(Dial.* 11). A lo sumo, las prescripciones mosaicas tienen un significado moral o simbólico, como aparece en *Dial.* 14 (y *passim),* en donde al pan sin levadura se le da el significado simbólico de abstenerse de la ambición, de la envidia y del odio. No es ésta todavía la alegoría origeniana, pero la prepara; y el contenido de este simbolismo es la ley universal, de cuya violación acusa Justino a los judíos. El sentido o contenido de la ley es Cristo mismo, ya que el que habla a través de los profetas es el *Lógos,* que se manifiesta también parcialmente en los filósofos y poetas paganos (¡que dependen de Moisés!). El *Lógos* se preanuncia a sí mismo y cumple las profecías al venir a este mundo; las cumple parcialmente en su primera venida, y las cumplirá íntegramente en su segunda aparición al final de los tiempos. De esta manera el AT es también válido para los gentiles.

Justino es muy rico en teología y en intuiciones exegéticas, pero quiso probar demasiado y le falta sentido crítico. Establece, sin embargo, de una vez para siempre la continuidad de los dos Testamentos y la unidad de la dispensación divina de la salvación. Su principio hermenéutico pasa a otros padres, que lo amplían y lo profundizan.

2. IRENEO. Mientras que Justino en su polémica antijudía tenía en común con sus adversarios la fe en la autoridad de la Biblia (las divergencias recaían en su interpretación), Ireneo escribe contra las diversas sectas gnósticas, algunas de las cuales no sólo atribuían el AT al demiurgo malvado que se opone a la obra del Dios bueno, autor del NT, sino que en su interpretación de los textos bíblicos alegorizaban los relatos para acomodarlos a sus especulaciones teosóficas. También Ireneo, junto a la exégesis literal, utiliza abundantemente el simbolismo y la alegoría, tanto horizontal como vertical, para ilustrar la fe cristiana. Esta alegoría no se limita a la exégesis del AT, sino que se extiende también a las parábolas del NT *(Haer.* IV, 35,7 y 8; cf también la cuestión explícita en *Haer.* II, 27). Por tanto, las divergencias con los gnósticos no se podían resolver recurriendo a un principio hermenéutico interno, sino que había que apelar a una regla externa, es decir, a la *regula fidei* o la confesión de fe emitida en el bautismo y transmitida por tradición *(Haer.* I, 10,1). La tradición tiene que conducir hasta los orígenes apostólicos, y el camino más breve para conocerla es el de interrogar a la Iglesia de Roma, en la cual, debido a la sucesión episcopal ininterrumpida y a la confluencia de todos los pueblos, ha mantenido su pureza la doctrina original *(Haer.* III, 3,2). La *regula fidei* por sí misma no explica la Escritura, pero ofrece el marco dentro del cual tiene que mantenerse toda exégesis para no caer en error en sus conclusiones. Por tanto, podría haber un alegorismo gnóstico y otro católico, que sólo se distinguirían por el cuadro sectario o eclesial, en que se desarrolla el razonamiento exegético. Ireneo establece además otro principio importantísimo para interpretar la Biblia: el de la *analogia fidei.* La Biblia tiene a un solo Dios como único autor; por tanto, no puede contradecirse a sí misma en el AT y en el NT. Habría que partir de las páginas más claras para interpretar las oscuras, respetar el misterio donde no alcanza nuestra inteligencia y no perderse en cuestiones inútiles. El Verbo, que habla tanto en los profetas como en el NT, mediante su Espíritu recapitula todo en Cristo, no sólo porque la Escritura culmina en él, sino también porque ontológicamente es él el que hace la unidad de todo lo creado y lo increado, en contra de la desintegración cósmica de los gnósticos *(Haer.* V, 18,2).

Ireneo es además autor de otro libro muchas veces olvidado: *Epídexis,* "Demostración", que es la primera síntesis de teología bíblica y que se convertirá en el modelo de las síntesis catequéticas futuras.

3. LA ESCUELA ALEJANDRINA: CLEMENTE Y ORÍGENES. La hermenéutica escriturística entra en una nueva fase con los alejandrinos. En Alejandría había escrito ya Filón, que había utilizado ampliamente la filosofía griega para explicar la Es-

critura, prodigando el uso de la alegoría. Clemente recoge la obra de Filón en sentido cristiano. Distingue dos sentidos en la Escritura: el obvio, que nosotros llamaríamos literal, y el recóndito, que solamente son capaces de captar aquellos cristianos que han alcanzado la verdadera *gnôsis*. Puesto que toda la Escritura es obra del Verbo, se puede hablar de un único Testamento *(Strom.* II, 6,29). Y como todo el AT habla de Cristo, su sentido escondido se puede descubrir por medio de la alegoría o el simbolismo *(Paed.* III, 12,97). Pero para que la alegoría no se escape de las manos y caiga en especulaciones gnósticas, tiene que mantenerse dentro de los límites de la *analogia fidei (Strom.* VII, 16,96) y de la tradición eclesial, como ya había expuesto Ireneo. También el NT tiene su sentido simbólico apocalíptico, que se revela al verdadero gnóstico. Pero el simbolismo no es sólo intertestamentario, sino cósmico. En efecto, también los griegos podían ascender a Dios por medio del mundo y de la conciencia, por lo que es posible señalar una unidad entre la creación, la razón, la conciencia y la revelación: un sacramentalismo cósmico que se convierte en una parábola que habla de Dios y del sacramento de la Iglesia *(Strom.* V, 4).

Con todo, el maestro alejandrino de la alegoría es Orígenes, que en el libro IV de *De Principiis* sintetiza con claridad su teoría hermenéutica. No obstante, al decir que Orígenes es el maestro supremo de la alegoría, pueden crearse algunos malentendidos, como, por ejemplo, el de que sea un antiliteralista. Conviene aclarar en seguida que esto no es exacto. El mismo hecho de que Orígenes se cuidara de la famosa *Hexaplâ* (= el texto del AT en seis columnas: el hebreo, la transcripción griega del hebreo, las traducciones griegas de los Setenta, de Áquila, de Símmaco y de Teodoción) revela cuánto cuidado puso en establecer la letra y lo que hoy llamamos el sentido literal antes de sumergirse en la alegoría. Conocía además bastante bien las interpretaciones rabínicas, la exégesis filoniana y el alegorismo de los literatos paganos de su época. Conviene igualmente aclarar de una vez para siempre que lo que Orígenes llama alegoría corresponde muchas veces a lo que hoy llamamos teología redaccional (sentido literal), mientras que lo que él llama "letra" era la lectura material de los rabinos, que interpretaban literalmente incluso las metáforas o bien hacían especulaciones sobre cada una de las letras de la palabra (!).

El hecho mismo de que la religión de Cristo sea recibida en todo el mundo demuestra que las Escrituras que hablan de él son palabra de Dios, una palabra que suscita un sentimiento de inspiración también en el lector. Pero "la luz contenida en la ley de Moisés, cubierta por un velo, resplandeció con la venida de Jesús, puesto que se le quitó el velo y se tuvo de pronto conocimiento de los bienes cuya sombra contenía la expresión literal *(Princ.* IV, 1,6; cf 2Cor 3,15ss). La sabiduría divina no es evidente en la letra, porque fue dada exotéricamente y a hombres indignos de ella; pero esto es lo que hace que nuestra fe no esté fundada en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios. Dejando, pues, los elementos de la fe (Heb 6,1), hay que proceder a la sabiduría que nos hará perfectos: "Esta sabiduría quedará claramente impresa en nosotros por la revelación del misterio que ha quedado oculto en los siglos eternos, revelado ahora gracias a las profecías y a la aparición de nuestro Señor Jesucristo" *(Princ.* IV, 1,7). En Orígenes, la correspondencia entre la revelación interna y la externa para captar el verdadero sentido escondido de la Biblia se convierte en principio hermenéutico fundamental.

Ya hemos hablado del antiliteralismo origeniano situado en el ambiente de la polémica antijudía. Pero Orígenes no se contenta con la letra de la Escritura, porque los gnósticos atribuían el AT al dios creador malo, mientras que algunos simples cristianos se escandalizaban de ciertas narraciones y de la figura veterotestamentaria de Dios *(Prin.* IV, 2,1). Así pues, él propone exponer "lo que parece ser el criterio de interpretación, ateniéndose a la norma de la Iglesia celestial de Jesucristo, según la sucesión de los apóstoles" (IV, 2,2). Lo que a él le gustaría exponer no son unas simples reglas de exégesis, sino la sustancia de la vida en el Espíritu que constituye el misterio transmitido por Cristo a los apóstoles y por éstos a sus sucesores, la *regula fidei* de la verdadera espiritualidad cristiana, que tendrá que servir de precomprensión a la hermenéutica bíblica. Efectivamente, el AT, aunque es narración en gran parte, esconde verdades profundas difíciles, por no decir imposibles, de comprender. También el mismo NT esconde misterios *(Princ.* IV, 2,2.3).

En este punto Orígenes introduce la conocida distinción entre sentido material, sentido psíquico y sentido espiritual de la Escritura, basada en la distinción antropológica en cuerpo, alma y espíritu, que corresponde a los tres tipos de oyentes a los que están destinados los tres niveles de interpretación. Son los *rudiores,* que se contentan con la simple narración; los *proficientes,* a quienes la Escritura indica el camino moral para llegar a la perfección, y los *espirituales,* a los que está destinada la alegoría (IV, 2,4). En cuanto al sentido literal o corporal, éste no siempre tiene sentido, y por eso nos impulsa a buscar un sentido más inteligible. El psíquico es usado por san Pablo en 1Cor 9,9, que interpreta el bozal del buey que trilla (Dt 5,8) aplicándolo a la recompensa del apóstol que predica. El sentido espiritual se deduce de ciertos pasajes, como Heb 10,1 (el AT es la sombra de lo que había de suceder); 1Cor 2,2-8 (sobre el misterio predicado a los espirituales); 1Cor 10,11 (que habla de los sucesos del éxodo como tipo de los presentes) y de la alegoría de Gál 4,21-24. La *sustancia* de la alegoría y de la doctrina espiritual es la santísima Trinidad, la encarnación, la creación y el pecado del mundo (IV, 2,7). De hecho es la interpretación alegórica la que da una coherencia lógica a la Escritura, que de otro modo no existiría: "Algunos de estos hechos no sucedieron realmente en cuanto a la letra del texto, y son incluso irracionales e irrealizables... Pero nadie ha de suponer que nosotros afirmemos en sentido absoluto que ningún hecho histórico sucedió realmente" (IV, 3,4). Se echa aquí en falta, en Orígenes, el conocimiento de los géneros literarios semíticos. Mucho de lo que él llama alegoría es verdaderamente, en el sentido moderno de la palabra, sentido literal (que hay que distinguir del sentido material). Por eso Orígenes muchas veces no lee la Escritura para ver lo que entiende y dice el autor humano y, por medio de él, el autor divino, sino que parte del *a priori* de la doctrina cristiana puesta por Dios en el corazón de los creyentes, encontrándola reflejada en el texto bíblico.

Todo lo que se lee sobre Israel y Judá en el AT, particularmente las profecías sobre el mundo hebreo, deben entenderse con referencia al Israel según el espíritu, la Iglesia o bien a la Jerusalén celestial; pero en sentido psíquico podría referirse también al alma (IV, 3,8). De forma semejante, lo que se dice de los enemigos de Israel, de Babilonia en particular, se refiere a los enemigos de la Iglesia. En esto Orígenes claramente

anticipa las "dos ciudades" de san Agustín.

Así pues, para Orígenes, toda la Escritura tiene un sentido espiritual, pero no todos los versículos tienen un sentido literal (en el sentido origeniano). A pesar de este espiritualismo, muchas páginas exegéticas origenianas proceden según la letra, y cuando explica el Cantar de los Cantares antepone una introducción que es casi "moderna", aun cuando luego el texto se explique alegóricamente.

4. La escuela antioquena: Diodoro, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo. Es un lugar común en la historia de la exégesis que el literalismo antioqueno se opone al alegorismo alejandrino. Esta afirmación se rectifica mucho hoy, ya que encontramos abundante alegoría entre los antioquenos, particularmente en su predicación, del mismo modo que encontramos en Orígenes la preocupación por la letra. Pero sigue en pie el hecho de que la aproximación a la Escritura de los antioquenos es opuesta a la alegoría.

El iniciador de la escuela de Antioquía, Diodoro de Tarso († por el 393), tuvo como discípulos a Teodoro de Mopsuestia (360-428) y a Juan Crisóstomo (344-407). Los tres tenían en común el respeto del sentido literal —incluido el metafórico, que los alejandrinos llamaban alegórico—, es decir, el que entendía el autor humano, como se deduce de las circunstancias históricas de la composición de la obra. El más avanzado en este sentido fue Teodoro, que admite un sentido mesiánico sólo en cuatro salmos (2; 8; 44; 109) y no reconoce el carácter sagrado del Cantar de los Cantares, porque lo juzga sólo como un canto amoroso entre dos enamorados sin más intenciones.

El fundamento hermenéutico de los antioquenos era la doctrina de la *theoría* o visión, cuya definición no es unívoca ni entre los antiguos ni entre los contemporáneos. Oigamos a Diodoro en su introducción a los Salmos. Después de decir que algunos de los títulos están equivocados, prosigue: "A pesar de ello, daremos también explicaciones de los errores, si Dios nos lo permite, y no nos alejaremos de su verdad, sino que expondremos tanto lo referente a la historia como lo que atañe a la letra *(léxis),* y no rechazaremos la anagogía y la interpretación elevada *(theōría).* Realmente la historia no se opone a la consideración superior *(theōría),* sino que, por el contrario, es como la base y el sostén de las investigaciones más elevadas. Sólo hay que evitar una cosa, o sea, que la consideración superior *(theōría)* no aparezca como refutación de lo que le da fundamento, de forma que no sea ya *theōría,* sino *allegōría.* En efecto, decir cosas distintas de lo que se ha dicho en la base no es *theōría,* sino *allegōría" (CCG* 6; trad. Marco Frisina). Prosigue diciendo que lo que Pablo llamaba "alegoría" en Gál 4 no es más que la *theōría,* ya que se basaba en la historia. En este sentido la *theōría* correspondería a nuestra tipología, aunque formaba parte de alguna manera de la intención del escritor.

La función del tipo y antitipo en la *theōría* es explicada por Teodoro de Mopsuestia en su introducción al libro de Jonás *(PG* 66,317-328). El profeta predice un hecho que sucederá en la historia, pero que tiene analogía con otro hecho principal que Dios realizará en el futuro "para hacer evidente el desarrollo de su proyecto e impedir que se imagine alguna consideración nueva o resolución posterior de la que seamos objeto, sugiriendo con otros muchos indicios a la humanidad la venida de Cristo Señor, que los judíos llevaban tanto tiempo esperando" (ibid, 317). Dios ordenó por medio de Moisés la elevación de una serpiente de bronce, "aunque muy bien podía o bien defender a los israelitas de las mordeduras o bien darles otra medicina contra esta plaga; sin embargo, quiso mostrarles la liberación de esta plaga en la imagen de los que eran mordidos para que no nos maravillemos de que, con la muerte de Cristo Señor, Dios, destruyendo la muerte, nos ofreciera una vida inmortal a través de la resurrección de los muertos" (ibid, 320).

San Juan Crisóstomo explica esta semejanza: "En efecto, no es necesario que el tipo difiera del antitipo, porque entonces ya no sería figura. Por otra parte, tampoco es necesario que se le parezca de modo completo, puesto que entonces la figura no sería sino la verdad... ¿En qué consiste la semejanza entre la figura y la verdad? En el hecho de que por ambas partes se recibe el mismo beneficio; por una parte y por otra vemos agua, por las dos los hombres son liberados de la esclavitud, pero no de la misma esclavitud" *(Comm. in Ex.: PG* 51,427). Así pues, la tipología es una profecía mediante un hecho. Pero existe además la profecía con las palabras, tanto en sentido propio como en sentido impropio. Entonces algunos pasajes hay que entenderlos según su sentido literal, otros según su sentido "teórico" y otros como metáforas. Pero, subraya Crisóstomo, el significado tipológico tiene que ser explicado por la misma Escritura, pues de lo contrario se caería en la fantasía de la alegoría alejandrina. Por eso los antioquenos se apoyan mucho en las citas y alusiones del AT en el NT. Todos los pasajes veterotestamentarios tienen un sentido literal; algunos tienen además un sentido típico, pero basado siempre en el literal y atestiguado por la misma Escritura.

Para apoyar el sentido literal, los antioquenos pusieron al frente de sus comentarios lo que hoy llamaríamos una introducción especial, indicando el autor, la finalidad del escrito, el tiempo y el lugar de composición.

Juan Crisóstomo, además de la doctrina de la *theōría,* tiene también la de la *synkatábasis* o condescendencia para explicar los antropomorfismos y las metáforas. Dios no se muestra nunca tal como es en su ser, sino sólo como puede ser comprendido por las criaturas en las diversas etapas de su maduración, tanto en el AT como en el NT. El mismo Jesús habla con *synkatábasis* para manifestar la debilidad de su carne y tener en cuenta la de sus oyentes, enseñando así la humildad y distinguiéndose de la persona del Padre *(PG* 48,707.722; 55,7). Además, Juan habla de *akríbeia tês didaskalías* o precisión de la doctrina. La Biblia no contiene nada superfluo, pero su verdad se extiende a las circunstancias del tiempo y de las personas. Aunque existen divergencias accidentales entre los evangelios, su doctrina es una sinfonía. Pero aunque encontramos toda esta "acribia" de Dios en su palabra, nuestro conocimiento de él es siempre negativo y jamás podremos conocerlo *akribés (PG* 52,121.180. 187.286; 48,1009. 1010). La Sagrada Escritura es una carta de Dios dirigida no solamente a Israel, sino a la Iglesia y a toda la humanidad; una carta en tono afectivo, que habla el lenguaje de sus destinatarios para conducirlos a las *theōría* o visión de Dios. Para que esta carta sea debidamente comprendida es necesario leerla con la debida ascesis espiritual *(PG* 53,28).

5. Los padres capadocios. Los padres capadocios podrían considerarse como el puente entre Orígenes y los antioquenos. Están más interesados en lo que nosotros llamaríamos teología bíblica. Gregorio de Nisa, contemporáneo de Diodoro, propu-

so su teología basándose en la letra del texto sagrado con la finalidad *(skopós)* de conocer lo que Moisés quiso enseñar a la humanidad sobre el proyecto de Dios en la historia del hombre. Luego habla de *akolouthía* o acompañamiento lógico entre el obrar de Dios y los hechos históricos, tanto en el AT como en el NT. "En cuanto a la cruz, si contiene algún otro significado más profundo, lo saben aquellos que están familiarizados con la interpretación mística. Pero lo que ha llegado hasta nosotros de la tradición es lo siguiente: Todo lo que se profirió y se hizo en el evangelio tiene un significado divino más alto. No hay excepción alguna a este principio, según el cual se indica la mezcla entre lo divino y lo humano. La palabra y la acción proceden de un modo humano, pero su significado secreto indica lo divino. De aquí se sigue que tampoco en este caso hemos de fijarnos en lo uno olvidándonos de lo otro. En la muerte tenemos que ver el elemento humano, pero debemos penetrar en su significado divino" *(The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa,* ed. Srawley, n. 32).

6. Los padres latinos: Jerónimo y Agustín. Por la aportación que ha brindado a la hermenéutica, Jerónimo es considerado el "padre" de la exégesis "científica". Él subraya la importancia del conocimiento de la lengua hebrea y aramea para el estudio del AT y la superioridad del texto original sobre la traducción de los LXX. Utiliza la crítica textual. No sólo usa la *Hexaplâ,* sino que, por ser amanuense, sabe comparar los manuscritos y hacer la crítica interna para corregir los errores. En línea teórica prefiere el canon breve, al menos en las controversias. A pesar de su carácter autoritario, quiere que se expongan también las opiniones de los demás sobre la exégesis de un pasaje, considerándose tan sólo como un "partner" en la búsqueda. Valora sobre todo la ortodoxia en la explicación de la Sagrada Escritura. Aunque permite y hasta dice algunas veces que es obligatoria la alegoría, el sentido del texto es, sin embargo, el literal. Jerónimo conoce también las interpretaciones rabínicas midrásicas. Con la *Vulgata* (en la que el AT es una traducción de la lengua original y el NT es una revisión de la *Vetus Latina)* Jerónimo dotó a la Iglesia romana de una versión oficial de la Biblia. Por desgracia, a su talento crítico no siempre le corresponde el teológico, lo cual no puede, desde luego, decirse de Agustín.

Agustín que, en proporción con sus otros escritos, no tiene muchas obras exegéticas, navega con seguridad en la interpretación bíblica. Como en estas páginas es imposible hacer justicia al gran autor, nos limitaremos, igual que en el caso de Orígenes, a exponer sus principios hermenéuticos, que él sintetiza en los libros II y III de *De Doctrina christiana (CSEL* 80). En el libro I Agustín había establecido que la finalidad del estudio de la Escritura es la caridad, y la Biblia tan sólo un medio para llegar a ella. Así pues, las reglas que siguen no tienen un objetivo científico en sí mismas, sino que quieren edificar la vida cristiana (I, XXXV, 39; XXXVI, 40). En la hermenéutica agustiniana es fundamental la distinción entre *res* y *signa* ("Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire": II, 1,1). Los *signa* pueden ser *naturalia* o *data,* y éstos a su vez pueden ser *propria* o *translata* (II, X, 15). Esta confusión de signos es lo que hace a la Escritura oscura. Para superar la dificultad de los *signa propria* hay que conocer las lenguas originales, hebrea y griega, puesto que las metáforas deben traducirse en otras metáforas correspondientes. Él recomienda como traducción latina la *Itala (Vetus Latina,* ¿recensión italiana?) y la griega de los LXX, que tiene más autoridad que el texto hebreo. Pero hay que atenerse a los códices mejores y críticamente revisados.

Para interpretar las locuciones figurativas también es útil el conocimiento de las ciencias que nosotros llamamos profanas, como la música, la matemática, la dialéctica, la lógica, etcétera, ciencias que anticipan nuestras "ciencias auxiliares" (II, XVI, 24: XLII, 63).

En la lectura y en la interpretación de la Escritura pueden surgir ciertas ambigüedades. Para resolverlas, el intérprete "consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit". Si no se resuelve doctrinalmente, "textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus... restat consulendus"; y si persiste la dificultad, el intérprete es libre para elegir la explicación más adecuada al contexto (III, II, 2,5). Traducido al lenguaje moderno, esto significa que la Escritura no debe interpretarse en contra de la *analogia Scripturae* o en contra de la doctrina de la Iglesia. Viene luego la inserción del texto filológicamente en el contexto. Establecido el sentido literal, hay que distinguir en las locuciones *impropriae* la metáfora del sentido espiritual. Las metáforas que se encuentran en las literaturas paganas, por ejemplo, están vacías y el que se apaciente de ellas se apacienta de bellotas (III, VIII, 12). Los hebreos, por el contrario, que tienen "signos útiles", los interpretan *carnaliter* cuando no los comprenden, y *spiritualiter* cuando los aplican a sus referencias futuras (III, IX, 13).

El error opuesto, según el obispo de Hipona, es el de interpretar como figurativa una locución propia. El criterio de distinción es el de ver si el texto mueve a la fe y a la caridad; si no lo hace, hay que interpretarlo alegóricamente. Pero hemos de poner atención en no interpretar así ciertos preceptos que no están en consonancia con las costumbres corrientes, pues se perdería el objetivo de conducir hacia un amor más alto (III, X, 14s). Al contrario, si alguna narración desdice de la santidad de los personajes bíblicos, como la famosa "mentira" de Jacob, hay que interpretarla figuradamente (III, XII, 18). Se ve claramente que Agustín habla aquí más como pastor que como científico: "Ergo, quamquam omnia vel paene omnia quae in VT libris gesta continentur, non solum proprie, sed etiam figurate accipienda sint: tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt, sed ea tamem abhorrent a consuetudine bonorum... figuram ad intelligentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat" (III, XXII, 32). De aquí se deduce con claridad que Agustín quiere un sentido literal en todas partes y un sentido espiritual en casi todas, puesto que él lee el AT con ojos cristianos.

En III, XXVII, 38-XXVIII, 39 el santo doctor tiene un texto que habla más o menos de lo que hoy llamamos el *sensus plenior.* El verdadero sentido de la Biblia es el *sensus auctoris,* porque es precisamente el que inspira el Espíritu Santo, y es a través de la voluntad consciente del autor como Dios habla. Pero si en la dificultad de encontrar el sentido original del autor nos quedamos con dos o más interpretaciones diversas no hemos de apurarnos, puesto que no es imposible que las haya previsto también el autor humano al escribir. Ciertamente las ha previsto el autor divino. Pero hay algunos criterios para admitir esos sentidos. Es preciso que entren en la categoría de la analogía

de la Escritura o de la fe, pero también en la de la razón. Hay que admitir los dos sentidos del texto cuando lo requiere algún otro texto. Así pues, hay un sentido del *texto* más allá del sentido del autor.

Agustín conoce también los *trópoi,* entre los que menciona la alegoría, el enigma y la parábola (III, XXIX, 41). Eran los clásicos géneros literarios. Como los demás padres, Agustín no conocía los del antiguo Oriente, géneros que apenas empezamos a conocer hoy nosotros. Pero queda establecido el principio de que el sentido de una locución se tiene que interpretar según el género a que pertenece.

El libro III del *De Doctr. christ.* termina (XXX, 42-XXXVI, 56) con una recensión de las siete reglas hermenéuticas de Ticonio, un donatista que había comentado el Apocalipsis. Pueden resumirse de este modo: 1) *De Domino et ejus corpore:* lo que se aplica al Señor Jesucristo se tiene que aplicar también a la Iglesia, y viceversa; 2) *De corpore Domini bipartito:* en el presente cuerpo de Cristo, la Iglesia, hay algunos que no estarán con él eternamente; 3) *De promissis et lege:* o bien, de la naturaleza y de la gracia, de la letra y del espíritu; 4) *De specie et genere:* o la parte por el todo; todo lo que se dice de Jerusalén, de Babilonia, de Judea, ha de aplicarse también a la Iglesia y a sus enemigos donde es posible la aplicación; 5) *De temporibus:* es la parte por el todo en el tiempo, como los "tres" días de la resurrección; 6) *Recapitulatio:* cuando el orden cronológico no sigue al lógico; por ejemplo, "novissima hora est" equivale a "semper hora est"; 7) *De diabolo et ejus corpore:* es el cuerpo místico del diablo.

Además de estos principios teóricos hay que tener en cuenta toda la actividad exegética de Agustín, en cuya predicación abunda la alegoría, el simbolismo numérico y la tipología. En las obras teológicas, especialmente en las de controversia, interpreta literalmente, según el principio expuesto en *Ep.* 93,8: sólo del sentido literal se puede sacar un argumento teológico, no de la alegoría. En *De utilitate credendi* 3, el doctor de Hipona distingue cuatro sentidos: literal, etiológico (cuando se da la razón de la afirmación, como en Mt 19,8), analógico y alegórico. Posteriormente santo Tomás los reducirá a dos.

V. LA EDAD MEDIA. La Edad Media conoció una gran actividad escriturística. En los monasterios prevalece la *lectio divina:* surgen las *scholae* catedralicias y monásticas, que se convertirán en las *universitates,* en cuyas cátedras se explica la *sacra pagina.* Se componen las *catenae,* florilegios patrísticos que comentan cada uno de los pasajes de la Escritura (recordemos sólo la *Catena aurea* de santo Tomás, sobre los cuatro evangelios). Los padres escogidos suelen ser los latinos, con san Agustín a la cabeza, pero sin olvidar a los griegos. Aparecen las *glossae,* notas marginales al texto sagrado, que luego se convertirán en auténticos comentarios. Se tienen también contactos con los rabinos de la época para conocer la exégesis judía. A pesar de toda esta actividad exegética, no se hacen muchos progresos en el campo de los principios hermenéuticos. Se codifican los principios de los padres distinguiendo cuatro sentidos, memorizados en los dos versos latinos: *"Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia".* Se pone como ejemplo el significado de "Jerusalén": en sentido literal es la ciudad histórica, alegóricamente la Iglesia, moralmente es el alma y anagógicamente la ciudad celestial. El respeto a la letra lo es a menudo solamente a las palabras, porque lo que prevalece en

la interpretación de los textos es una fantástica alegoría. Incluso un alegorista como Hugo de San Víctor se rebela contra el alegorismo exasperado: "Miror qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litterae significationem ignorant. Nos, inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram... Quomodo ergo Scripturam legitis, et litteram adhuc non legitis? Si enim littera tollitur, Scriptura quid est?" *(De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae...* c. V: *PL* 175,12). La letra es el fundamento de la alegoría, pero el que sólo sigue la letra "diu sine errore non potest incedere" *(PL* 176,804 CD).

Santo Tomás, en *S.Th.,* I, 1-10, acepta los cuatro sentidos de los contemporáneos, pero los reduce esencialmente a dos: el *litteralis,* que comprende el sentido histórico, el etiológico y el analógico de Agustín; y el *spiritualis,* que comprende el sentido alegórico, el tropológico (moral) y el anagógico. Él mismo en sus comentarios, sobre todo en los de san Pablo, se muestra muy apegado a la letra; de ella saca su teología con una precomprensión filosófica aristotélica.

VI. LA HERMENÉUTICA PROTESTANTE. Los padres y los comentaristas medievales habían partido siempre, en su explicación de la Escritura, del presupuesto de la *regula fidei,* procurando mantener la integridad y la ortodoxia de la doctrina. Además, en los concilios, la Iglesia había ofrecido explicaciones auténticas de algunos pasajes bíblicos. Todo esto cambia en la exégesis reformista de Martín Lutero, que pone la "palabra" en el centro de toda autoridad, ya que en ella es donde Dios nos encuentra. "Palabra" es más amplia que "Biblia": es la palabra predicada. El AT es *Schrift* (escritura), mientras que el NT es anuncio y fue escrito en sobreabundancia *(WA* 12,275,5). Toda la Escritura habla de Cristo; por eso toda la Escritura es evangelio *(WA* 18,606,29; 46,414,15). Sólo ella da testimonio de sí misma. No es la Iglesia la que hace auténtica la Biblia, sino la Biblia la que hace auténtica a la Iglesia *(WA* 40, I, 119,23). Lo mismo que el Bautista indica a Cristo, pero no por eso es más grande, así la Iglesia indica la Biblia, pero está sometida a ella *(WA* 30, II, 420,18). Así se interpreta también la frase de Agustín, quien afirmaba que no creería en el evangelio si no lo atestiguase la Iglesia *(PL* 42,176). La Escritura es "per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres" *(WA* 7,97,23). Su verdadero sentido no es la fantasía de los alegoristas, sino "el espíritu del autor". Esto se dice contra los católicos que apelaban al papa para la interpretación, y contra los entusiastas que reivindicaban para sí el Espíritu en su interpretación. Es ciertamente el Espíritu el que interpreta la Biblia, pero el Espíritu que sale de la misma Biblia. El sentido de la Biblia es el literal, un sentido simple, sin oscuridad, en contra de lo que sostienen los "romanistas".

El principio hermenéutico luterano es la "cristocentricidad" según la *analogia Scripturae* o *analogia evangelii,* pero sin referencia a la tradición o al magisterio *(WA* 12,260,1). La Escritura es también "sui ipsius critica". Su "apostolicidad" no es solamente la histórica: en efecto, apóstol es todo el que anuncia a Cristo: "Die Christum verkündigen und treiben", es decir, todo el que lo muestra como salvador. Éste es igualmente el criterio de canonicidad. Por eso Santiago y el Apocalipsis, que están lejos del "centro de la Escritura", el testimonio de Pablo, son menos autorizados que otros libros *(WADB* 7,384,22-26).

La distinción entre ley y evangelio

no coincide con AT y NT, ya que todo el AT puede ser evangelio, mientras que el NT, cuando amenaza y manda, es "ley". Los dos son al mismo tiempo promesa y cumplimiento, pero todo el evangelio está ya escondido en el AT y el NT lo revela *(WA* 10, I, 181,15). Aunque el AT es evangelio, es también al mismo tiempo el libro de Israel. Moisés sigue siendo un hebreo y no nos interesa, lo mismo que las leyes de los franceses no interesan a los alemanes, excepto en lo que coinciden con la ley natural. Por eso el AT no es "verbindlich", sino "vorbildlich", no "obliga", sino que "indica" cómo hay que obedecer y creer a Dios *(WA* 18,81,14.24; 16,372,17). Pero el AT es también el libro de Cristo: como "ley" indica a Cristo, porque nos da a conocer nuestras miserias; como "promesa" y ejemplo mira hacia adelante, a Cristo y a su iglesia. Éste es el verdadero "sentido espiritual" del AT *(WADB* 8,10ss). De hecho, la carta a los Hebreos está llena de ejemplos de "justificación por la fe" de hombres que pertenecían a la antigua economía *(WADB* 8,28,24). Lutero no acepta como canónicos los libros deuterocanónicos del AT. Por eso se les llama "apócrifos" en el mundo protestante.

El principio de la *sola Scriptura* fue posteriormente privilegiado en la llamada "ortodoxia protestante". Ésta propuso una doctrina de la inspiración que se extendía a cada coma y a cada signo masorético de los textos griegos y hebreos en el *textus receptus* e insistía en un literalismo material en la interpretación.

Es natural que la postura luterana provocase la reacción del concilio de Trento, que definió que el "evangelio" está contenido "in libris scriptis et sine scripto traditionibus" que la Iglesia "pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur" (DS 1501). Se propone la lista de los libros del AT y del NT que la Iglesia católica considera como canónicos. En esa lista figuran también los deuterocanónicos (DS 1502). Se declara auténtica la Vulgata para la predicación y para las disputas teológicas (DS 1503). Además: "Nemo, sua prudentia innixus, in rebus fidei et morum... Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicium de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, et etiam contra unanimem consensum Patrum interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent" (DS 1507).

Los teólogos católicos postridentinos reelaboraron los principios hermenéuticos y profundizaron más aún en la noción de *inspiración bíblica* [/ Escritura II], de donde se sigue necesariamente la práctica hermenéutica. En el *De locis theologicis* de 1563, Melchor Cano distingue entre revelación propiamente dicha, es decir, de verdades que no puede conocer la razón humana, e inspiración incluso en aquellos pasajes que pudieron ciertamente escribirse a partir de un conocimiento humano, pero en los que fue necesaria la inspiración para que fueran compuestos sin error. También Báñez († 1604) afirma esta distinción, pero tiende a considerar la inspiración, al menos en ciertos pasajes, como una *dictatio verbalis* que afecta a las palabras y no sólo a las ideas. Roberto Belarmino extiende tanto la inspiración como la inerrancia a cada una de las palabras de la Escritura, en cuanto que cada una de las palabras que contiene pertenece a la fe, habiendo sido dichas por Dios. Estos teólogos eran de tendencia maximalista, bastante cercana a la de los protestantes, aunque no extremista.

Pero al mismo tiempo comenzó también una tendencia minimalista. Ya Francisco Suárez († 1617) abandona el dictado verbal, afirmando que el Espíritu Santo deja libre al escritor para que escriba las cosas inspiradas según su ingenio, su erudición, su lengua y su carácter. Ni siquiera es necesario que el escritor sea consciente de estar inspirado si no se trata de una propia y verdadera profecía. También son conocidas las tres tesis del lovaniense Lesio, censuradas por su Universidad en 1587: 1) Para que algo sea Sagrada Escritura no es necesario que cada una de las palabras hayan sido inspiradas por el Espíritu Santo; 2) no es necesario que cada una de las verdades y proposiciones sean inmediatamente inspiradas al escritor; 3) un libro (p.ej., 2Mac) escrito por obra humana sin inspiración del Espíritu se convierte en inspirado si el mismo Espíritu atestigua que en él no hay errores. Esta tercera proposición se convierte en la *inspiratio consequens,* al menos como posibilidad, del discípulo de Lesio, Jacques Bonfrère, mientras que su contemporáneo Henry Holden restringe la inspiración a los contenidos doctrinales o verdades relacionadas estrechamente con ellas.

VII. EL RACIONALISMO. Hasta ahora las diferencias en el pensamiento hermenéutico se limitaron a la preferencia del sentido literal sobre el alegórico, a la aceptación o no de la tradición eclesial y al modo de interpretar la inspiración. Pero tanto los católicos como los protestantes aceptaban la existencia de un Dios creador trascendente, el dato de la revelación, la posibilidad y el hecho de los milagros, la Escritura como libro sagrado e inspirado que había que interpretar según cánones particulares y la dicotomía entre naturaleza y sobrenaturaleza. Todo esto cambia radicalmente en los siglos XVII y XVIII con el comienzo, en el terreno filosófico, del racionalismo y del empirismo, así como de la ilustración francesa; en el terreno literario, con el descubrimiento de nuevos manuscritos y de nuevos métodos críticos; en el terreno científico, con el progreso de las ciencias positivas, y, finalmente, en el terreno histórico, con los nuevos métodos de investigación y los nuevos descubrimientos, por no hablar de las innovaciones en el terreno del pensamiento político.

El resultado de esta revolución ideológica en el terreno bíblico, y especialmente fuera del área católica, fue un auténtico terremoto que derribó axiomas seculares, pero al mismo tiempo abrió las puertas a una investigación más científica sobre el texto bíblico. Es evidente que se produjo un cambio radical en la hermenéutica escriturística.

El primer pensador que se enfrentó directamente con el problema de la explicación de la Escritura según los postulados de la nueva filosofía fue Baruc Spinoza (1632-1677), un judío que fue luego excomulgado por sus correligionarios. Es conocido su axioma *Deus sive Natura* para expresar la doctrina de que Dios no es un ente personal trascendente, sino el orden impersonal geométrico que rige el universo, del que son "modos" el pensamiento y la extensión. En ese universo no puede haber milagros ni hay lugar para una revelación trascendente. Los profetas y los apóstoles atribuyen a Dios sus propios pensamientos y sentimientos religiosos: "Con ayuda de esta regla me he formado un método para la interpretación de los libros santos; y una vez en posesión de este método, me he propuesto esta primera cuestión: ¿Qué es la profecía? Y después: ¿Cómo se ha revelado Dios a los profetas? ¿Por qué Dios los ha escogido? ¿Ha sido porque tenían ideas sublimes de Dios y de la naturaleza, o sólo a causa de

su piedad? Resueltas estas cuestiones, me ha parecido conveniente establecer que la autoridad de los profetas no tiene peso verdadero sino en aquello que se refiere a la virtud y a la práctica de la vida. En lo demás, sus opiniones son de poca importancia" (*Tratado teológico-político,* Salamanca 1976, 43). De aquí se sigue que "así como el método de interpretar la naturaleza consiste en trazar ante todo una historia fiel de sus fenómenos, desde los cuales, por datos ciertos, llegamos a la definición de las cosas naturales, así para interpretar la Escritura es necesario comenzar por una historia exacta, y desde ésta también, apoyados en datos y principios ciertos, penetrar por legítimas consecuencias el pensamiento de los que las escribieron" (ibid, 156). Esto implica una investigación lingüística, la colección y clasificación de los textos que hablan del mismo tema, un examen de las circunstancias de vida del autor y de los destinatarios, de las costumbres de la época y de la historia del texto (ibid, 157ss).

Las reglas exegéticas de Spinoza dominaron durante muchísimo tiempo, incluso después de su muerte (aun recordando que en parte se reducían a las fijadas por los padres antioquenos). Pero sólo a finales del siglo XVIII empezaron a aparecer en la exégesis los signos de la precomprensión racional, propios de la filosofía de la época. En la exégesis se entiende por racionalismo la exclusión parcial o total de todo hecho o doctrina que no entre en los esquemas de la razón humana. Tal es el caso de los milagros, de las teofanías, de la encarnación, del nacimiento virginal y de la resurrección. Mientras que toda la tradición cristiana hasta el siglo XVIII había argumentado del hecho a la posibilidad, los racionalistas argumentaban de la imposibilidad a la no realidad, basándose no sólo en las corrientes filosóficas, sino también en una visión del mundo mecanicista, común en el siglo XIX. La crítica escriturística más devastadora tuvo lugar en el campo de la vida de Jesús, como se observa muy bien en el libro *Von Reimarus zu Wrede,* de Albert Schweitzer, de 1906. En 1774 G.E. Lessing publicó un manuscrito póstumo de H.S. Reimarus, muerto unos años antes, que explica el hecho cristológico con un radicalismo inaudito hasta entonces. Jesús, según Reimarus, no había realizado ningún milagro. Se había limitado a predicar la cercanía del reino de Dios, entendido —según el uso rabínico— políticamente, y se hizo reconocer por algunos discípulos como rey mesías. Entró en Jerusalén sobre un asno como señal para empezar la sublevación, pero ésta fracasó y Jesús fue ajusticiado. Los discípulos se llevaron su cuerpo, dejaron que se descompusiera; luego anunciaron su resurrección y se atuvieron a una idea mesiánica secundaria apocalíptica que se inspiraba en el retorno del Hijo del hombre de Dan 7. Así se creó el cristianismo, que Jesús no había entendido nunca como una nueva religión. El cristianismo es, pues, un fraude de los discípulos, decepcionados por el fracaso de la marcha sobre Jerusalén.

Como sucede a menudo, un libro que propone ideas tan radicales primero causa escándalo, pero poco a poco comienza a encontrar defensores e imitadores. En efecto, con Reimarus comienza el racionalismo pleno en la explicación de la vida de Jesús. El exponente más característico es H.E.B. Paulus, que escribió en el 1828 una vida de Jesús. Paulus considera los milagros como secundarios, ya que el verdadero "milagro" es el propio Jesús. Por eso él intenta explicar los milagros de modo que entren en los límites de la razón. Para Paulus todo lo que existe, al ser signo

de la omnipotencia de Dios, es ya milagro. Por tanto, las curaciones se explican en relación con ciertas medicinas secretas o cierta dieta (el ayuno); la tempestad calmada se comprende como un acto de obediencia al consejo de Jesús de poner la barca junto a un acantilado para guarecerla del viento; la multiplicación de los panes se entiende como un ejemplo de los panes que compartieron los discípulos con los demás, de forma que todos se sintieron movidos a hacer lo mismo; la transfiguración no es más que un fenómeno de contraluz; la resurrección nunca tuvo lugar, porque Jesús sólo había muerto en apariencia; la ascensión fue la desaparición de Jesús en el monte envuelto en nubes. El único suceso sobrenatural fue el nacimiento de Jesús, ya que el Espíritu Santo inspiró la fe en María y el poder de concebir a Jesús, en el que residía el "Espíritu del mesías".

El colmo del racionalismo historicista lo alcanzó Bruno Bauer, que, considerando toda la teología contenida en los evangelios en torno a la vida de Jesús, negó que Jesús hubiera existido alguna vez; sus biografías son novelas escritas bajo la influencia de las literaturas mediterráneas y apocalípticas.

Schleiermacher traslada el racionalismo histórico a la teología protestante, que domina la escena hasta el retorno a la ortodoxia protestante de Barth. Por el influjo que tuvo sobre Bultmann, hemos de decir ahora algo sobre la *Leben Jesu* de D.F. Strauss, aparecida en 1835/1836. Mientras que los racionalistas clásicos habían eliminado lo sobrenatural en los evangelios o habían dado de ello una explicación naturalizante, Strauss lo coloca en la categoría del "mito", que no hay que eliminar, sino explicar teológicamente. Define el mito como un "revestimiento histórico de las ideas religiosas de los primitivos cristianos, que fue modelado por el poder inconscientemente inventivo de la leyenda y que luego fue incorporado en una personalidad histórica" (Introd.). Jesús tenía la misión de reconciliar a la humanidad y a la divinidad; el mito ontologiza esta obra como la de un Dios-hombre y ayuda a hacer vivir el mensaje a sus discípulos. En cuanto a los milagros, Strauss dice que Jesús pudo ciertamente realizar algunas curaciones, pero la forma de contarlas está tan impregnada del estilo del AT y de la apocalíptica que es imposible separar la idea del acontecimiento. Lo que Strauss llamaba mito, hoy lo identificamos con el estilo midrásico, o bien con la teología redaccional, sin negar por eso lo sucedido. La vocación de los primeros discípulos está inspirada en las leyendas de Elías y de Eliseo; la tentación está estructurada sobre los sucesos del éxodo; el episodio en el templo se refiere al versículo "Mi casa será llamada casa de oración". También los milagros sobre la naturaleza, la transfiguración y el nacimiento son expresiones de una idea. Finalmente, la resurrección es irreal, pues de lo contrario no sería real la muerte. Por tanto, Strauss no racionaliza al modo de Paulus, sino que teologiza dando el significado del relato. El verdadero Jesús es el Jesús de la escuela liberal, un predicador moral de la paternidad de Dios y de la hermandad entre los hombres, que constituirá el reino de Dios.

A la escuela liberal, que ofrece como obra clásica la *Vie de Jésus* de Renan, se opone la escuela escatológica, que culmina en la obra de Albert Schweitzer. Jesús era un profeta escatológico. El reino de Dios no es de naturaleza moral, sino escatológica, de próximo acontecimiento.

El objetivo principal de todas estas "vidas de Jesús" era hermenéutico. Es decir, se quería presentar un Jesús a través de hermenéuticas que habían

abandonado el clásico presupuesto de la *regula fidei,* sustituyéndolo por una precomprensión derivada de las filosofías corrientes y de un cristianismo racionalizado. Por tanto, no es de extrañar que en el área protestante todo haya contribuido a la desorientación de los simples creyentes, causando un escepticismo no sólo doctrinal sino incluso histórico. Todavía es menos extraño si se piensa que un Martin Kähler, en su libro *Der sogenannte historische Jesus und der biblische geschichtliche Christus* (1892), no sólo distingue al Jesús de la historia del Cristo de la fe, sino que distingue además *Historie* de *Geschichte.* Con esta distinción entre investigación histórica y significado de la historia intenta salvar de manos de los investigadores al Cristo predicado por la Iglesia. No obstante, es innegable que las aportaciones de la crítica bíblica han sido muchas veces verdaderas aportaciones a la ciencia escriturística.

Hemos puesto el ejemplo de la revolución hermenéutica en el terreno de los evangelios para ilustrar lo que acontecía en el siglo XIX en el mundo protestante. Esta revolución no era menor en los estudios veterotestamentarios. De ambas se resiente toda la teología de la reforma.

VIII. LA HERMENÉUTICA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO-TEOLÓGICO. Al mismo tiempo que el movimiento hermenéutico racionalista, comenzó también en Alemania una teorización de lo que significa "hermenéutica" respecto a todas las ciencias humanas, especialmente en los estudios clásicos.

El primero que distinguió entre análisis filológico y hermenéutica fue Friedrich Ast (1778-1841). No se limita a la hermenéutica de la letra y al significado de las palabras en su contexto, sino que va de la hermenéutica del sentido a la del espíritu. El espíritu es la *Gestalt* de la obra. Es lo que dice más que la suma de las partes de una obra. Es lo que sitúa en el espíritu atemporal, a través del cual es posible comprender la antigüedad y el espíritu de una sociedad.

F.A. Wolf, contemporáneo de Ast, dice que la hermenéutica no es sólo el arte de la explicación, sino también de la comprensión, por lo que no basta el análisis filológico, sino que se necesita también la intuición. Hay tantas hermenéuticas como són las ciencias, y la hermenéutica filosófica solamente sirve como criterio para juzgar de la exactitud de las otras explicaciones.

Wolf y Ast eran predecesores de Schleiermacher, el cual define la hermenéutica como *"ars intelligendi",* lo mismo que Wolf. Para comprender a un autor hay que invertir el proceso de la composición de un libro. Un autor tiene una intuición, la conceptualiza, busca las formas sintácticas y las palabras para expresar sus ideas. El lector comienza por las palabras y la sintaxis, llega a las ideas, pero alcanza la intuición primitiva del autor sólo a través de la "congenialidad", de la chispa psicológica que une al autor y al lector: "El método adivinatorio es aquél en que el hombre se transforma en otra persona para poder aferrar directamente su individualidad" *(Hermeneutik,* ed. Kimmerle, p. 109). Esto sucede en todas las ramas de la ciencia, y la hermenéutica filosófica se convierte en la ciencia de las leyes que gobiernan aquella comprensión global que se necesita para extraer el significado de un texto. Nótese el psicologismo subjetivista que caracteriza a la teoría de Schleiermacher.

Una gran aportación a esta ciencia naciente fue la de W. Dilthey (1833-1911). Este autor distingue ante todo entre las ciencias positivas y las humanistas *(Geisteswissenschaften).* La hermenéutica es el fundamento de

estas últimas, y tiene la finalidad de descubrir un método objetivamente válido para interpretar la vida profunda del hombre. El problema es epistemológico, no metafísico; por eso Dilthey añade a las dos "razones" de Kant una *razón histórica.* Si el hombre quiere conocerse a sí mismo, no le sirve la introspección. Las ciencias humanistas arrojan luz sobre la experiencia interna del hombre sin objetivarla, como hacen las positivas. Hay que invertir ciertamente el proceso de composición para comprender, como en Schleiermacher; pero el término último no es sólo la otra persona, sino todo su mundo histórico-social con sus imperativos morales, comunión de sentimientos, relaciones humanas, sentido de belleza, etc. Nosotros explicamos los hechos de la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual. Son tres las etapas del proceso hermenéutico: la *experiencia,* la *expresión,* la *comprensión.* La primera es una unidad que precede a toda conciencia, y por tanto a toda división sujeto-objeto. La experiencia no es subjetiva, sino objetiva, en cuanto que es un dato real, para mí. Es dinámicamente temporal, en cuanto que abraza el recuerdo del pasado y anticipa el futuro. No puede haber una hermenéutica atemporal, sino que cada época tiene su comprensión. La expresión no debe entenderse en la acepción romántica de manifestación de unos sentimientos, sino como objetivación de la mente, de los pensamientos y de la voluntad del hombre en una época determinada, y particularmente en la literatura, la cual constituye el lenguaje de la experiencia. Así pues, una obra literaria no solamente deja al descubierto la psicología del autor, sino la experiencia de todo su mundo sociocultural. La tercera operación es la comprensión. La comprensión sólo es posible a través de una precomprensión, en la que se encuentran el autor y el lector, el espíritu del uno y el espíritu del otro, el mundo del uno y el mundo del otro.

La palabra hermenéutica no puede prescindir hoy de la filosofía de Martin Heidegger. Ya en *Sein und Zeit* (1927) este filósofo, distinguiendo entre el ser y los seres, había propuesto estudiar el ser que mantiene a los otros seres en la existencia (no se piensa en Dios) y los preserva de recaer en la nada. Este estudio no puede llevarse a cabo a partir de los seres, ya que se caería inmediatamente en el esquema objeto-sujeto y en la metafísica, como ocurrió con Platón. El ser sólo se puede estudiar en cuanto que se manifiesta en el hombre *(Dasein).* El hombre, como en Dilthey, no es una esencia preconstituida absoluta, sino su misma posibilidad. Él no ha escogido existir, sino que se ha encontrado como arrojado a la existencia, que tiene que mantener ganándola con sus opciones. Es una trascendencia finita, cuya estructura mantiene relaciones con el mundo que lo rodea. Si el *Dasein* se despersonaliza, como un ser cualquiera, la suya es una existencia inauténtica. Ha de luchar continuamente para ganarse la propia existencia, pues de lo contrario caería de nuevo en el nivel de los objetos *(Verfallenheit).* No se trata de una caída moral, aun cuando Bultmann piense en una analogía con el pecado original. El afán por crear siempre el propio futuro puede convertirse en terror, especialmente ante la muerte. El horizonte en que se desarrolla el ser es el tiempo; por tanto, la historia no es una serie de sucesos en los que participe el hombre, sino algo que acontece continuamente, ya que el hombre es histórico por naturaleza. Así pues, el estudio de la historia es un preguntarse cómo comprendió el hombre en el pasado su propia existencia, de forma que esta comprensión pueda abrir las posibilidades para el futuro. El lenguaje del

hombre es la hermenéutica del ser.

El llamado "segundo Heidegger" ha desarrollado esta última proposición explicando la palabra verdad, *alétheia*. La verdad ha de entenderse como un desvelarse del ser al hombre, que se convierte, primero en pensamiento y luego en lengua, en portavoz de la voz muda del ser. Por tanto, el hermeneuta no es uno que explique solamente el significado de las palabras. Las palabras no son más que un medio para llegar al lenguaje de una época, un lenguaje que había sido quizá demasiado limitado para expresar la riqueza de la experiencia de la revelación del ser, y que ahora hay que retraducir a otro lenguaje.

El heredero del segundo Heidegger es din duda H.G. Gadamer. En 1960 publicó *Wahrheit und Methode,* una obra donde sostiene la preeminencia del texto sobre el autor. En efecto, un texto escrito pierde en parte la paternidad del escritor para adquirir la del lector. El texto y el lector tienen cada uno su propio horizonte, los cuales, al fundirse en la interpretación, crean una nueva realidad. El horizonte del lector sirve como precomprensión y está constituido por el hilo conductor de la tradición, que tiene su origen en el pasado, donde hemos nacido como en un río que fluye. Para Gadamer ninguna explicación puede ser absoluta y definitiva, ya que cada generación tiene que leer el texto y medirse con él para poder dar vida a una nueva verdad, originada por el lenguaje que le es propio.

IX. BULTMANN Y LAS DIVERSAS ESCUELAS MODERNAS. En Rudolph Bultmann el matrimonio entre la hermenéutica filosófica y la Biblia se realizó de forma tan violenta que produjo todas las llamadas teologías hermenéuticas modernas. Ya Karl Barth, en su comentario a la *Carta a los Romanos* (1918), había reaccionado contra el racionalismo de Schleiermacher, reconduciendo la teología protestante a la ortodoxia luterana. A pesar de basarse en la exégesis literal e histórica, Barth quiso también escribir un comentario que tuviera eco en la manera de pensar y en las necesidades del hombre contemporáneo. Bultmann lo aprueba, pero su idea de hermenéutica va más allá. Depende de Dilthey a través del Heidegger del *Sein und Zeit.* Para Bultmann no existe una hermenéutica específicamente bíblica. Todo texto antiguo debe ser estudiado con los acostumbrados métodos filológicos; pero no para llegar a un entendimiento objetivante del mismo, sino para lograr una comprensión de mi existencia en diálogo con su autor. Cualquier documento puede hablarnos si lo interrogamos de forma adecuada. Lo mismo que nuestra idea de la existencia no es estática, sino siempre abierta, problemática y capaz de desarrollo, así también el texto no es mudo, sino vivo, y nos habla, entra en diálogo con nosotros, mostrándonos las diversas posibilidades que tenemos de comprender la existencia. Para interrogar al texto de forma adecuada parto de una precomprensión, que hay que distinguir del prejuicio que cierra el diálogo y lo objetiviza. Esta precomprensión no es la congenialidad de Schleiermacher o la experiencia de Dilthey, sino mi autocomprensión existencial, incompleta al principio, pero destinada a ser una nueva verdad en el diálogo. La comprensión de un texto no es nunca definitiva, como tampoco es definitiva la precomprensión; se desarrolla a través del análisis existencial para alcanzar una decisión existenciaria capaz de cambiar mi vida. Sólo en ese momento puedo decir que he comprendido un texto. Una comprensión teórica puede seguir siendo todavía precomprensión, pero no es aún verdadera inteligencia.

De todo esto se sigue que incluso cuando a través de un buen análisis filológico comprendo la teología de la Biblia, ésta sigue estando ante mí como un objeto, y como un objeto que no me puede interpelar porque habla un lenguaje de hace dos mil años, un lenguaje mítico, como había dicho Strauss. Mito, para Bultmann, es representar lo ultraterreno como terreno, lo divino como humano, lo sobrenatural como natural. Implica una directa intervención de lo sobrenatural en la concatenación cotidiana de causa y efecto, insoportable e ininteligible para el hombre moderno, empapado de una visión científica del mundo. Por tanto, el milagro, el sacramento, la encarnación, la resurrección y otras nociones semejantes no pueden ser aceptadas por la mentalidad moderna. Sin embargo, no pueden ser simplemente negadas, sino desmitizadas, o sea, traducidas a un lenguaje inteligible hoy para nosotros, y este lenguaje es el existencial que nos ha ofrecido Heidegger.

Asentado este principio y este método, Bultmann pasa a la construcción, en los cuatro volúmenes de *Glauben und Verstehen,* de todo un sistema teológico existencial. En este sistema es importante la negativa a objetivar a Dios o la revelación, que los reduciría a objetos, es decir, a ídolos. La teología es fundamentalmente antropocéntrica y quiere hablar de las posibilidades del hombre, el cual es posibilidad, es *sôma* (cuerpo), no en el sentido griego, sino en cuanto objeto de su propia decisión abierto al bien y al mal. La existencia inauténtica de Heidegger se convierte en el pecado de la teología bultmanniana. La esencia del pecado es la soberbia de la "carne", es el querer crear el propio futuro en vez de esperarlo de Dios; es, por tanto, la incredulidad, a la que se opone la fe, que es apertura del hombre al futuro de Dios. Pero la fe es fe en Cristo. Esto no significa una *fides quae* objetivante de que Jesús *era* el Cristo y de que la cruz de Jesús me salva porque era la cruz de Cristo. El proceso es inverso. En mi encuentro con la palabra de Dios acontece el único hecho sobrenatural que admite Bultmann, esto es, el "creer". Este "creer" constituye para Bultmann el acontecimiento salvífico *(Heilsgeschehen).* En este "creer" Jesús se convierte en el Cristo *para mí* y la cruz de Jesús se convierte en la de Cristo *para mí.* Viene luego la tesis tan conocida de Bultmann sobre la falta de continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. La fe no tiene ninguna necesidad de apoyarse en la historia, como tampoco tiene necesidad alguna de apoyarse en la razón, según el principio luterano. Dejando aparte el escepticismo de Bultmann sobre la historicidad de los evangelios sinópticos como consecuencia de su teoría de la *Formgeschichte,* la razón de la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es estrictamente teológica. Es esta tesis la que ha suscitado tanta reacción incluso entre sus mismos discípulos, especialmente Käsemann, que acusan a Bultmann de cuasidocetismo y de subjetivización de la salvación, privándola del *extra nos* que la constituye.

De cuanto hemos dicho se deduce que la hermenéutica desmitizante de Bultmann es, por una parte, la continuación en clave existencial de D.F. Strauss, y por otra la prosecución o, mejor dicho, la aplicación teológica de la hermenéutica de Dilthey y de Heidegger al NT. Pero la hermenéutica bultmanniana va más allá de la simple exégesis del texto o de la adaptación a nuestros tiempos en el sentido barthiano. Es una hermenéutica que se convierte en todo un sistema teológico interpretativo, no sólo de las palabras, sino del mismo contenido *(die Sache, sachlich).*

1. LA "NUEVA HERMENÉUTICA". Bultmann se había inspirado en el primer Heidegger; pero, como hemos visto, aquel filósofo prosiguió su reflexión sobre el lenguaje. Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling se apoyaron en el segundo Heidegger y en Gadamer para iniciar su "Nueva Hermenéutica", la cual supone la desmitización de Bultmann, pero también la crítica a su separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

La Nueva Hermenéutica parte de los presupuestos hermenéuticos de Bultmann, tal como se expusieron más arriba, pero desarrolla la noción de lenguaje. El lenguaje no tiene una función puramente informativa, sino que es provocativo y quiere conducir a una decisión en una "hora" determinada. El valor de una palabra se mide por sus efectos. Así pues, lo que Bultmann llamaba *Heilsgeschehen,* en la Nueva Hermenéutica se llama *Wortgeschehen* (acontecimiento lingüístico). El lenguaje es la hermenéutica del acontecimiento. Al entrar en la tradición cultural o religiosa, se queda allí cristalizado, hasta que no se descubra de nuevo y vuelva a ser un acontecimiento nuevo. El hombre no solamente crea el lenguaje, sino que también es creado por él, en cuanto que el patrimonio lingüístico le indica sus posibilidades de actualización. Por tanto, leer un texto bíblico no es interpretarlo; es el texto el que me interpreta a mí, en cuanto que me provoca a una decisión semejante al acontecimiento de donde dimanó. Este nuevo acontecimiento impulsa a una nueva traducción al lenguaje, y por tanto al *kērygma* que lo mantiene con vida.

Aplicando todo esto a la cuestión del Jesús histórico, Fuchs y Ebeling, a quienes se une James Robinson, insisten en la posibilidad y en la necesidad de conocer al Jesús histórico, en contra de la tesis de Bultmann. ¿Por qué? La razón es que nos llamamos cristianos en cuanto que apelamos a la experiencia de autocomprensión frente a Dios, o sea, a la fe del Jesús histórico. Los dichos y los hechos de Jesús no son más que el lenguaje con que él expresó este acontecimiento de fe. Este lenguaje pasó al patrimonio cristiano en que hemos nacido. Una hermenéutica de este lenguaje, por consiguiente, no se limita a explicar su significado histórico (abundante y mítico), sino a penetrar dentro de él para redescubrir la fe de Jesús, que debería provocar un acontecimiento semejante hoy en mí, un acontecimiento personal y colectivo que luego prorrumpa de nuevo en un lenguaje kerigmático moderno, que pasará de nuevo al patrimonio cristiano para volver a ser acontecimiento en el futuro. Éste es el concepto de "tradición" de la Nueva Hermenéutica: no ya la transmisión de un contenido, sino de un lenguaje-acontecimiento.

2. LAS "TEOLOGÍAS HERMENÉUTICAS". Una vez aceptado el principio de que la hermenéutica va más allá de la exégesis y sirve para dar una respuesta "escriturística" al hombre moderno que la interroga sobre la propia existencia, empezaron a preguntarse por qué el lenguaje del hombre moderno iba a ser solamente el de Heidegger y no también el de Marx, el de Freud o el de cualquier otro filósofo contemporáneo más popular aún que el existencialista. Y entonces empezaron a pulular varias escuelas de hermenéutica escriturística basadas en las diversas filosofías contemporáneas, que han producido otras tantas auténticas "teologías hermenéuticas".

En efecto, ya en 1963 Paul van Buren, en el libro *The Secular Meaning of the Gospel,* utiliza la filosofía analítica para explicar el evangelio al hombre secularizado de hoy que no acepta lo sobrenatural. Fernando Belo adopta la filosofía marxista para producir el libro *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Estella 1975), donde se lee la vida y el mensaje de Jesús en clave de lucha entre burguesía y proletariado. La *Teología de la liberación: Perspectivas,* de G. Gutiérrez, es muy conocida como interpretación política del evangelio, extendida a todas las ramas de la teología y de la espiritualidad, particularmente en América Latina. También el estructuralismo ha querido decir su propia palabra, más como método exegético que como hermenéutico. Daniel y Aline Patte lo demuestran en su obra *Pour une exégèse structurale* (1978). Daniel Patte aplica el método a un estudio de la teología de las cartas paulinas en su último libro, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A structural Introduction to the Pauline Letters* (1983), que hace resaltar algunos aspectos difícilmente reconocibles con métodos exegéticos tradicionales. R.A. Culpepper ha hecho lo mismo con Juan en *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (1983).

No podía faltar la filosofía de Wittgenstein como trampolín para consideraciones hermenéuticas. En ella se inspira, por ejemplo, la aportación de A.T. Thiselton en *The Two Horizons* (1980), con el que intenta iluminar a san Pablo. También la filosofía de A.N. Whitehead ha dado comienzo a una nueva teología, llamada "Process Theology" en los Estados Unidos, que tiene analogías con la de Teilhard de Chardin. En el espacio de este artículo es imposible extendernos en estas nuevas hermenéuticas, incluso porque son de valor muy diverso en su aproximación a la Escritura.

Pero de una de estas hermenéuticas nos gustaría decir algo más, debido a la luz que arroja sobre el lenguaje simbólico de la Biblia. Paul Ricoeur es un filósofo y un creyente que utiliza las aportaciones de Heidegger, de Gadamer, de Freud y de los estructuralistas en su intento de crear una hermenéutica del símbolo y del testimonio. W. Dilthey había dicho que el hombre tiene que estudiarse a sí mismo a través de las manifestaciones culturales en su propia historia. Ricoeur recoge esta idea, pero afirmando que muchas de estas manifestaciones culturales están codificadas en signos o símbolos o mitos, los cuales tienen una función retrospectiva hacia su origen y una cara teológica que mira hacia adelante con la finalidad de que madure el hombre. Estos símbolos y mitos tienen que descodificarse con los métodos que el psicoanálisis ha puesto a nuestro servicio, comprendidos de nuevo y hechos objeto de reflexión hermenéutica para ser reintegrados en el momento presente de nuestra maduración. El lenguaje bíblico es muchas veces simbólico (pensemos en el "pecado original"), y la hermenéutica no debe ni eliminar el mito, como hace Bultmann, ni reducirlo a los orígenes del instinto, como hace Freud, sino desentrañar su verdadero significado y su función dinámica para integrarlo en el proceso teológico. "El mito da que pensar" es el título del último capítulo de *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1969, 699ss), que resume una parte importante del pensamiento de Ricoeur [/ Mito II; / Símbolo].

X. LA HERMENÉUTICA CATÓLICA HASTA EL VATICANO II Y EN EL PERÍODO POSCONCILIAR. Habíamos dejado nuestra exposición de la hermenéutica católica postridentina en el siglo XVIII. Con el racionalismo dominante del siglo XVIII los católicos no entraron nunca en diálogo más que para refutarlo. La exégesis seguía el método tradicional, perturbada so-

lamente por alguna que otra idea menos recta procedente de dentro. La encíclica *Providentissimus Deus,* de León XIII (1893, *EB,* n. 81ss), se limita a subrayar la seriedad de los cursos escriturísticos que han de hacerse y a afirmar que un texto no puede ser interpretado de forma contraria a la tradición, al consenso unánime de los padres o a la *analogia fidei;* pero los católicos eran libres para proseguir el estudio de los textos difíciles. Se recomienda el estudio de las lenguas orientales, del arte crítica y de las ciencias naturales, cuyos fenómenos se describen a menudo en la Escritura con un lenguaje popular. La encíclica da además una definición de la inspiración [/ Escritura II], que se ha hecho clásica: "Nam supernaturali ipsi virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adsistit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet, et recta mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent" *(EB* 125).

En el primer decenio de nuestro siglo surge en la Iglesia el problema del modernismo. Algunos teólogos y exegetas se habían aproximado de pronto a todo lo que acontecía en el mundo protestante, en la crítica histórica y particularmente en el mundo científico. Evidentemente surgieron centenares de problemas teológicos y exegéticos sobre cómo conciliar la fe con todos estos datos nuevos. Los católicos no estaban preparados todavía para afrontar estos problemas debido a su prolongado aislamiento del pensamiento contemporáneo, exceptuando algunos intentos teológicos más bien poco afortunados. Visto, además, el efecto negativo que el racionalismo producía entre los protestantes, Pío X no dudó en intervenir y, con la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili,* de 1907, puso tantos frenos a la investigación bíblica que los exegetas católicos realizaron durante treinta años muy poco progreso hermenéutico. Entretanto, sin embargo, gracias al Instituto Bíblico de Roma y a la Escuela Bíblica de los dominicos en Jerusalén, se fueron preparando en el terreno bíblico investigadores válidos, capaces de recoger el desafío en tiempos más propicios.

La encíclica *Spiritus Paraclitus,* de Benedicto XV (1920), se limitó a no excluir ningún pasaje bíblico de la inspiración, a afirmar que la historia bíblica no había sido escrita "secundum apparentias" y que los autores bíblicos no se limitaron a referir la verdad solamente como se decía en su tiempo, exhortando, por otra parte, a que no se exagerase con teorías como las de la "citas implícitas", del sentido "pseudohistórico" y "tipos de literatura". El verdadero sentido de la Escritura ha de ser considerado el literal, al que pertenecen también las metáforas *(EB* 444s).

La *Divino Afflante Spiritu,* de Pío XII (1943), fue la "luz verde" que permitió la prosecución de la investigación razonablemente libre entre los exegetas católicos, cuyo primer fruto sería la *Bible de Jérusalem* y el *Catholic Commentary on Holy Scripture.* La encíclica hablaba de "géneros literarios" y de "formas literarias" y subrayaba la importancia de las traducciones a partir de la lengua original, ya que la Vulgata sólo tenía una autoridad jurídica, no crítica. Recogió la afirmación de Benedicto XV según la cual el sentido de la Escritura era el literal; y, en cuanto al sentido espiritual, había que admitir solamente el entendido por Dios. Exhortaba a la crítica textual e histórica a hacer uso de los hallazgos científicos, arqueológicos y literarios recientes para crear una armonía entre la exégesis y la ciencia, afirmando además que los textos bíblicos, cuyo sentido había sido determinado por la Iglesia o por los padres, eran pocos

(EB 538ss). En una *Carta al cardenal Suhard,* Pío XII habló también de los once primeros capítulos del Génesis, diciendo que no eran "historia" en el sentido clásico.

Todo esto preparó el terreno para el florecimiento de los estudios bíblicos en la Iglesia católica, que ejercieron un influjo preponderante en el *concilio Vaticano II. Quedaba* un último escollo por superar: la *Formgeschichte* de los / evangelios, campo de batalla de la retaguardia tradicionalista en vísperas del concilio; pero fue superado con la *Instructio de historica Evangeliorum veritate,* de la Pontificia Comisión Bíblica (1964).

Dados estos presupuestos, el Vaticano II llevó a cabo una verdadera revolución en la hermenéutica respecto a los decenios anteriores. La constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* tuvo la historia más agitada de todos los documentos conciliares. Repasemos los rasgos más destacados que afectan de cerca a la hermenéutica.

Al comienzo se indica que la revelación tiene lugar por medio de palabras y de acontecimientos íntimamente unidos y que se iluminan mutuamente (DV 8). El contenido de la tradición apostólica sobre la fe y las costumbres se transmite (y esto es una prolongación) en la doctrina, la vida y el culto de la Iglesia a las sucesivas generaciones (DV 8). Por medio de ella conocemos el canon de la Sagrada Escritura, y ella crece en su inteligencia; es, por tanto, una tradición viva. La Iglesia no alcanza su certeza solamente de la Escritura, sino también de la tradición; ambas forman una sola cosa en cierto modo (DV 9). El magisterio eclesial interpreta las dos. No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, la escucha, la expone y la transmite (DV 10). Los libros de la Sagrada Escritura tienen a Dios como autor, que "se valió de hombres elegidos que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería... Se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra" *(DV 11).* Esta definición de la inspiración es menos detallada que la que presentaba la *Providentissimus Deus.* Se evita la palabra "inerrancia" y se subraya la cualidad positiva de "verdad", que es relativa al plan salvífico de Dios. Es importantísimo para nuestro tema el número 12 de la DV, que trata de la interpretación bíblica. Se subraya el *sensus auctoris,* ya que en él se encuentra lo que Dios quiso manifestar con las palabras. Hay que tener en cuenta los "géneros literarios" entonces en uso y los modos de expresarse contemporáneos. La Escritura "se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita", y por eso hay que atender a la *analogia Scripturae,* a la tradición y a la *analogia fidei,* sometiéndolo todo al juicio de la Iglesia.

Respecto al AT, la DV afirma que es verdadera palabra de Dios y que ocupa un valor perenne en la economía de la salvación (DV 14). Significa con diversos *tipos* la llegada de Cristo y, aunque contiene cosas imperfectas y temporales, se capta en él, sin embargo, un profundo sentido de Dios, enseñanzas sanas, sabiduría y tesoros de oración, de forma que "Novum in Vetere lateret, et in Novo Vetus pateret" (DV 15.16).

Los números 18 y 19 de la DV son importantísimos para la crítica y la hermenéutica de los evangelios. Se afirma la naturaleza kerigmática de los mismos, pero subrayando fuertemente su historicidad. Contienen un compendio de la predicación sobre los hechos y los dichos de Jesús vistos a la luz de la resurrección y del Espí-

ritu, sintetizados o bien explicados en relación con la situación de las Iglesias.

Estas afirmaciones del concilio parecen obvias al lector de nuestros días; pero si se leen con referencia a la larga historia precedente y a las controversias entre católicos y protestantes, se podrá comprender todo el equilibrio y la apertura de la *Dei Verbum*. La revelación no es ya "un libro bajado del cielo", sino que Dios se revela mediante sus acciones y sus palabras en la historia. El concepto de tradición se amplía a toda la vida de la Iglesia; la tradición va creciendo, no ya constitutivamente, sino hermenéuticamente, en su comprensión, bien por obra de la maduración de los fieles, bien gracias a la predicación carismática de los pastores. La Escritura es considerada como un momento inspirado de la tradición, y la tradición se convierte en el contexto de la Escritura. Se afirma igualmente la función del magisterio como servicio a la "palabra". La verdad de la Escritura no comprende las afirmaciones "profanas" de la Biblia, sino que está en relación con la historia de la salvación. Por lo que se refiere al aspecto hermenéutico, se afirma el sentido literal, que es el sentido del autor humano a través del cual habla el Espíritu; por eso mismo todos los modernos métodos filológicos, históricos y arqueológicos quedan valorados, particularmente los "géneros literarios". Por el contrario, se rechaza totalmente la interpretación racionalista, en cuanto que es el Espíritu el que interpreta las Escrituras dentro del ámbito de la *analogia fidei et Scripturae* y de la tradición carismática. El método de la *Formgeschichte* se da por supuesto, y solamente se rechaza el escepticismo histórico sobre la vida de Jesús. Se acepta también la tipología horizontal del AT, sin que se mencione la alegoría vertical de tipo origeniano, que por lo demás había sido abandonada hace tiempo por los exegetas.

A pesar del inmenso progreso y de la amplia apertura que hay que reconocer al Vaticano II, la DV se limitó a dar algunos principios útiles para la exégesis estricta de la Sagrada Escritura, dejando intacto el problema de la hermenéutica como "lenguaje", que quiere traducir el mensaje evangélico para que resulte comprensible al hombre moderno. Este problema, sin embargo, encuentra plena expresión en las dos exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi,* de Pablo VI, y *Catechesi tradendae,* de Juan Pablo II. Estos documentos oficiales prefieren la expresión "inculturación" a la otra más genérica de "hermenéutica", y tratan del lenguaje tanto diacrónica como sincrónicamente respecto a las culturas locales. "El término 'lenguaje' debe entenderse aquí no tanto en su sentido semántico o literario como más bien en el que podemos llamar antropológico y cultural" (EN 63). La *Catechesi tradendae* (n. 53) plantea este problema con toda claridad y da principios firmes de solución: "Convendrá tener presentes dos cosas: por una parte, el mensaje evangélico no es pura y simplemente aislable de la cultura en la que se insertó desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el ambiente cultural en que vivió Jesús de Nazaret); tampoco puede aislarse, sin un grave empobrecimiento, de las culturas en las que ya se ha ido expresando a lo largo de los siglos; no surge por generación espontánea de una especie de humus cultural; se ha transmitido desde siempre mediante un diálogo apostólico que está inevitablemente inserto en un cierto diálogo de culturas; por otra parte, la fuerza del evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora. Cuando esa fuerza penetra en una cultura, ¿quién podría

extrañarse de que rectifique no pocos de sus elementos? No habría catequesis si fuera el evangelio el que tuviera que alterarse debido al contacto con las culturas. Si se olvidara esto, se llegaría simplemente a lo que san Pablo llama con expresión muy fuerte 'hacer inútil la cruz de Cristo'". Respecto a las culturas locales, la *Evangelii nuntiandi* (n. 63) dice lo siguiente: "La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige; si no utiliza su lengua, sus signos y sus símbolos; si no responde a los problemas que plantea; si no se interesa por su vida real. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su propia alma y de desvanecerse si su contenido se ve vaciado o desnaturalizado con el pretexto de traducirlo o si, queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esa realidad y se destruye la unidad sin la que no hay universalidad". Más aún, en la catequesis será menester encontrar un lenguaje que se adapte a todas las edades y a las diversas condiciones de los hombres. Sin embargo, "la catequesis no podría admitir ningún lenguaje que, con cualquier pretexto, aunque se le presentase como científico, tuviera como resultado el desnaturalizar el contenido del *Credo*. Y menos aún un lenguaje que engañe o que seduzca. Por el contrario, la ley suprema dice que los grandes progresos en la ciencia del lenguaje tienen que ponerse al servicio de la catequesis, para que pueda 'decir' o 'comunicar' a los niños, a los adolescentes, a los jóvenes y a los adultos de hoy, con mayor facilidad, el contenido doctrinal, sin deformación alguna" (CT 59).

De estas citas pueden deducirse los siguientes datos: el magisterio reconoce la gravedad del problema del lenguaje hermenéutico como aculturación o, mejor dicho, como trasculturación, mediante la cual los símbolos se traducen en otros símbolos, los signos en otros signos, bien sea diacrónicamente (esto es, desde las culturas del pasado a la cultura moderna) o bien sincrónicamente (desde la cultura de la Iglesia universal a la de las Iglesias locales). No se habla de desmitificación ni de desimbolización, ya que también el hombre moderno tiene necesidad de símbolos, no puede vivir de la pura razón y sobre todo porque lo trascendente puede llegar a comprenderse por medio de símbolos. La única condición que se indica para la validez de esta hermenéutica es la fidelidad y la integridad de la "traducción", que debe comprender todo el *Credo* en el mismo sentido en que se nos ha transmitido. Por consiguiente, una hermenéutica en el sentido de los contenidos, como la de Bultmann, queda totalmente excluida por ser reductiva [/ Cultura/ Aculturación].

XI. CONCLUSIÓN. Es oportuno al final sacar algunas conclusiones y sugerir ciertas consideraciones. Empezábamos este artículo hablando de la reinterpretación del AT en el mismo AT. Un texto escrito anteriormente era recogido al tiempo propio por una generación posterior, para ser luego reinterpretado cristológica o eclesiológicamente en el NT. Algunos autores hablan hoy del *sensus plenior:* el sentido de un texto es ciertamente el del autor que lo escribió pero el Espíritu Santo, que es el autor principal de la Escritura, tenía en la mente otro sentido que luego reveló a su debido tiempo. Esta teoría se sostiene, pero da la impresión de ser un *deus ex machina.* Es mejor comprender el proceso de reinterpretación como dependiente de tres factores hermenéuticos: el cambio de las circunstancias históricas y la acción histórico-salvífica de Dios, que provocan una relectura del texto; la ma-

duración de la comunidad, que lee el texto y que asume en cierto modo su paternidad; la iluminación del Espíritu, que motiva un entendimiento más profundo de dicho texto. Este proceso no explica solamente el salto cualitativo de algunas citas del AT en el NT, sino también la relectura de ciertos pasajes del NT en la historia de la Iglesia, provocada por el cambio de circunstancias históricas, por la maduración del pueblo de Dios y por la acción hermenéutica del Espíritu mediante los diversos carismas que continuamente derrama sobre su iglesia, particularmente entre aquellos que tienen la misión de llevar adelante la tradición apostólica. El triángulo hermenéutico de historia, maduración y carisma absorbe al texto bíblico y hace que se reencarne en el lenguaje del tiempo y de la región en que es leído de nuevo. Cada cristiano nace dentro de un lenguaje eclesial tradicional, que sirve de precomprensión; y es precisamente este trío lingüístico el que sirve de puente entre el presente y el pasado para que tenga lugar la "fusión de horizontes" (utilizando la expresión de Gadamer), que es la que hace que cada generación se autocomprenda de nuevo a la luz de la autocomprensión de la Iglesia apostólica. La Iglesia es no solamente creadora del lenguaje teológico, sino que ella misma es creada por él dentro de la espiral de la historia de la salvación que prosigue continuamente. Ella puede verificar su reinterpretación por medio de la observación de su maduración, situada en el camino recto, y gracias a la visión proléptica de la escatología en el juicio de la historia. La última verificación es objeto de esperanza, ya que sólo se realizará en el "día del Señor".

Pero hay otros criterios de verificación, criterios que pusieron en crisis el racionalismo y la desmitificación radical de Bultmann. Ya hemos visto cómo la constante lingüística que hace de precomprensión en la exégesis patrística y en la medieval es la *regula fidei,* es decir, el *Credo.* Bultmann diría que la *regula fidei* sirve ciertamente de precomprensión, pero que al estar expresada en un lenguaje objetivante, y por tanto mítico, tiene necesidad ella misma de ser desmitizada para que no exija un *sacrificium intellectus* al hombre moderno, sino que pueda referirse a la autocomprensión existencial del hombre *(pro-meitas)* sin toda esa capa inaceptable de nociones como "encarnación", "sacramento", "resurrección", etc., entendidas en su sentido objetivo y literal.

Karl Gustav Jung ha demostrado en sus escritos de psicología religiosa que los símbolos cristianos, y más aún los católicos, se derivan de los arquetipos más profundos del alma humana (dándole así la razón a la hermenéutica de Ricoeur). ¿Pero expresan estos símbolos una realidad tan sólo inmanente con un valor puramente psicológico o también una realidad trascendental *extra nos,* que nos sale al encuentro mediante la revelación? En otras palabras, ¿qué diferencia hay entre los mitos clásicos, orientales y africanos, y el lenguaje (y el contenido) del *kérygma,* primero, y del *Credo,* después?

Es evidente que para la escuela de la desmitificación, que desea privar al acto de fe de todo fundamento racional o histórico e insiste solamente en la verificabilidad existencial interna, los símbolos de la religión cristiana están privados de una existencia real externa; dicha escuela habla únicamente del "creer puntual" antropológico, que tiene lugar en el encuentro entre el hombre pecador y la palabra de Dios. Semejante experiencia sería "real" solamente para aquel que la recibe; mas no sería exteriorizable, comunicable o kerigmática, y por tanto sería incapaz de crear Iglesia. Una experiencia de ese tipo debería ser conceptualizada, y por consiguiente objetivada, para poder ser comunicada). Además, una experiencia "real" para mí tiene que corresponder a alguna cosa o a algún acontecimiento "fuera de mí" para que sea "verdadera" y no ilusoria. Por ejemplo, si yo digo con Bultmann que Jesús es el Cristo, no porque fuera verdaderamente el mesías en sí, sino sólo porque se convierte en el Cristo para mí en el momento que tengo la experiencia de la fe mediante el contacto con su palabra, de allí se seguiría lógicamente que "Cristo para mí" podría ser Abrahán, Mahoma o Buda, en el caso de que la conversión existencial tuviera lugar mediante el contacto con la palabra de éstos. Podemos ir todavía más allá. Bultmann no quiere reducir a Dios a un objeto cuando habla de Dios. Pero este "tú" con el que estoy dialogando, ¿no podría ser un "tú" objeto, no sólo de mi entendimiento, sino también de mi fantasía? Por consiguiente, Bultmann se encierra dentro de un círculo vicioso, del que no se puede salir en un lenguaje inteligible y comunicable.

Hemos hecho estas reflexiones sobre Bultmann solamente para indicar que el camino emprendido por la desmitización existencial no puede emprenderse sin destruir el concepto mismo de Iglesia y de *kérygma.* Para explicar el significado de los símbolos de la fe no queda más camino que el de la analogía de significado, que podría muy bien indicar ciertas realidades psicológicas o antropológicas como en la filosofía de Ricoeur, pero que se basa en acontecimientos "históricos" en cuanto que acaecen *extra nos* y pueden ser observados objetivamente, aun cuando haya necesidad de la fe para captar todo su alcance.

El *sacrificium intellectus,* rechazado por Bultmann, lo hacemos cuando creemos sin fundamento racional; *¿por qué* tengo que creer en Cristo y no en Mahoma? Pero una vez que tengo un fundamento para fiarme de una palabra determinada, el contenido de esa palabra *debe* trascender mi inteligencia, pues de lo contrario reduciría a Dios a un objeto encajonable dentro de la limitación de la inteligencia humana. Pero una inteligencia incompleta no me hace sacrificar mi entendimiento mientras no crea en cosas contradictorias en sí mismas. Si existe verdaderamente un Dios, no es él el que tiene que ser juzgado por nosotros en su trascendencia, según nuestros parámetros, sino que él tiene que juzgar nuestra inteligencia y transformarla por medio de la fe. Éstos son necesariamente los límites de toda hermenéutica [/ Escritura; / Teología bíblica].

BIBL.: Alonso Schökel L., *Hermenéutica de la palabra,* 3 vols., Cristiandad, Madrid 1986-1988; Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers,* Gerd Mohn, Gütersloh 1963; Achtemeier P.J., *An Introduction to the New Hermeneutic,* Westminster, Filadelfia 1969; AA.VV., *La interpretación de la Biblia,* Herder, Barcelona 1970; Bultmann, *Storia dei Vangeli Sinottici,* Dehoniane, Bolonia 1969 (con la relación de todas las obras de Bultmann); Id, *Jesucristo y mitología,* Barcelona 1970; De Lubac H., *Esegesi medievale,* 2 vols., Ed. Paoline, Roma 1972; De Margerie B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* 3 vols., Cerf, París 1980; Ebeling G., *Wort Gottes und Tradition,* Vandenhoeck, Gotinga 1964; Id, *Einführung in die theologische Sprachlehre,* Mohr, Tubinga 1971; Id, *Hermeneutik,* en *RGG* III, 3.ª ed., 242-262; *Tradition* VI, 976-984; Fuchs E., *Marburger Hermeneutik,* Mohr, Tubinga 1969; Id, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* ib, 1960; Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode,* Mohr, Tubinga 1965²; Grant R.M., *A Short History of the Interpretation of the Bible,* McMillan, Nueva York 1963; Grech P., *Gesù storico e ermeneutica esistenziale,* PUG, Roma 1976; Grech P.-Segalla G., *Metodologia per lo studio della teologia del NT,* Marietti, Turín 1978; Grech P., *Ermeneutica dell'A T nel NT,* PUG, Roma 1977; Id, *The Testimonia and Modern Hermeneutics,* en "NTS" XIX (1976) 318-324; Id, *The Language of Scripture and its Interpretation,* en "Biblical Theology Bulletin" VI (1976) 161-176; Id, *El problema cristológico y la hermenéutica,* en *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental,*

Sígueme, Salamanca 1982, 160-196; ID, *Strutturalismo ed esegesi tradizionale,* en "RBit" 28 (1980) 337-349; ID, recensión sobre A.C. THISELTON, *The Two Horizons,* en "Bib" 63 (1982) 572-576; HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo,* México 1967; ID, *Unterwegs zur Sprache,* Neske, Pfüllingen 1959; HEIJNE R., *Sprache des Glaubens: Theologie von W. Fuchs,* Mohr, Tubinga 1972; HENRICHS N., *Bibliographie der Hermeneutik,* Philosophia, Düsseldorf 1972; JORGENSEN P.H., *Die Bedeutung des Subjekt-Objektverhältnisses für die Theologie,* Reich, Hamburgo 1967; KRAUS H.J., *L'AT nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi,* Il Mulino, Bolonia 1969; KÜMMEL W.G., *Das NT: Geschichte seiner Erforschung,* Alber, Friburgo i.B. 1970; LORENZMEIER Th., *Exegese und Hermeneutik,* Furche, Hamburgo 1968; MANNUCCI V., *La Biblia como palabra de Dios,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1988²; PALMER R.E., *Hermeneutics,* NUP, Evanston 1969; MARLÉ R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,* DDB, Bilbao 1970; ROBINSON J.M., *The New Quest of the Historical Jesus,* SCM, Londres 1959; SCHMITHALS W., *Die Theologie Rudolph Bultmanns,* Mohr, Tubinga 1966; SIEBAN H.J., *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri,* Agustinianum, Roma 1983; SCHWETZER A., *Von Reimarus zu Wrede,* 1906; SIMONETTI M., *Profilo storico dell'esegesi patristica,* Augustinianum, Roma 1981; SMALLEY B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo,* Il Mulino, Bolonia 1972; STUHLMACHER P., *Vom Verstehen des NT: Eine Hermeneutik,* Vandenhoeck, Göttingen 1979; ZIMMERMANN H., *Los métodos histórico-críticos en el NT,* BAC, Madrid 1969.

P. Grech

HOMBRE

SUMARIO: I. *Estructuras antropológicas:* 1. Ser vivo; 2. Ser terrestre, frágil, corruptible y mortal; 3. Ser vivificado por una chispa divina; 4. Ser relacionado con el mundo, con los otros y con Dios. II. *Criatura de Dios en un mundo creado:* 1. Imagen de Dios; 2. Origen edénico; 3. Finitud creatural y dependencia del Creador; 4. El Creador cuida de su criatura. III. *La condición humana según los sabios de Israel.* IV. *Bajo el signo del pecado y de la gracia: antropología soteriológica:* 1. La perspectiva histórico-salvífica del yahvista; 2. Corazón de piedra y corazón de carne: el mensaje de Jeremías y de Ezequiel; 3. El testimonio del Salterio; 4. La palabra de Jesús de Nazaret; 5. La antropología soteriológica de Pablo: *a)* Pesimismo de la naturaleza, *b)* Optimismo de la gracia; 6. La reflexión de Juan.

El interés de la Biblia por el hombre se da por descontado. Pero es diverso preguntarse en qué sentido puede hablarse de una antropología bíblica. En otras palabras, ¿los libros de las Sagradas Escrituras hebreas y cristianas tienen una concepción precisa y explícita del hombre: origen, naturaleza, condición existencial, historia, destino último? Más en concreto, ¿es ante todo posible descubrir ahí una antropología esencialista o estructural, encaminada a determinar la naturaleza constitutiva del hombre, ser entre los demás seres? He dicho antropología; pero, dada la diversidad cultural que se da en la *biblioteca* de los libros escriturísticos, que registra libros lingüística e históricamente poliformes, sería mejor hablar de antropologías. Y aquí se impone la exigencia de una confrontación con otros mundos culturales, en particular con el de matriz griega.

La segunda polaridad de nuestra pregunta se sitúa justamente a nivel teológico: ¿Existe en la Biblia una antropología revelada; y de ser así, cuáles son sus líneas básicas? Dicho de otra manera, ¿la palabra de Dios, testimoniada en las Sagradas Escrituras del pueblo israelita y de los orígenes cristianos, al descubrir el rostro de Yhwh y del Padre de Jesucristo, descubre también el hombre a él mismo y cómo? ¿Implica la fe de los hombres bíblicos —adhesión plena al proyecto de Dios manifestado en la historia de Israel, en la existencia de Cristo y en las experiencias de las primeras comunidades cristianas— una determinada comprensión del hombre, de su existencia y de su historia?

Si la respuesta a estos dos interrogantes es afirmativa, el verdadero problema consistirá en determinar los

contenidos relativos, pero que tienen una valoración diversa en el campo teológico. Pues nos parece necesario insistir en la neta distinción de los dos niveles de nuestro examen, encaminado a descubrir la antropología bíblica. En el primer caso entraremos en posesión de datos genéricamente filosóficos de una o varias antropologías de carácter semítico y acaso helenístico, que se pueden clasificar en la vitrina tipológica de las varias concepciones de la estructura ontológica del hombre; en cambio, en el segundo nos encontraremos ante una imagen definida del *partner* del Dios bíblico, creador y liberador, la cual se impone a la aceptación de los creyentes.

Para no caer en la tentación de presentar un discurso general y hasta genérico, parece útil atenerse por regla general a los pasajes bíblicos que se refieren al tema del hombre y que nos ofrecen una visión universal. Resumiendo, en principio no entrará en nuestro campo de examen cuanto afirma la Biblia del pueblo de Dios y de sus miembros. De hecho, nos servirán de ayuda el término hebreo *'adam* (hombre) o *ben 'adam* (hijo del hombre) y el sustantivo griego correspondiente, *ánthropos* (y a veces también *anér*).

[Elementos de antropología bíblica se encuentran diseminados un poco por todas partes en este Diccionario. Nos limitamos aquí a las referencias más consistentes, a las que será útil dirigirse durante y después de la lectura del presente artículo. Ver sobre todo las voces Génesis II, 1; Jeremías III; Macabeos III, 2; Sabiduría VII; IX; Job III; Salmos IV, 5; V; Proverbios III; Qohélet III; Sabiduría (Libro de la) II, 1-2; Sirácida IV; Evangelio; Mateo; Marcos; Lucas; Juan II; Pablo III; Romanos III, 1; 1Cor III, 3c; / Corporeidad].

I. ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS.

Los escritores bíblicos no se preocuparon ciertamente de afrontar *explicitis verbis* la cuestión "quid est homo". Su preocupación se limitó a valorar su ubicación existencial e histórica ante Dios, creador y salvador, que lo ha elegido como *partner* de un diálogo comprometido. Mas ¿cómo hablar del hombre sin tener de él de hecho una percepción previa e irrefleja? No estamos, pues, en el ámbito de la fe testimoniada por los escritos bíblicos, sino en el de su cultura de signo antropológico.

Apresurémonos a decir que en los testimonios bíblicos prevalece, aunque no de forma única y exclusiva, una concepción rígidamente compacta del hombre, comprendido como unidad y totalidad psico-física, en la cual no se pueden distinguir, y mucho menos separar, partes componentes o principios ontológicos diversos, agregados de forma que integren un todo. Dicho de una forma sintética, según la antropología semítica propia de casi todo el A y el NT, el hombre no se puede considerar un compuesto, constituido por un alma, principio espiritual, y por un cuerpo, principio material, como ocurre, en cambio, en la antropología griega.

Añadamos, sin embargo, que los autores bíblicos ven en el hombre una realidad compleja, variopinta, pluridimensional. Por eso hablan de su "alma" *(nefeš/psyché)*, de su "carne" *(basar/sarx)*, de su "espíritu" *(ruâh/neûma)*, de su "cuerpo" *(sôma)*. Nótese bien: mientras que nosotros decimos espontáneamente que el hombre tiene alma, carne, espíritu, cuerpo, eso no vale para los escritores bíblicos de cultura semítica, pues a sus ojos es cierto que el hombre es alma, carne, espíritu, cuerpo, es decir, respectivamente, ser vivo, sujeto mundano, caduco y mortal, persona dotada de una chispa divina vi-

tal, yo constitutivamente relacionado con Dios, con los demás y con el mundo.

No faltan, sin embargo, en la Biblia testimonios de una antropología dicotómica de inspiración griega, exactamente allí donde el alma humana *(psyché)*, contrapuesta al cuerpo *(sôma)*, sobrevive a la muerte y se entiende como una sustancia autosuficiente. El hombre termina así siendo un yo espiritual capaz de trascender el tiempo y el espacio terrestre. Ver a este respecto la antropología subyacente al libro de la Sabiduría, algunos dichos de Jesús que nos ha transmitido la tradición sinóptica y puede que también algunos textos paulinos.

Estamos, pues, frente a dos antropologías bíblicas estructurales y esencialistas, caracterizadas respectivamente por la cultura semítica y por la griega. Por otra parte, la antropología revelada o teológica, objeto del testimonio de fe de los hombres de la Biblia, se presenta como comprensión profunda de la existencia y de la historia humana, expresada bien en una antropología esencialista unitaria, bien en un cuadro antropológico estructural dicotómico.

1. SER VIVO. Como se ha dicho antes, ésta es la dimensión humana expresada por los vocablos *nefeš/psyché*, que sólo impropiamente en los textos de matriz semítica podemos traducir por *alma*, ya que su sentido básico es el de vida. Particularmente significativo es aquí el testimonio de Gén 2,7: "El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida [*nismat hajjîm*] y así el hombre llegó a ser un ser viviente [*nefeš hajjah*]". En cuanto dotado de vida, el hombre entra en el número más vasto de los seres vivientes, del cual forman parte, por ejemplo, también los peces, como afirma Gén 1,20: "Dijo Dios: 'Pulule en las aguas un hormigueo de seres vivientes [*nefeš hajjah*]'".

En el hombre, naturalmente, la dimensión de ser viviente se especificará también en el sentido de la vida psíquica, y no sólo de la animal. Así encontramos la afirmación de que el alma del impío dirige su deseo hacia el mal (Prov 21,10). El alma de Jesús en Getsemaní estaba angustiada por la tristeza (Mt 26,38), mientras que el alma del cantor del Sal 86,4 se alegra con el gozo que le da Dios. Angustia (Rom 2,9), tormento (2Pe 2,8), santo temor (He 2,43), turbación (He 15,24), sufrimiento (Lc 2,35) son manifestaciones emotivas de la *nefeš/psyché* humana. Otro tanto hay que decir del amor de amistad, que hace de las almas de David y Jonatán una sola alma (1Sam 18,1-3). En esta línea se ha de interpretar también el mandamiento del amor total y exclusivo de Dios de Dt 6,5: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, es decir, con toda la tensión interior y con todas las fuerzas".

Según esta concepción antropológica semítica, con la muerte el hombre cesa de ser una realidad viviente. Privado de la vida, baja al *se'ol* y subsiste como larva umbrátil y espectral en el lugar subterráneo caracterizado por la ausencia de Dios, señor de la vida.

En cambio, en el libro de la Sabiduría aparecen claros influjos helenísticos; parece que a su autor hay que atribuirle una nueva concepción del alma *(psyché)*, que "adquiere un relieve que no tiene la *nefeš*: se ha vuelto invasora y ha sustituido prácticamente a los otros factores psíquicos orgánicos (la *rûah*, el corazón, e incluso a los otros órganos corporales) que desempeñan una función casi igualmente importante en la antropología hebrea. Aparece mucho más separada de la materia, mucho menos inmersa en el cuerpo que la *nefeš*. Se hace más —o de otra manera— el sujeto directamente responsable de la vida moral" (C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969, 278). No faltan tampoco pasajes de timbre decididamente dualista: "Era yo un niño bien dotado; me tocó en suerte un alma buena, o, mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado" (Sab 8,19-20); "... Porque el cuerpo corruptible es un peso para el alma, y la morada terrestre oprime el espíritu pensativo" (Sab 9,15). Por consiguiente, la eperanza para el futuro aparece expresada en términos de inmortalidad dichosa del alma: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento los alcanzará. A los ojos de los necios parecía que habían muerto..., pero ellos están en paz... Su esperanza está rebosante de inmortalidad" (Sab 3,1-4; cf 4,7.14; 2,22).

También en el NT hay textos que evocan concepciones antropológicas nuevas respecto a la antropología semita. Basta citar Mt 10,28: "No tengáis miedo de los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede perder el alma y el cuerpo en el fuego". En el pasaje paulino de 2Cor 5,1-10 la deuda para con la cultura griega parece evidente. Pablo habla de disolución del cuerpo, "nuestra habitación en la tierra", en oposición a la "morada celeste" (v. 1); más aún, contrapone el habitar en el cuerpo al estar desterrado del cuerpo (vv. 6-9).

No está fuera de propósito observar que la antropología griega facilitaba el intento de superar la tradicional visión negativa del *se'ol* y de acercarse a una solución positiva respecto a ultratumba. Sin embargo, hay que admitir a este respecto que la esperanza en el futuro ultramundano ha encontrado una expresión clásica también en la antropología hebrea por medio de la espera de la resurrección de los muertos.

2. SER TERRESTRE, FRÁGIL, CORRUPTIBLE Y MORTAL. Es la faceta expresada por el vocablo *basar/sárx*. En el salmo 78, el cantor medita sobre los hombres, que "son carne, un soplo que se va y no retorna" (v. 39). El Déutero-Isaías afirma que, en cuanto ser carnal, el hombre es como hierba y que toda su gloria es como flor del campo, heno que se seca y hierba que se aja (40,6-7). En el libro de Job leemos: "Si él (Dios) retirara hacia sí su soplo, si retrajera a sí su aliento, al instante perecería toda carne y el hombre al polvo volvería" (34,14-15). Por eso es sensato confiar en Dios, y no en el hombre, que es impotente para salvarse a sí mismo y a los otros (Sal 56,5). Existe, en efecto, neta contraposición entre el poder propio de Dios y la debilidad constitutiva del hombre, poder y debilidad indicadas por los vocablos *espíritu* y *carne*, como lo muestra Is 31,3: "El egipcio es un hombre, no un dios; y sus caballos son carne, no espíritu".

En el NT el texto más famoso al respecto es sin duda Jn 1,14: el evangelista confiesa ahí que el Verbo se hizo "carne" *(sárx)*, es decir, ser mundano, frágil y mortal. También en el cuarto evangelio leemos la lapidaria sentencia: "El espíritu es el que da vida. La carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida" (6,63). Igualmente Pablo con el vocablo *sárx* subraya la condición creada y finita estructural del hombre. En 2Cor 4,11 afirma que la vida de Cristo se manifiesta "en su carne mortal". Su existencia actual "en la carne", precisa en Gál 2,20, la vive como creyente en el Hijo de Dios. Encarcelado, afirma que está interiormente dividido entre el deseo de unirse definitivamente con Cristo más allá de la muerte y el deseo de permanecer "en la carne", es de-

cir, seguir en la vida terrena (Flp 1,22-24).

Pero hay que notar que el apóstol, de modo original e innovador, con el vocablo *carne*, sobre todo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, expresa también la situación existencial del hombre dominado por la potencia maligna del pecado y destinado a la perdición eterna (la muerte). Basta citar Rom 7,5.14: "Pues cuando estábamos a merced de la carne, las pasiones, que inducen al pecado, avivadas por la ley obraban en nuestros miembros produciendo frutos dignos de muerte... Sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido como esclavo al poder del pecado"; y Rom 8,12-13: "Así pues, hermanos, no somos deudores de la carne, para tener que vivir según la carne; porque si vivís según la carne, moriréis".

3. SER VIVIFICADO POR UNA CHISPA DIVINA. Así nos parece que se puede traducir el vocablo *rûah/pneûma* en su valencia antropológica. El hombre es ser viviente *(= nefeš/psyché)*, como se ha dicho antes, porque —precisamente ahora— ha recibido de Dios, fuente de la vida, el soplo vital, llamado también *nešamah hajjîm* en Gén 2,7, citado arriba. En realidad, ambos vocablos aquí y allá se usan en paralelismo sinonímico, como, por ejemplo, en Job 34,14-15: el hombre moriría si Dios "retirara hacia sí su soplo [*rûah*] y su aliento [*nešamah*]"; y en Job 33,4: "Me ha hecho el espíritu de Dios, el soplo del Todopoderoso me da vida". En cambio, es típico y característico del "espíritu" el significado de principio de vida moral y religiosa: el hombre vivificado por el espíritu divino es persona que se refiere a Dios. A este respecto es ejemplar la repetida promesa divina, proclamada por Ezequiel: Yhwh dará a los miembros de su pueblo, renovado después del destierro, un espíritu nuevo, haciéndoles así capaces de obedecer a sus mandamientos (11,19-20; 36,26-28). Véase también Zac 12,10: "Infundiré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de buena voluntad y de súplica. Volverán sus ojos al que traspasaron con la espada y harán luto por él como por un hijo único".

En el NT Pablo concibe claramente el espíritu del hombre rescatado como dinamismo sobrenatural dado por Dios a los creyentes, que son así transformados en sujetos capaces de vivir la vida propia de los tiempos escatológicos, de nuevas criaturas. Al hombre *carnal*, bajo la tiranía del pecado, contrapone el hombre *espiritual*, animado por el Espíritu de Dios. Es aquí paradigmático el pasaje de Gál 5,16-24: "Yo os digo: Dejaos conducir por el espíritu, y no os dejéis arrastrar por las apetencias de la carne. Porque la carne lucha contra el espíritu, y el espíritu contra la carne; pues estas cosas están una frente a la otra para que no hagáis lo que queréis. Pues si os dejáis conducir por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son claras: lujuria, impureza, desenfreno... Los que se entregan a estas cosas no heredarán el reino de Dios. Por el contrario, los frutos del espíritu son amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad... Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias" (cf Rom 8,3ss).

No habrá pasado por alto que, sobre todo por la iniciativa de Pablo, la concepción antropológica bíblica, que considera al hombre como ser *carnal* y *espiritual*, ha experimentado una neta evolución: de conceptos esencialistas, *carne* y *espíritu* se han convertido también en realidades soteriológicas; la antropología estructural, al menos en parte, ha dejado paso a la antropología teológica. Hay

que tenerlo debidamente en cuenta al valorar el discurso antropológico bíblico y al interpretar las estructuras antropológicas: el hombre como *carne*, es decir, ser débil y mortal, y como *espíritu,* o sea, ser vivo por la vida recibida de Dios en don y referido a su Creador, son datos que pertenecen a la antropología esencialista y estructural; en cambio, la definición paulina del hombre como ser *carnal*, o sea, vendido al pecado, y como ser *espiritual*, es decir, animado por el dinamismo divino de la vida sobrenatural, pertenece a la doctrina soteriológica.

4. SER RELACIONADO CON EL MUNDO, CON LOS OTROS Y CON DIOS. La categoría antropológica de "cuerpo" *(sôma)*, que expresa una determinada estructura del hombre, es propia de Pablo, el cual se sirvió de ella para comprender la historia de gracia y de pecado de la humanidad. En efecto, es típica de su soteriología la afirmación, teológicamente elaborada, de que la salvación consiste no en liberarse *del* cuerpo, como proclama el espiritualismo griego, sino en la liberación del cuerpo. Porque el hombre, según Pablo, *no tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo (cf R. Bultmann, *Teología del NT,* Salamanca 1981, 248), es decir, unidad psicofísica indisoluble, persona encarnada y abierta a la comunicación con el mundo, con los demás y con Dios. Así pues, la corporeidad define al hombre, que no puede reducirse al yo interior, consciente y espiritual, ni tampoco al individuo cerrado en sí mismo, como mónada sin puertas y sin ventanas. En cuanto *cuerpo,* el hombre es estructuralmente un ser mundano, solidario con los otros, abierto a la trascendencia divina. Por consiguiente, su salvación o perdición depende de cómo se viven de hecho estas relaciones estructurales, de manera positiva o negativa.

Que el *cuerpo* indica en Pablo no una parte del hombre, sino todo el hombre, se ve con evidencia allí donde el apóstol usa este sustantivo en paralelismo sinonímico con el pronombre personal. Por ejemplo, si en Rom 12,1 exhorta a los creyentes de Roma a ofrecer *(parastánein)* sus cuerpos a Dios, en Rom 6,16 insta a ofrecer *(parastánein)* a sí mismo a Dios. Pero ¿qué faceta del hombre expresa la categoría antropológica de *cuerpo* en Pablo? Ante todo, su mundanidad, su estar en el mundo. Así, en 1Cor 5,3 el apóstol, al afirmar que está "ausente con el cuerpo" pero "presente con el espíritu", pretende hablar de la ausencia de su persona como entidad empírica, situada temporal y espacialmente. Luego ser *cuerpo* quiere decir para el hombre comunicarse con los otros, por ejemplo en la unión sexual entre hombre y mujer, la cual implica a la persona humana y no es reducible a *algo* indiferente. Por eso Pablo reprocha la licencia de los corintios, que hacían gala de una libertad sexual salvaje, convencidos de que su yo espiritual no se veía afectado. La unión con las prostitutas, porque priva de una verdadera comunicación interpersonal, es experiencia que aliena al hombre en su corporeidad y dialogicidad, precisa el apóstol. Se comprende entonces que pueda decir a los corintios que cuantos se entregan a la impudicia pecan contra su cuerpo (1Cor 6,18; pero ver todo el pasaje 6,12ss).

En tercer lugar, el hombre como *cuerpo* es un ser relacionado con el mundo trascendente, en particular con Cristo y con Dios. De manera original afirma Pablo que el cuerpo es para el Señor y que el Señor es para el cuerpo (1Cor 6,13). La pertenencia a Cristo aparece también en 1Cor 6,15: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?" También la relación con Dios compromete al hombre en su corporeidad

estructural. En Rom 12,1 exhorta el apóstol a los cristianos de Roma a ofrecer a Dios sus cuerpos; y en 1Cor 6,20 insta a los corintios a glorificar a Dios en sus cuerpos. Según el espiritualismo de todos los tiempos y de todas las etiquetas, es el alma, o sea el hombre entendido como yo interior y espiritual, el que entra en relación con Dios. En cambio, para Pablo la relación religiosa compromete al hombre en su totalidad y unidad psicofísica, en su encarnación mundana constitutiva.

II. CRIATURA DE DIOS EN UN MUNDO CREADO. Es sabido de sobra que inicialmente Israel concentró y limitó su atención religiosa en Yhwh, liberador de las tribus israelitas de la opresión egipcia y *creador* de su pueblo en el Sinaí (cf Dt 6,21ss). Pero luego su mirada se extendió a la humanidad y al mundo. A la pregunta: ¿Cuál es la relación del Dios nacional con los otros pueblos y con el universo?, respondió: Todos y todo dependen de él, de su acción creadora. En realidad, con este y en virtud de este artículo de fe tuvo origen la concepción del hombre como criatura de Dios, dato éste antropológico estrictamente integrado en el *credo* israelita y teológicamente elaborado por diversos filones de la reflexión de Israel, de Jesús de Nazaret y de los escritores del NT.

1. IMAGEN DE DIOS. La creadora de esta sugestiva definición del hombre ha sido la tradición sacerdotal (P), a la que debemos la primera página de la Biblia (Gén 1), que nos presenta un relato rítmico y estilizado de la creación. Podemos distinguir en él el principio en forma de tesis general: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra" (v. 1), la lista estereotipada de las obras del creador (vv. 2-25), la creación particular de *'adam*, es decir, del género humano (vv. 26-31) y una observación final (2,1-4a). Ya la estructura literaria del texto pone de manifiesto el interés por el hombre, criatura excelente, vértice de lo creado, punto de llegada de la acción creadora divina. Nótese luego que el origen de la humanidad es objeto de una decisión explícita de Dios, que delibera consigo mismo: "Hagamos [plural deliberativo] al hombre..." (v. 26a). Pero sobre todo es significativo que se subraye la peculiaridad del hombre, hecho "a imagen y semejanza" del Creador (vv. 26-27). La fórmula, muy discutida en el plano exegético, probablemente indica en el hombre la copia fiel de Dios ("a semejanza" especifica la expresión "a imagen"), representativa del original en la tierra, donde ejerce, como por poder, diríamos nosotros, el dominio universal sobre lo creado. Por algo el texto relaciona los dos elementos: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que pueda dominar sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra" (v. 26). Es cierto que se mencionan sólo los animales, pero el códice sacerdotal no intenta excluir a las otras realidades terrestres. Sólo que los verbos usados: *dominar* y *someter*, propiamente valen respecto de los vivientes. La extensión ilimitada que leemos nosotros en el texto resulta legítima si reflexionamos que en lo más se contiene lo menos: el dominio humano sobre el mundo animal, que en las culturas primitivas aparecía como el gran rival del hombre, vale aquí con mucha más razón del mundo inanimado.

Así pues, el tema bíblico del hombre imagen de Dios no sólo lo relaciona con el creador, sino que funda y motiva teológicamente la relación con el mundo, una relación de dominio.

Además, no debe escapar a nuestra

atención que el hombre, creado a imagen y semejanza divina y hecho dominador del universo, es varón y mujer: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó" (v. 27). La afirmación es notable: en cuanto a las relaciones esenciales con Dios y con el mundo, no hay diferencia entre varón y mujer. Por otra parte, el texto quiere subrayar que no se puede hablar de humanidad fuera de la bipolaridad sexual masculina y femenina. Observa muy bien el exegeta C. Westermann: "El hombre es visto aquí como un ser comunitario" (*Genesis*, Biblischer Kommentar I, Neukirchen 1974, 221).

Que se trata de una connotación inherente a la naturaleza humana, y por tanto inalienable, se ve con claridad por Gén 5,3, otro pasaje sacerdotal: "Adán, a la edad de ciento treinta años, engendró un hijo a su imagen, según su semejanza, y le llamó Set". La semejanza con Dios se transmite.

También, según la tradición sacerdotal, se sigue en el plano ético el deber moral de excluir todo atentado contra la vida del hombre, como leemos en Gén 9,6: "Quien derrame sangre de hombre verá la suya derramada por el hombre, porque Dios ha hecho al hombre a su imagen". Tenemos aquí, en la primera parte del pasaje, una prohibición que se distingue por su carácter arcaico y remite a los primerísimos tiempos del pueblo israelita. El códice sacerdotal ha añadido la motivación teológica: el carácter intangible de Dios repercute en su copia, que es el hombre. En resumen, el homicidio descubre una profundidad de gesto sacrílego e impío. En la misma dirección se colocará también la carta de Santiago en el NT: "Con ella (la lengua) bendecimos al Señor, nuestro padre; y con ella maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios" (3,9).

El tema reaparece en la literatura sapiencial, en Si 17,1-4 y en Sab 2,23-24. El primer pasaje conjuga estrechamente la caducidad humana vista en la línea de Gén 2, de timbre yahvista, y la grandeza del hombre creado a imagen divina y dominadora del mundo, de acuerdo con el códice P: "El Señor creó al hombre de la tierra, y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número preciso de días y tiempo fijo, y le dio poder sobre los seres que en ella existen. Lo revistió de fuerza, como él mismo, y lo hizo a su imagen. Infundió el temor a él en toda carne, para que dominase sobre las bestias y las aves". En cambio, el pasaje del libro de la Sabiduría muestra una doble originalidad. Ante todo interpreta la fórmula antropológica de P en clave de inmortalidad. Además, el ser imagen de Dios tiende a convertirse de cualidad natural del hombre en una realidad histórica ligada a las opciones de fidelidad de la persona, que de otra manera, al sucumbir al influjo diabólico, va al encuentro de la muerte, entendida aquí no en sentido meramente biológico, sino también espiritual. Al perder la inmortalidad, no podrá ya llamarse imagen de Dios: "Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su eternidad (lección textual preferible a *naturaleza*); mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen".

De todas formas, el paso verdadero y auténtico a una concepción soteriológica del motivo temático del hombre imagen de Dios aparecerá en Pablo, el cual, partiendo del dato cristológico de la Iglesia primitiva y testimoniado en Col 1,15 —"Él (Jesucristo) es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación"—, elabora la teología del hombre llamado a convertirse en imagen de Dios a través de la comunión con Cristo. Pero entonces el ser imagen

de Dios no es ya un hecho de naturaleza, sino un fruto de la gracia.

Volviendo a la perspectiva creacionista de la fórmula aquí analizada, nos parece que se debe citar también el salmo 8. Es verdad que aquí no aparece nuestra expresión; sin embargo, se lo puede catalogar como pasaje paralelo de Gén 1,26-27. El salmista entona un himno de alabanza a Dios creador, cuya grandeza y magnificencia se descubre sobre todo en la creación del hombre: "Cuando veo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas que creaste, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te preocupes? Apenas inferior a un dios lo hiciste, lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el señorío de la obra de tus manos, bajo sus pies todo lo pusiste" (vv. 4-7). La grandeza majestuosa y el dominio real sobre lo creado son, como se ha visto, los dos contenidos de la idea de imagen de Dios en P; aquí corresponden en el plano terminológico la gloria y el honor.

2. Origen edénico. El documento yahvista, al cual debemos Gén 2-3, concentra su atención en la creación del hombre. El interés cosmológico aparece secundario y desechable. Pues J habla del origen del mundo habitado, concebido como paso de un árido desierto a un oasis alegrado por el verde y el agua (Edén), sólo en el marco externo y ambiental de la ubicación del hombre. Además, el yahvista está preocupado sobre todo por hacer ver lo profundamente diversa que era la situación originaria de la humanidad, salida pura de las manos de Dios, de la mísera condición históricamente observable.

En todo caso, la fe creacionista de J aparece con nítidos colores. El hombre es un ser formado por Yhwh como el barro del alfarero (2,7). Pero ha sido hecho con el polvo de la tierra (Gén 2,7), y esta raíz suya terrena (ver la correlación de *'adam-'ádamah:* hombre-tierra) hace de él un ser mortal: "... hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te convertirás" (3,19). Cultivador y guardián del Edén (2,15), terminará arrancando a la tierra con fatiga su propio sustento (3,17-19a). Finalmente, la bipolaridad masculino y femenino especifica al hombre no sólo como dato biológico y psicológico, sino también como vocación divina a la comunión matrimonial (2,16ss). Todo ello expresado en una cultura cosmológica y antropológica de una época y de colores plásticos semejantes a los de los antiguos relatos míticos de los orígenes humanos, sobre todo de proveniencia mesopotámica.

3. Finitud creatural y dependencia del Creador. Lo que Bultmann dice con razón del mundo entendido por Pablo (*Teología del NT*, 284) se puede afirmar plenamente del hombre según la teología creacionista bíblica: es *ktísis* ante el *ktísas* (*criatura ante el creador*).

En efecto, la confesión de fe "el hombre ha sido creado por Dios" no se reduce a discernir la causa eficiente, sino que se sitúa sobre todo en el plano del sentido que de ahí se deriva para la existencia humana. El hombre es criatura, y todas sus pretensiones de autoafirmación orgullosas y titánicas le condenan a la inautenticidad y a la alienación más radical; en cambio vive en la verdad cuando acepta y reconoce su finitud creada y la dependencia del creador.

A este respecto es iluminadora una página de Ezequiel, el cual, describiendo al rey de Tiro, poderoso, rico y dominador del mundo, recurre a motivos típicos de la creación del *'adam* originario: "Tu corazón se ha enorgullecido y has dicho: Un dios soy yo, en la morada de un dios habito, en medio del mar. Tú, que eres un hombre y no un dios, has equiparado tu corazón al corazón de Dios. ¡Oh, sí!, más sabio eres que Daniel; ningún sabio te iguala. Con tu sabiduría y tu inteligencia te has procurado riquezas, has acumulado oro y plata en tus tesoros... Tú eras el dechado de la perfección, lleno de sabiduría y de espléndida belleza. En Edén, jardín de Dios, vivías; innumerables piedras preciosas adornan tu manto... Como un querubín protector yo te había puesto en el monte santo de Dios y caminabas entre brasas ardientes. Eras perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste creado, hasta que apareció en ti la iniquidad. Con el progreso de tu tráfico te llenaste de violencia y pecados, y yo te he arrojado del monte de Dios y te he exterminado, oh querubín protector, de entre las brasas ardientes. Tu belleza te llenó de orgullo. Tu esplendor te hizo perder tu sabiduría. Yo te derribé por tierra" (Ez 28,2-4.12b-17a). El rey de Tiro tiene aquí valor representativo; personifica al hombre creado por Dios como ser extraordinariamente dotado que, desconociendo su condición de criatura, se autodeifica, y por eso se prepara para la ruina y la humillación final.

También Isaías ha acentuado esta perspectiva existencialista. Ser criatura para el hombre quiere decir en concreto aceptarse como tal y no pretender representar en la historia el papel de un dios. En particular, el profeta subraya que en el día del Señor, que manifestará el rostro de Dios y el rostro del hombre, éste será humillado y Yhwh exaltado. En otras palabras, los sueños infantiles de omnipotencia aparecerán como falaces ilusiones; al hombre que se ha autodeificado se le quitará la máscara (cf Is 2,9-18).

Por otra parte, el mundo creado está totalmente al servicio del hombre, constituido por Dios rey del universo. El reconocimiento del Creador es el antídoto seguro contra la adoración del cosmos; si el hombre dobla las rodillas ante Dios, evitará arrodillarse ante las cosas y los poderosos de la tierra. Pues la genuina fe creacionista anula todo intento del mundo de disfrazarse de Dios. Comprendemos así por qué Sab 13-14 y Rom 1,18ss, los dos textos bíblicos que teológicamente más intentan captar el sentido profundo de la idolatría, vinculan estrechamente la negación o el desconocimiento del creador y la adoración idolátrica del mundo: "Torpes por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios y por los bienes visibles no lograron conocer al que existe, ni considerando sus obras reconocieron al artífice de ellas, sino que tuvieron por dioses rectores del mundo al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los luceros del cielo. Pues si, embelesados con su hermosura, los tuvieron por dioses, entiendan cuánto más hermoso es el Señor de todas estas cosas, pues el autor mismo de la belleza las creó" (*Sab 13,1-3*). "La ira de Dios se manifiesta desde el cielo contra toda la impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia, ya que lo que se puede conocer de Dios, ellos lo tienen a la vista, pues Dios mismo se lo ha manifestado. Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se pueden descubrir a través de las cosas creadas. Hasta el punto que no tienen excusa, porque, conociendo a Dios, no lo glorificaron ni le dieron gracias; por el contrario, su mente se dedicó a razonamientos vanos y su insensato corazón se llenó de oscuridad. Alardeando de sabios, se hicieron necios; y cambiaron la gloria del Dios inmortal por la imagen del hombre mortal, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom 1,18-23).

En este vasto cuadro parece que se puede leer también el dicho de Jesús transmitido por Mc 2,27: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado".

Finalmente, en el plano ético la relación con el Creador se traduce en el mandamiento divino que postula la decisión humana responsable. La dependencia ontológica del hombre se combina lógicamente con su dependencia moral de la voluntad exigente del Creador. Lo subraya plásticamente el códice yahvista, que en Gén 2,16-17 menciona la prohibición de comer los frutos del árbol puesto en el centro del Edén. En resumen, la existencia del hombre-criatura se coloca bajo el signo de la obediencia al creador.

4. EL CREADOR CUIDA DE SU CRIATURA. Ya hemos analizado el himno del salmo 8, en el cual el anónimo cantor se asombra, admirado, de que Yhwh se acuerde del hombre y se preocupe de él. En el salmo 104 se celebra la iniciativa de Dios, que hace fructificar la tierra en beneficio del hombre: "Haces brotar la hierba para los ganados, y las plantas que cultiva el hombre para sacar de la tierra el pan, el pan que le da fuerzas y el vino que alegra el corazón y hace brillar su rostro más que el mismo aceite" (vv. 14-15). En la página etiológica de Caín y Abel, Yhwh se descubre no sólo como defensor y vengador del débil frente a la prepotencia del violento, sino también como protector del homicida contra la ley de la jungla (Gén 4,1ss). Por su parte, Ezequiel proclama que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (18,32; pero cf todo el capítulo). El libro de la Sabiduría atribuye de manera original a la sabiduría divina una actitud constante de filantropía: "La sabiduría es un espíritu que ama a los hombres" (1,6); "En ella (sabiduría) hay un espíritu inteligente..., incoercible, benéfico, amante de los hombres" (7,22-23). Muy relevante es también el pasaje 11,24-26: "Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo hubieses creado. Y ¿cómo subsistiría nada si tú no lo quisieras? ¿O cómo podría conservarse si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe".

En el NT se impone la cita de dos textos evangélicos, que nos atestiguan la fe viva de Jesús de Nazaret en el Padre, "que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45) y que cuida de las criaturas más humildes y, con mayor razón, del hombre: "Mirad las aves del cielo; no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Mirad cómo crecen los lirios del campo; no se fatigan ni hilan; pero yo os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba del campo que hoy es y mañana se la echa al fuego, ¿no hará más por vosotros, hombres de poca fe?" (Mt 6,26-30; cf Lc 12,24-28).

En resumen, el hombre creado por Dios vive siempre bajo la mirada amorosa y providente del Creador, que está cerca de él.

III. LA CONDICIÓN HUMANA SEGÚN LOS SABIOS DE ISRAEL. No hay duda; la vasta literatura sapiencial israelita manifiesta un interés humanista extraordinario y singular. En el centro está el hombre; más propiamente el particular, el individuo, la persona enfrentada con el problema de la existencia: si es posible, y cómo, construir una vida realizada, o incluso alcanzar la felicidad terrena. Intentando dar una respuesta válida, los sabios de Israel confiaron en los recursos de la razón humana, y sobre todo en la atenta observación de la realidad.

A grandes rasgos, podemos distinguir una corriente optimista y una visión más crítica, con vetas o incluso impregnada de pesimismo existencial. La sabiduría israelita tradicional, expresada ejemplarmente en la colección de los Proverbios, estima que existen y se pueden conocer y recorrer los senderos que llevan al hombre a su plena realización. Basta descubrirlos y recorrerlos con esfuerzo, siguiendo a los reconocidos maestros de la vida, es decir, los sabios, y no se fallará la meta. En concreto, es necesario adquirir o desarrollar las cualidades intelectuales y morales, pero también las religiosas, que hacen del hombre un sabio: previsión, perspicacia, prudencia, constancia, diligencia, laboriosidad, generosidad, magnanimidad, bondad, temor de Dios sobre todo, etc.

Optimismo, pues, pero también dogmatismo rígido: según la sabiduría tradicional israelita, el sabio, o sea el que conoce y practica el arte de vivir, no podrá menos de tener éxito, realizar sus sueños, ser mimado por la fortuna, guiar su existencia al puerto de la felicidad terrena. En particular, los sabios de Israel, basándose en la convicción de que Dios retribuye aquí y enseguida y con opuesta moneda al que hace el bien y a los que se han entregado al mal, elaboraron el dogma de la perfecta correspondencia entre hombre bueno, piadoso, irreprensible y hombre afortunado y feliz.

No tiene nada de extraño que otras escuelas sapienciales de Israel reaccionaran contra esa ideología, que no atendía a los resultados de la observación desapasionada de la realidad, demasiado compleja y contradictoria para poder encerrarla en esquemas tan rígidos y unilaterales. La crítica más acerada del dogmatismo de la sabiduría tradicional la realizó el autor del poema de Job. El protagonista en primera persona protesta contra su situación: no se le puede considerar ciertamente un malvado (cf cc. 29-31); sin embargo, su existencia se presenta literalmente crucificada: comprobación amarguísima, que hace vacilar la imagen de un Dios remunerador. El problema humano de Job se convierte así en problema religioso: ¿le es posible al hombre agobiado y puesto a dura prueba ver en Dios a un amigo?

La trágica condición humana de los hombres crucificados, representados en Job, encuentra en este escrito contracorriente tonos de rara eficacia retórica: "Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: 'Ha sido concebido un hombre'... ¿Por qué no me quedé muerto desde el seno materno? ¿Por qué no expiré al salir del vientre?" (3,3.11); "¿Por qué el Todopoderoso no se reserva tiempos y los que le conocen no contemplan sus días? Los criminales remueven los linderos, se llevan el rebaño robado. Arrebatan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda. Expulsan a los indigentes del camino, todos los pobres del país han de esconderse... Arrancan al huérfano del pecho, toman en prenda al lactante del pobre... Desde la ciudad gimen los moribundos, el alma de los heridos grita, mas Dios no hace caso de sus quejas" (24,1-4.9.12).

La interpelación a Dios se convierte casi en blasfemia: "Las flechas del Todopoderoso están en mí clavadas; mi espíritu bebe su veneno, y los terrores de Dios me turban" (6,4); "¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te causo inquietud?" (7,20b); "¿Por qué ocultas tu rostro y me tienes por enemigo tuyo? ¿Quieres asustar a una hoja estremecida o perseguir a una paja seca?" (13,24-25);

"Dios me ha entregado a los perversos, en manos de criminales me ha arrojado. Vivía yo tranquilo y él me sacudió, me agarró por la nuca para despedazarme, me ha hecho blanco suyo. Sus flechas me acorralan, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, me asalta lo mismo que un guerrero'" (16,11,14).

No parece, sin embargo, que el poema, eficaz en la denuncia de la tesis tradicional, ofrezca una solución alternativa satisfactoria. Al intervenir finalmente, Dios exalta su sabiduría y poder de creador, a los que sirve de contraste la pequeñez del hombre (cc. 38-39). A Job no le queda más que confesar su impotencia para penetrar el misterio de Dios y el escándalo del mundo: "He hablado sin cordura de maravillas que no alcanzo ni comprendo" (42,3b).

Más radical aparece el libro del Qohélet, al que no es exagerado colocar al borde de la ortodoxia israelita. El autor contempla inmanentistamente al hombre y su condición: así es "bajo el sol". Todo le parece como vacío, vacío inmenso *(hebel)*, estribillo que abre el libro (1,2) y lo cierra (12,8). Porque la existencia humana está fatalmente abocada a la muerte, ni más ni menos que las bestias: "Porque la suerte de los hombres y la suerte de las bestias es la misma; la muerte del uno es como la muerte del otro; ambos tienen un mismo aliento, y la superioridad del hombre sobre la bestia es nula, porque todo es vanidad. Ambos van al mismo lugar; ambos vienen del polvo y ambos vuelven al polvo" (3,19-20).

No es que sea un nihilista, pues no oculta que existen valores, realidades positivas; *pero todo es relativizado*, porque se ve *sub specie mortis:* el sabio y el necio, el piadoso y el impío, todos igualmente terminan en el *se'ol* (9,2). No hay esperanza para el futuro, porque el mañana será la repetición del ayer: "Lo que fue, eso mismo será; y lo que se hizo, eso mismo se hará; no hay nada nuevo bajo el sol" (1,9). La resignación será, pues, la actitud en consonancia con la situación existencial humana. El hombre ha de contentarse con lo poco que puede ofrecerle esta vida: "No hay para ellos otra felicidad que gozar y procurarse el bienestar durante la vida" (3,12); "Anda, come tu pan con alegría y bebe con alegre corazón tu vino, porque ya se complace Dios en tu obra. Lleva en todo tiempo vestidos blancos, y que el perfume no falte sobre tu cabeza. Goza de la vida con la mujer que amas todos los días de tu vida de vanidad que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en la vida y en el trabajo con que te afanas bajo el sol" (9,7-9). Una solución en la línea del *carpe diem* de los latinos.

En el libro de la Sabiduría la solución del problema de la existencia humana, caracterizada *bajo el sol* por contradicciones y tinieblas escandalosas, se busca y se encuentra en clave ultraterrena. Los justos que aquí abajo caminan por el vía crucis, oprimidos y aplastados por los poderosos, verán la luz, y "la suya es una esperanza llena de inmortalidad" (3,4b). Es una solución espiritualista, pues está reservada al alma humana: "Las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento los alcanzará. A los ojos de los necios parecía que habían muerto y su partida fue considerada como una desgracia; su salida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en paz" (3,1-3); "Pero el justo, si muere prematuramente, descansará en paz... Como su alma era agradable al Señor, se apresuró a *sacarlo de un medio corrompido*" (4,7.14). Por el contrario, los impíos caerán en manos de la muerte eterna y confesarán su necedad de mofadores de los justos y de infieles a la ley divina (1,16-3,12).

IV. BAJO EL SIGNO DEL PECADO Y DE LA GRACIA: ANTROPOLOGÍA SOTERIOLÓGICA. Nos parece preferible concentrar la atención en las voces más significativas de la Biblia en lugar de buscar una completez material de los datos bíblicos. Por eso no nos preocuparemos de referir y analizar pasajes diseminados. En concreto, presentaremos a grandes rasgos la perspectiva histórico-salvífica del yahvista, el mensaje original de Jeremías y de Ezequiel, el testimonio del Salterio, la palabra de Jesús de Nazaret, la soteriología de Pablo y la reflexión de Juan.

1. LA PERSPECTIVA HISTÓRICO-SALVÍFICA DEL YAHVISTA. Ya se ha aludido a la teología de J, que contrapone los orígenes puros de la humanidad, vistos en el alba de la creación, a la historia humana marcada por una creciente rebelión contra Dios. En realidad, el pecado ha hecho irrupción en el mundo en forma de desobediencia al mandamiento divino y de autoafirmación orgullosa y titánica del hombre, y como un alud derriba toda resistencia. Adán y Eva (Gén 3), Caín y Lamec (Gén 4), la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (Gén 6,1-4), la generación del diluvio —de la cual el texto advierte expresamente: "Al ver el Señor que la maldad de los hombres sobre la tierra era muy grande y que siempre estaban pensando en hacer el mal" (Gén 6,5)—, después la catástrofe de Cam y Canaán (Gén 9,18ss) y, finalmente, los orgullosos y titánicos constructores de la torre de Babel (Gén 11,1ss) son otras tantas piedras miliarias del camino de la humanidad por las sendas del pecado, que manifiesta sus múltiples facetas: autodeificación, fratricidio, *homo homini lupus*, corrupción general, impiedad con los padres, intento social y políticamente coordinado de escalar el cielo. J ha sabido realmente aprovechar tradiciones etiológicas primitivas y muy plásticas para ilustrar su teología histórico-salvífica de una historia humana que se precipita en el abismo de la perdición por estar construida bajo el signo de la reivindicación de una radical autonomía del Creador.

Pero todo esto constituye sólo el fondo oscuro y tenebroso sobre el cual destaca la iniciativa salvadora de Yhwh, *el cual en Abrahán y en su* estirpe bendecirá a todos los pueblos de la tierra (Gén 12,1-3). La elección de Israel no es un fin en sí misma, sino que se presenta como funcional al proyecto divino de salvar a la humanidad adamita; la historia particular del pueblo elegido entre todos los pueblos está subordinada a la historia humana universal. En realidad, las dimensiones de la acción del Dios salvador no son menos amplias que las de la acción creadora de Yhwh. Por eso el yahvista ha antepuesto a la narración de la formación del pueblo israelita el relato de los orígenes de la humanidad y de su destino, marcado dialécticamente por el pecado y por la gracia.

En todo caso, la promesa jurada a Abrahán *en Gén 12,1-3 no es la única* palabra salvífica que caracteriza el relato de J de Gén 2-11, porque ya al principio de la historia del pecado de la humanidad adamita se contempla una feliz esperanza para el futuro de la estirpe humana, que se tomará un sonado desquite sobre la *serpiente* tentadora: "Yo pongo enemistad entre ti (la serpiente) y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza y tú sólo tocarás su calcañal" (Gén 3,15).

2. CORAZÓN DE PIEDRA Y CORAZÓN DE CARNE: EL MENSAJE DE JEREMÍAS Y DE EZEQUIEL. Sin pretender ignorar la indudable individualidad que los distingue, no se pue-

de menos de advertir en la palabra de ambos profetas una significativa convergencia de carácter antropológico: uno y otro estiman irremediablemente comprometida la capacidad del hombre para aceptar la llamada a la conversión, porque el pecado de idolatría ha ocupado totalmente su corazón, es decir, el centro de su decisión. Jeremías habla *explicitis verbis* de un descarrío tal que el hombre no es capaz de gobernar su vida: "Bien sé, Señor, que el camino del hombre no está en sus manos, y que no depende del hombre que camina enderezar sus pasos" (10,23). Por su parte, Ezequiel subraya que el corazón de los israelitas —y, con mayor razón, el de los demás hombres, podemos precisar nosotros— se ha endurecido y hecho impermeable a toda solicitud externa para que sean eliminadas las *opciones idolátricas* (36,26). Dicho de otra manera, el corazón humano es incircunciso (cf Jer 4,4; 9,25), está obstinadamente dado al mal (cf Jer 18,12), es terco (cf Jer 7,24 y Ez 3,7). Incircunciso es también el oído del hombre, incapaz de escuchar la palabra de Dios (cf Jer 6,10). Se trata de una auténtica impotencia: "¿Puede un negro cambiar su piel o un leopardo sus manchas? ¿Y vosotros, habituados al mal, podréis hacer el bien? (Jer 12,23).

Pero Jeremías y Ezequiel no se detienen en esta denuncia sin compasión y dramática; su última palabra sobre el hombre es un mensaje de esperanza, proclamación de una futura iniciativa de Yhwh, el cual intervendrá para cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, es decir, sensible y abierto a las exigencias divinas y capaz de decisiones de obediencia. Corazón nuevo y espíritu nuevo, dice Ezequiel (36,26-28); ley divina escrita no en piedra, sino en el corazón, según el lenguaje de Jeremías (31,31-34).

Como se ve, todo se confía a la prodigiosa acción creadora de Dios. En términos paulinos, allí donde abundó el pecado sobreabundará la gracia.

3. El testimonio del Salterio. Aquí y allá la voz personalizada de los salmistas muestra tonalidades muy similares a las de Jeremías y Ezequiel, pero con una diferencia: en sus cantos de lamentación y de súplica aparece en primer plano la autoconciencia de personas que han experimentado la devastación del mal y del pecado. Véase la confesión del anónimo cantor del *Miserere:* "Reconozco mi iniquidad, tengo delante de mí mi pecado. Contra ti, contra ti solo pequé y he hecho lo que tú no puedes ver... Ya nací en la culpa, y en el pecado me concibió mi madre" (Sal 51,5-7). Pero su *caso* se presenta como típico de una situación universal: "El Señor observa desde el cielo a los hombres para ver si hay alguno cuerdo que busque a Dios. Todos están descarriados, en masa pervertidos; no hay nadie que obre bien, ni uno solo" (Sal 14,2-3; cf 53,3-4); "... En mi pertubación llegué a decir: 'Todos los hombres son unos mentirosos'" (116,11); "No entables juicio contra mí, pues ante ti ningún viviente es justo" (143,2).

A la confesión sincera sigue la súplica para que Yhwh intervenga personalmente para purificar, por ser insuficientes los ritos de purificación cultual, y más aún para que él cree *(bara')* en el pecador un corazón puro: "Ten compasión de mí, oh Dios, por tu misericordia, por tu inmensa ternura borra mi iniquidad. Lávame más y más de mi delito y purifícame mi pecado... Purifícame con el hisopo, y quedaré puro; lávame, y quedaré más blanco que la nieve... Oh Dios, crea en mí un corazón puro, implanta en mis entrañas un espíritu nuevo" (51,3-4.9.12). El orante del salmo 143 pide que sea

Dios mismo el que le haga de maestro en el camino de la fidelidad: "Enséñame el camino que tengo que seguir, pues me dirijo a ti" (v. 8b); y de la *justicia* de Yhwh espera su salvación (v. 11). El cantor del salmo 119 suplica que Dios incline su corazón al querer divino (v. 36); análoga es la súplica de Sal 141,4: "No inclines mi corazón a la maldad, a cometer delitos con los criminales".

4. La palabra de Jesús de Nazaret. Como es sabido, el centro de su predicación fue el anuncio de la cercanía y proximidad del reino de Dios o de los cielos (cf Mc 1,15 y Mt 4,17). Pero a la buena nueva *(euanguélion)* hizo seguir la llamada urgente a convertirse (cf ibid). Con ello, sin embargo, supone que el hombre tiene de qué arrepentirse, o mejor, que tiene un pasado del cual salir para abrirse a la novedad de que Dios va a constituirse rey en la historia para defender a los indefensos, haciendo justicia a los que no tienen justicia, acogiendo a los rechazados y los despreciados. No se piense que el imperativo *convertíos* se agota en una invitación moralista; en realidad, Jesús llama a los hombres a sintonizar con la *longitud de onda* del acontecimiento que está a punto de llamar a la puerta de la existencia y de la historia, a movilizarse espiritualmente: "Buscad más bien su reino, y todo eso se os dará por añadidura" (Lc 12,31).

Evidentemente, no hay ninguna especulación antropológica; sin embargo, no se le puede negar al profeta de Galilea una imagen precisa del hombre cuando mira a instarlo para que se decida por el reino de Dios. Pues a sus ojos es precisamente en las opciones fundamentales donde la persona se salva o se pierde [/ Psicología]. Véase la declaración contracorriente acerca de lo puro y de lo impuro: de un solo golpe borra la concepción sacerdotal según la cual la existencia humana está dramáticamente amenazada desde el exterior. Comer alimentos impuros, ponerse en contacto con cadáveres, padecer el flujo menstrual, etc., significaba entrar en el circuito de las fuerzas de la muerte, de las cuales sólo podía librar el rito purificador. En cambio, para Jesús la vida y la muerte dependen de la interioridad de la persona, y más exactamente de sus decisiones positivas y negativas: "Nada que entra de fuera puede manchar al hombre: lo que sale de dentro es lo que puede manchar al hombre... Porque del corazón del hombre proceden los malos pensamientos, las fornicaciones, robos..." (Mc 7,15.21). En una palabra, es el hombre el que decide su destino.

La atención de Jesús al corazón del hombre se manifiesta con toda claridad en la discusión con sus críticas acerca de las cláusulas que legitiman la práctica del divorcio (Mt 19,3-9; cf Mc 10,1-12). Dejando a un lado la negativa a dejarse implicar en la casuística que oponía la escuela laxista de Hillel a la rigorista de Šammai y del recurso a la acción y la voluntad originaria del Creador, a nosotros nos interesa aquí sobre todo su explicación de la ley mosaica del divorcio: el divorcio o el repudio es la consecuencia del endurecimiento del corazón humano [/ Matrimonio V, 3]: "Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón *[sklerokardía]*, pero al principio no era así" (Mt 19,8). Y la solución de Jesús es que vuelva a los orígenes. Supone, pues, que el corazón humano puede reconquistar la libertad positiva de elección y de acción: los tiempos nuevos por él inaugurados se caracterizan por el cambio de corazón, supuesto para que la voluntad del Creador acerca de la indisolubilidad de la unión matrimonial pueda cumplirse.

También las decisiones más arduas son posibles, porque Dios sabe abrir el camino del hombre también cuando éste se ha metido en callejones sin salida. He aquí cómo concluye Jesús un intercambio de opiniones con sus discípulos, impresionados por su juicio sobre la dificultad de que los ricos entren en el reino de los cielos: "Para los hombres es imposible, pero no para Dios". Pues a Dios todo le es posible" (Mc 10,27; cf Mt 19,26). Nada de resignación, y menos de derrotismo; porque el hombre no está solo.

5. La antropología soteriológica de Pablo. Es indudable que la teología paulina se apoya en dos quicios: Cristo, *único camino salvífico* para el hombre, e imparcialidad de Dios, que persigue la salvación de todos. Pablo deduce entonces que la otra cara de la medalla lleva inscrita la sujeción universal del hombre a la tiranía del pecado. No parece inútil insistir: en su elaboración teológica no parte de la revelación de que todos los hombres son pecadores, para concluir luego la iniciativa del Padre de querer salvar a todos. El proceso es exactamente al revés. Su afirmación de la humanidad como *massa damnata*, para usar una expresión agustiniana —pero ver al respecto Rom 1,18: "La ira de Dios se manifiesta desde el cielo contra toda la impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia"—, se sitúa a nivel de un juicio teológico, de una valoración interna a la fe. En otros términos, es la revelación de Dios como sujeto seria y eficazmente comprometido en la liberación de la humanidad lo que le descubre al hombre a sí mismo como pecador, perdido y necesitado de la gracia divina: "... No hay distinción alguna. Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23). Ver también Rom 11,32: "Pues Dios encerró a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos".

a) *Pesimismo de la naturaleza.* Nadie en el NT ha penetrado más profundamente que Pablo en el abismo de perdición del hombre extraño a la acción de Cristo, porque nadie más que él ha sabido evidenciar lo radical del rescate llevado a cabo por la iniciativa gratuita de Dios. Él ve, de rechazo, la historia humana como un campo en el cual el pecado se ha impuesto como tirano soberano. Léase Rom 6,12.14.16.20, donde se habla de *reino* del pecado *(basileúein)*, de su dominio o señorío *(kyrieúein)*, de la esclavitud de los hombres respecto al pecado *(doûloi)*. Su atención va más allá de la observación de los pecados y de las transgresiones *(paraptómata, parabáseis)*, para descubrir en el hombre la presencia de un mecanismo perverso, causa de cada uno de los actos pecaminosos. Nosotros podríamos hablar en términos modernos de un superyó, que sustituye al yo de la persona, forzándolo inevitablemente a opciones negativas. Por tanto, el hombre es un ser alienado, veleidoso y disociado, porque es incapaz de llevar a la práctica el deseo de bien y el anhelo de vida que, sin embargo, existen en él (cf Rom 7). La misma ley divina del Sinaí —pero esto vale también para la ley divina inscrita en el corazón de los hombres— es insuficiente; más aún, termina siendo un instrumento en manos del pecado, el cual de ese modo empuja al hombre a actos de rebeldía o de observancia egocéntrica; así se concretiza el egocentrismo arraigado en lo profundo de él. A este respecto, Pablo habla de *hombre carnal* o también de *hombre viejo*. Es una espiral diabólica, que conduce por sí misma a la muerte, es decir, a la perdición eterna.

Para evitar equívocos demasiado fáciles, como si Pablo negase cualquier expresión de bondad ética y religiosa en la vida de los hombres no rescatados, se impone precisar que en su teología el bien y el mal o el pecado tienden a definirse en estrecha relación con Cristo, respectivamente como adhesión a él y rechazo de su persona. Así al menos lo dice con claridad en el capítulo 3 de la carta a los Filipenses. También la existencia éticamente más elevada, pero extraña a la fe en Cristo, aparece a sus ojos como equivocada, como un caminar fuera del camino, incapaz de conducir a la meta de la vida, la cual depende únicamente del "conocimiento de Cristo"; él mismo, en su pasado de fariseo celoso e irreprensible constituye una prueba viva de ello.

Para evidenciar teológicamente este pesimismo suyo radical en la capacidad del hombre de construirse un destino de vida, en un primer momento afirma Pablo que todos los hombres, paganos y judíos, han pecado, los primeros de idolatría y los segundos de incoherencia práctica (Rom 1,18-3,20). Se trata de una visión sucinta de la religiosidad pagana y de la práctica del judaísmo, pero válida como ilustración plástica y visual de su intuición de fe de que el hombre extraño a la gracia de Cristo está perdido. En Rom 5,12-21 vuelve sobre el tema, oponiendo a la figura de Cristo, fuente de justicia y de vida para toda la humanidad, la contrafigura de Adán, principio igualmente universal de pecado y de muerte (cf también 1Cor 15,21-22.45-49). Finalmente, en Rom 7,7ss presenta cronológicamente la historia de la humanidad adamita: el yo del hombre ha pasado a través de las etapas de la inocencia original, de la época anterior a la ley mosaica y del período sucesivo hasta la venida de Cristo, ambos marcados por el dominio del pecado. He aquí en síntesis la situación de la humanidad adamita: "¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" (7,24).

b) *Optimismo de la gracia.* Como en el párrafo anterior, tomamos como guía la carta a los Romanos, introducida programáticamente por 1,16-17: "Yo no me avergüenzo del evangelio, que es potencia de Dios [*dýnamis Theoú*] para la salvación [*eis soterían*] de todo el que cree, del judío primero y también del griego.

Porque la justicia de Dios [*díkaiosýne Theoú*] se revela [*apokalýpteai*] en él de la fe a la fe, según está escrito: El justo que es tal, por la fe, vivirá" (trad. del autor).

En el principio de la antropología soteriológica está la iniciativa salvífica de Dios; en términos paulinos, su potencia y su *justicia*, que se manifiestan en el evangelio proclamado por Pablo y por toda la Iglesia apostólica. Nótese bien; no se trata de una pura y simple notificación, sino de una *apocalipsis:* la potencia divina está actuando, la sentencia eficaz de justificación del pecador es pronunciada efectivamente por Dios *justo* en el mensaje evangélico. Y todos los hombres aparecen interesados, sin excepción alguna: judíos y paganos. En realidad, el privilegio de los unos y el impedimento de los otros son anulados. "¿O es que Dios es solamente Dios de los judíos? ¿No lo es también de los paganos? Sí, también de los paganos; porque sólo hay un Dios, que justificará por la fe tanto a los circuncidados como a los no circuncidados" (Rom 3,29-30). "No hay distinción entre el judío y el griego, porque Jesús es el mismo Señor de todos, rico para todos los que lo invocan" (Rom 10,12). No parece superfluo insistir: el proyecto y la acción de salvación del Dios de Jesucristo no sólo abrazan materialmente a todos los hombres, sino que los comprenden en pie de igualdad. Podemos,

pues, hablar de universalidad soteriológica cualificada, de absoluta incondicionalidad del obrar del Padre, frente al cual los hombres terminan encontrándose en el punto de partida perfectamente iguales: buenos y malos, circuncidados o incircuncisos, monoteístas y politeístas, adoradores del verdadero Dios e idólatras, todos igualmente necesitados de la *gloria de Dios* (Rom 3,23), es decir, de la manifestación y del despliegue de su acción poderosa y eficaz.

A esta imparcialidad de Dios corresponde la gratuidad de su obrar salvífico: ningún mérito por parte del hombre, ninguna predisposición suya espiritual, religiosa o moral capaz de hipotecar o sólo de enderezar sus líneas operativas. El Padre se dirige ahora a la humanidad adamítica con eficaz intención de rescate *(apolýtrosis)* sólo porque es fiel a sí mismo *(díkaios)*, a la promesa que juró a Abrahán de bendecir a todos los pueblos de la tierra. "... no hay distinción alguna, porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente *(doreán)* por su gracia *(tê autoû járiti)* mediante la redención *(apolýtrosis)* de Cristo Jesús" (Rom 3,23-24). Dicho de otra manera, en el evangelio está en acción "el que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no son" (Rom 4,17). Su iniciativa salvífica se lleva a cabo en términos de *creación*.

Para ser completos, véase al respecto también el testimonio de la carta a los Efesios: "... Para hacer resplandecer la gracia maravillosa que nos ha concedido por medio de su querido Hijo. Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia" (1,6-7); "Pero Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó nos dio vida juntamente con Cristo, pues habéis sido salvados por pura gracia *(doreán)* cuando estábamos muertos por el pecado, nos resucitó y nos hizo sentarnos con él en los cielos con Cristo Jesús, a fin de manifestar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia mediante su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Habéis sido salvados por la gracia *(járiti)* mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; no de las obras, para que nadie se gloríe" (2, 4-9).

Pero el hombre no permanece pasivo; Dios salvador lo implica como sujeto activo, llamándolo a acoger el don gratuito que se le ofrece; en una palabra, a creer. Si objetivamente la *pístis* paulina se caracteriza como aceptación del mensaje evangélico y, más aún, del acontecimiento salvífico en él manifestado, su dinámica interna dice renuncia a la pretensión de autosalvación y, al mismo tiempo, confianza total en el gesto de gracia de Dios. Pues éste es el verdadero planteamiento de la teología paulina de la justificación *sola fide*, con rigurosa exclusión de las *obras de la ley*, es decir, de las observancias erigidas en principio autojustificador. "¿Dónde queda el orgullo *(kaújesis)*? Ha sido eliminado. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe. Decimos, pues, con razón que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley" (Rom 3,27-28); "¿Qué diremos entonces de Abrahán? Si Abrahán hubiera sido justificado por el cumplimiento de la ley, podría estar orgulloso, aunque nunca ante Dios. Pero ¿qué dice la Escritura? Abrahán creyó en Dios y le fue contado como justicia. Ahora bien, al que trabaja no se le abona el jornal a título gratuito *(katà járin)*, sino a título de cosa debida *(kat'opheílema)*; en cambio, al que no trabaja, pero cree en el que justifica al culpable, su fe se le cuenta como justicia" (Rom 4,1-5). No el código de lo debido, sino el de lo gratuito caracteriza

la relación entre Dios y el hombre. Todo es gracia, diremos con la célebre frase de Bernanos; pero es el mismo Pablo el que con el vocablo *járis* designa no sólo el gesto subjetivo del Padre, sino también la nueva situación de justicia que de ahí resulta para el creyente.

En el proceso salvífico entero, Cristo imprime su huella de mediador (cf 1Tim 2,5). En realidad, la iniciativa de Dios se lleva a cabo en la acción de Jesús crucificado y resucitado. Él es el nuevo Adán, principio universal de justicia y de vida para la humanidad; en comparación con él, el primer Adán, primero en orden cronológico, asume la función de pura y simple figura ilustrativa *(týpos)*, que evidencia didácticamente su superioridad: "Pero el delito de Adán no puede compararse con el don de gracia *(járisma)*. Si por la caída de uno solo murieron muchos, mucho más *(pollôi mâllon)* sobreabundó la gracia de Dios y el don gratuito *(doreà en járiti)* de un solo hombre, Cristo Jesús, para todos. El delito de uno solo no puede compararse con el don de Dios; pues por un solo delito vino la condenación, y por el don de Dios, a pesar de muchos delitos, vino la absolución. Si, pues, por la transgresión de uno solo reinó la muerte a causa de uno solo, cuánto más *(pollôi mâllon)* los que reciben *(hoi lambánontes)* la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida a causa sólo de Jesucristo" (Rom 5,15-17). En el pasaje paralelo de 1Cor 15,20-22 se llama a Cristo resucitado primicia *(aparjé)* del mundo de los resucitados y principio activo de la resurrección de los creyentes: "Si por un hombre vino la muerte, por un hombre también la resurrección de los muertos; y como todos mueren en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo". Finalmente, en 1Cor 15,45-49 se contrapone el Adán escatológico al primero, porque éste es prototipo de los que tienen vida psíquica, mientras que aquél es fuente de vida pneumática *(psyjé zôsa - pneûma zoopoioûn)*.

Mas ¿cómo puede Pablo afirmar que el destino de todos depende de la acción de un solo hombre? En virtud de la solidaridad que liga estrechamente los dos polos de la unidad y de la universalidad *(heìs-polloí)*: solidaridad no de tipo naturalista, sino personalista. Todos son constituidos de hecho pecadores por haber pecado personalmente a imitación de Adán (Rom 5,12); igualmente todos son justificados y tendrán la vida eterna acogiendo la gracia de Cristo (*hoi lambánontes:* Rom 5,17). Con mayor claridad aparece esto en Rom 6: los creyentes son liberados de la sujeción del pecado y del destino a la muerte a través del rito bautismal, que los inserta como personas en la dinámica de la muerte y resurrección de Cristo: "¿No sabéis que, al quedar unidos a Cristo mediante el bautismo, hemos quedado unidos a su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo y morimos, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida. Pues si hemos llegado a ser una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida. Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que ya no seamos esclavos del pecado; pues el que muere queda libre del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no vuelve a morir, la muerte ya no tiene dominio sobre él. Al morir, murió al pecado una vez para siempre; pero al vivir, vive para Dios. Así también vosotros consideraos muertos al pe-

cado, pero vivos para Dios en unión con Cristo Jesús" (vv. 3-11). Nada de magia: por la adhesión a Cristo en la fe que se socializa en el bautismo, el hombre *muere* al pecado y se encamina por los senderos de la vida auténtica.

A la iniciativa de Dios y a la mediación de Cristo hay que añadir la animación del Espíritu (Rom 8). Al creyente se le concede un nuevo dinamismo, contrario al de la *carne* o al egocentrismo, y que contrasta eficazmente las decisiones *carnales*. "Porque la ley del espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte...; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros" (vv. 2.9). El hombre es así capacitado para establecer relaciones *justas* con Dios, con los demás y con el mundo por la obediencia y el amor. Una vida de hijo de Dios se abre ante él, y la meta de su caminar es la resurrección (cf vv. 14-17). Véase también Gál 5,16-24, antes citado.

Si en la carta a los Romanos, pero también en Gál, prevalece el vocablo teológico de la salvación —reservada por Pablo para el tiempo escatológico (cf Rom 5,1-11), a diferencia de Col y de Ef—, de la liberación y de la justificación, las cartas de la cautividad que acabamos de mencionar prefieren recurrir a las categorías de la novedad *(kainótes, kainós)* y de la renovación *(anakainoûsthai)* del hombre interior *(ho éso ánthropos)*, es decir, del yo profundo de la persona. Al hombre viejo *(ho palaiòs ánthropos)* sucede el hombre nuevo *(ho kainòs ánthropos)*, creado a imagen del prototipo, que es Cristo. Cf Col 3,9-10; Ef 2,15; 4,20-24. Pero ver también 2Cor 5,17 y Gál 6,15, que hablan del hombre en Cristo como de una nueva criatura *(kaine ktísis)*.

6. La reflexión de Juan. Sentado que la antropología juanista emerge sobre todo del tema típico del mundo, vocablo equivalente a *humanidad* en no pocos pasajes de los escritos juanistas, el punto de partida de nuestro análisis es el hecho reconocido de que Juan centró su atención en la encarnación del Hijo eterno de Dios, confesada programáticamente en el prólogo del cuarto evangelio: "Y el Verbo se hizo *(egéneto)* carne" (1,14). Se trata de un acontecimiento *(egéneto)* que caracteriza toda la existencia histórica de Jesús de Nazaret, comprendida la cruz. Pues bien, el evangelista pone de manifiesto su alcance *apocalíptico* o revelador, al mismo tiempo que salvífico, sin separar el uno del otro. A este fin elabora el símbolo de la luz. Jesús es por definición "la luz del mundo" (8,12). Como tal hizo su entrada en el mundo (en sentido cosmológico: 1,9 y 3,18), para iluminar a todo hombre y darle la vida (1,4). La humanidad se encuentra así cara a cara con el acontecimiento que le quita la máscara del rostro: es tinieblas, es decir, se encuentra en situación de muerte, pero es llamada eficazmente a abrirse a la acción iluminadora y salvadora del Verbo encarnado. La decisión se impone: en pro o en contra, fe o rechazo, apertura a la luz o cierre hermético en las propias tinieblas. Es inevitable enrolarse, tomar partido. "Para una discriminación *(kríma)* he venido al mundo", declaró Jesús (9,39).

En verdad, la única y exclusiva finalidad del acontecimiento de la encarnación es salvífica. Jesús mismo lo precisa debidamente: "No he venido para intentar un juicio de condena *(krínein = a katakrínein)* contra el mundo, sino para salvar *(sózein)* al mundo" (12,47). La iniciativa de su venida se debe a un gesto de amor del Padre: "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca

(apóllymi), sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar *(krínein)* al mundo, sino para que el mundo se salve *(sózein)* por él" (3,16-17). El mundo se encuentra ante su salvador *(sotér)*, como confiesa la samaritana (4,42), ante el pan bajado del cielo para darle la vida (6,14.51), ante el cordero de Dios capaz de librarlo del pecado (1,29), ante la víctima de propiación *(hilasmós)* ofrecida por sus pecados (1Jn 2,2).

Mas para que esta finalidad intrínseca del acontecimiento encarnacionista se traduzca en realidad vivida y experimentada, es necesario que los hombres crean. De lo contrario, el mundo permanece fijado para siempre en sus tinieblas y se autocondena: "En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron" (1,4-5); "El que cree en él no será condenado *(krínein)*; pero el que no cree ya está condenado *(krínein)*, porque no ha creído en el Hijo único de Dios. Pues bien, el juicio *(krísis)* es éste: que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas" (3,18-19).

No hay duda; según Juan, el hombre se juega su destino aquí y ahora por medio de la elección de la fe o de la incredulidad. Decisión y actualismo son las dos características originales de la antropología del cuarto evangelista. El hombre es visto, pues, como un ser histórico que se construye o se destruye en sus decisiones históricas.

BIBL.: AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia, Brescia 1975; Bof G., *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Bescia 1976; Comblin J., *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985; De Gennaro G. (a cargo de), *L'antropologia biblica*, Ed. Dehoniane, Nápoles 1981; Kässeman E., *Antropologia paolina*, en *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972, 11-53; Loretz O., *Le linee maestre dell'antropologia veterotestamentaria*, en J. Schreiner y colaboradores, *Introduzione all'Antico Testamento*, Ed. Paoline, 1982², 226-538; Maass F., *'adam*, en *GLNT* I, 161-186; Mehl-Köhnlein H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1951; Moltmann J., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1973; Mork W., *Linee di antropologia biblica*, Ed. Esperienze, Fossano 1971; Pidoux G., *L'homme dans l'Ancien Testament*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1953; Robinson J.A.T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1973; Spicq C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Ed. Paoline 1969, 169ss; Sahagún Lucas J. de, *El hombre, ¿qué es? Antropología cristiana*, Soc. de Educ. Atenas, Madrid 1988; Wolff H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974; Westermann C., *'adam*, en *DTAT* I, Cristiandad, Madrid 1985, 90-110. Nos hemos limitado a indicar los estudios específicos y, entre ellos, los más accesibles, que además contienen indicaciones bibliográficas. De todos modos, el lector puede consultar también últimamente las "teologías bíblicas", de las cuales no podemos menos de mencionar: G. von Rad, *Teología del AT*, Sígueme, Salamanca 1978⁴, y R. Bultmann, *Teología del NT*, Sígueme, 1981, así como los comentarios clásicos, sin hablar de los numerosos diccionarios bíblicos.

G. Barbaglio

I

ÍDOLOS

/ Ateo III, 2 / Decálogo II, 6-7

IGLESIA

SUMARIO: I. *AT: la preparación de la Iglesia fundada por Cristo:* 1. Las formas veterotestamentarias de la Iglesia: *a)* Pueblo de Dios, *b)* Reino: de Dios, de David, de Judá y de Israel, *c)* Comunidad cultual y santa; 2. Relaciones de la Iglesia del AT con Dios: *a)* Israel, propiedad de Dios, *b)* El contrayente de la alianza, *c)* Israel, morada de Dios; 3. La función de Israel-Iglesia en el mundo: *a)* Separado de los demás pueblos; *b)* Israel, al servicio de los pueblos. II. *La Iglesia de Cristo en el NT:* 1. Los términos expresivos de la Iglesia; 2. Las imágenes figurativas de la Iglesia: *a)* Presente en el mundo, *b)* En crecimiento, *c)* Los diversos llamados, *d)* En espera de la parusía; 3. Las figuras que más directamente dependen del AT: *a)* La Jerusalén celestial, *b)* La novia, esposa virgen, madre, *c)* El rebaño, *d)* La vida; 4. Las alegorías cristianas: *a)* Algunas indicaciones del Ap, *b)* Plantación y campo de Dios, *c)* El edificio o construcción, *d)* Cuerpo de Cristo; 5. Algunas notas teológicas: *a)* Comunidad de salvación escatológica, *b)* Comunidad fundada por Jesús, *c)* En los escritos joaneos, *d)* En la teología de Lc-He, *e)* En el misterio de la providencia divina (Pablo), *f)* El desarrollo de las pastorales: una Iglesia ministerial, *g)* Conclusión.

I. AT: LA PREPARACIÓN DE LA IGLESIA FUNDADA POR CRISTO. 1. LAS FORMAS VETEROTESTAMENTARIAS DE LA IGLESIA. Son las realizaciones que en el AT preparaban la Iglesia del Nuevo y que en cierto modo la prefiguraban.

a) *Pueblo de Dios.* Aunque sea la indicación más genérica, sin embargo, no está privada de especificidad y es la preferida por la LG para indicar la Iglesia tanto del AT como del NT. El hebreo *'am*, "pueblo", a diferencia del griego *laós*, designa un "conjunto", una "comunión". De aquí se pasa fácilmente a la idea de parentesco, de hermandad tribal o familiar. "Pueblo de Dios" señala que todos, como hermanos, reconocen al único Dios, el cual a su vez, honrado como padre, establece un mismo grado de parentesco con sus adoradores. / "Pueblo de Dios" supone como una gran familia, de la que Dios es el *gó'el*, el "redentor" (especialmente en P y en Déutero-Isaías). Esta concepción se remonta a los orígenes: cf, por ejemplo, Éx 3,7.10; 8,16-19; 9,1.13; 10,3; etc.

La naturaleza marcadamente teológica de la denominación "pueblo de Dios" nos hace estar especialmente atentos a dos datos que señalan todo su camino: la diáspora y el "resto". De estas dos realidades, cada una acentúa prevalentemente un elemento (físico o espiritual), que completa con el otro la fisonomía esencial de pueblo.

Bajo el aspecto físico, este pueblo se encuentra en diáspora desde siempre, "disperso" como está entre las naciones y mezclado con ellas, pero especialmente en las sucesivas deportaciones de su historia multisecular. Mediante la diáspora el pueblo vive

su realidad como una continuación de su período nómada, "peregrino" y "extranjero"; lo mismo que sus padres (cf Gén 17,8; 28,4; 47,9), será siempre extranjero en la tierra, incluso en su propia tierra, puesto que ésta es "de Dios" (cf Lev 25,23). De este modo la diáspora es ocasión de anuncio (Tob 13,3-6) y de proselitismo (Is 56,3), así como de respuesta de la vocación de Israel entre los paganos (Sab 18,4). Y en la oración del desterrado suena con frecuencia el anhelo por una reunión final, vista como cumplimiento de la salvación (cf Sal 106,47).

Esta reunión final se concibe como fruto de una nueva opción, de una elección siempre nueva. Es "el resto". Su fisonomía de escapados del peligro y de salvados pone de relieve, por una parte, el amor fiel de Dios y, por otra, *la respuesta fiel del pueblo*, de aquella parte del pueblo que creyó en su Dios, que se puso en sus manos y se adhirió a él (cf Is 10,20s). Con "el resto", el juicio de elección no se desarrolla ya solamente entre el pueblo y las naciones, sino dentro mismo de Israel. La misma calamidad se ha convertido entonces en ocasión/medio de salvación. Además, según la teología del "resto", para aquel momento histórico concreto es él el pueblo de Dios, el que se ha salvado del juicio (y mediante el juicio mismo: cf Is 10,20-23 = Rom 9,27s; Jer 31,2.7). La noción de "resto" corresponde así a la de "pueblo"; éste queda ahora redimensionado en cuanto al número y en cuanto al tiempo, pero se convierte también en una realidad de futuro (Is 4,3s; 28,5s; cf Dan 12,1). El "resto" será como una especie de "tronco", de "semilla santa" (Is 6,13), que "se salvará" de todas formas; una semilla que dará origen a todo el futuro pueblo de los salvados (cf Is 65,8-12; Hab 17; Jl 3,5) y comprenderá también a los paganos (Is 66,19; Zac 9,7).

b) *Reino: de Dios, de David, de Judá y de Israel.* La época de la realeza davídica se convierte en prototipo de una futura existencia, rica en paz y en sabiduría por medio de su rey, el futuro mesías heredero del "trono de David, su padre" (Lc 1,32). En el tiempo, el período davídico y salomónico se considerará como una época ideal para Israel, realización de las antiguas promesas de la posesión de una tierra y de un pueblo numeroso y pujante.

El reino prefigura a la Iglesia también en cuanto a su división. El reino davídico-salomónico no fue más que un episodio; le sucedió el "gran cisma" (930 a.C.), con el establecimiento de los dos reinos, "las dos casas" (cf Is 8,14 con 8,17) de Israel y de Judá. Desde entonces esta fecha marcará una época (cf Is 7,17). La división en la Iglesia está ya presente en su figura *(týpos)* y es efecto no sólo de los hombres, sino de una voluntad concreta de Dios: "Esto ha sucedido porque yo lo he querido" (1Re 12,24; cf 11,29-39; 12,15; 14,7s; 16,2s). Por su parte, los escritos proféticos pensaban en la reunificación como en una promesa, una acción escatológica de Dios salvador, parecida a una nueva creación (cf Is 11,11-16 [8,23-9,6]; Jer 3,18; 23,5-8; 30-31; Ez 37,15-22; Os 2,2; Miq 4,8; Zac 9,10).

c) *Comunidad cultual y santa.* Comunidad religiosa y santa, la Iglesia del AT se define mediante dos términos: *qahal*, deuteronomista (convocatoria, bando, de *qôl*, voz), y *'edah*, sacerdotal (comunidad convocada o reunida, de *ya'ad*, determinar). La *qahal* es el grupo convocado por Dios para el culto, obligado a ciertas leyes y normas según la alianza establecida, una asamblea que está interesada sobre todo por la alianza. En la gran extensión de significados de *qahal* (convocación militar, política, judicial) destaca de forma especial la convocación cultual. El término *'edah* (sobre todo en el Pentateuco: 147 veces) indica una decisión, un lugar, una situación, una comunidad de personas. Muchas veces no tiene ninguna especificación. La constitución de la comunidad como *'edah* parece estar ligada al éxodo, y más en concreto a la primera / pascua (Ex 12,3.6 con los dos términos): aquí por primera vez se constituye en Israel una *'edah* (comunidad). Es la comunidad nacional, el pueblo en su unidad y su complejidad; comunidad en cuanto reunida, no vinculada a ningún lugar, sino "determinada" simplemente por la función para la que ha sido elegido el mismo pueblo, es decir, la custodia de la presencia y del honor de Dios mediante la institución comunitaria. *'Edah*, por consiguiente, resume y define a Israel como pueblo en su conjunto y como un todo, sin cualificación alguna (tan sólo en cuatro pasajes se lee el especificativo "de Dios").

Por tanto, es evidente la diferencia entre *qahal* y *'edah: qahal* es la "convocación" de la comunidad, es la reunión solemne que constituye a la comunidad en cuanto tal, es la llamada de aquella comunidad para formar una asamblea ordenada (Núm 10,7; 1Re 12,3), como la del Sinaí o su representación actual, una asamblea que celebra una solemnidad ("gran asamblea": Sal 22,26). *'Edah*, por el contrario, circunscribe al pueblo en su totalidad: es el pueblo en cuanto comunidad de la alianza, en su conjunto y en cuanto unitario.

En los LXX, debajo de *ekklēsía* (unas 100 veces) está siempre *qahal* (que, sin embargo, se traduce también 21 veces por *synagōghḗ*). *Synagōghḗ* (225 veces), con muy pocas excepciones, es, por el contrario, la única voz para traducir *'edah*.

Son cuatro los elementos que hacen de Israel una comunidad cultual: 1) La llamada por parte de Dios: de *qôl*, "voz", a *qahal*, "llamada, convocatoria", de donde quizá también, por asonancia, *ekklesía*, "convocación" (de *ek-kaleo*). Israel ha sido convocado por Yhwh; es la comunidad de Dios, Iglesia del Señor. 2) Esta comunidad se alinea por completo en torno a Dios, como en el desierto (según P), donde el centro del campamento estaba ocupado por la tienda de la reunión; de esta manera todo lo que afecta a la comunidad y todo lo que ella realiza guarda relación con lo sagrado, es religioso. 3) La manifestación de Dios y de su voluntad en medio de la comunidad y para ella; de este modo pasa a ser la comunidad que escucha, la de la palabra de Dios. 4) Las alabanzas del Señor, que celebra la comunidad recogida y reunida precisamente para eso; es precisamente esta actividad de alabanza la que, en definitiva, cualifica a la comunidad en cuanto cultual, la renueva y la santifica.

2. Relaciones de la Iglesia del AT con Dios. a) *Israel, propiedad de Dios.* El pueblo es *de Dios* en una medida muy especial; simplemente, le pertenece. Las motivaciones son tantas como las variedades de expresión, vehículo de enorme riqueza. En el ámbito de la creación —toda ella propiedad de Dios, según el catecismo más elemental de la Biblia— a Israel se le aplican de manera especial los tres verbos característicos del crear: Dios lo ha "creado" (Is 43,1.7), lo ha "hecho" y "formado" (Is 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11). Por consiguiente, Israel es una criatura peculiar, término especial de la intervención divina en la historia. Al liberarlo de Egipto, Dios lo crea como pueblo y se hace fiador del mismo.

Son diversas las imágenes para expresar esta misma pertenencia: Israel es la vida de su Dios (Sal 80,9-16; etc.; cf Jn 15,1-8), su viña (Is 5,1-7; Jer 2,21; 5,10), "las primicias de su

cosecha" (Jer 2,3), su rebaño (Sal 25,7; etc.), su siervo (Lev 25,42.55; Is 41,8; 44,1.21), su hijo (Éx 4,22; Sab 18,13; Os 11,1), su esposa (Is 50,1; 54,4-8; 61,10; Jer 2,2; Ez 16; Os 1-3; "Dios celoso" en Éx 20,5).

b) *El contrayente de la alianza.* Puesto que es de Dios y mantiene con él tales relaciones que es exclusivamente suyo, Israel es el pueblo de la / alianza de Dios. Es muy frecuente en el AT el recuerdo de este "compromiso" o "disposición": "Yo seré tu Dios, tú serás mi pueblo". Estamos así en el corazón de todo el entramado entre Dios y el pueblo que forma el AT: Dios no sólo está con el pueblo, sino que es su Dios exclusivo, y sólo a él le pertenece el pueblo. De aquí una constante y articulada reciprocidad, que se expresa globalmente en una comunión de vida y de destino entre los dos contrayentes.

c) *Israel, morada de Dios.* "Habitaré en medio de los israelitas y seré su Dios...; los saqué de Egipto para habitar en medio de ellos" (Éx 29,45s; cf Lev 26,11s). Israel es el lugar de la presencia de Dios en el mundo. Dios está en medio de su pueblo, con él y "para" él (Éx 33,16; 34,9; Núm 35,34; Dt 2,7; 31,6). A ese pueblo se le ha confiado manifestar la acción de Dios, es decir, que Dios está presente y vela por los suyos, los guarda, los protege, los salva (cf Dt 32,6b-14). Por su parte, en cuanto contrayente de esa alianza y con ese pueblo, Dios se confía a la historia de aquel pueblo, y la historia de Israel se convierte así en la historia de Dios.

3. LA FUNCIÓN DE ISRAEL-IGLESIA EN EL MUNDO. a) *Separado de los demás pueblos.* En la pluralidad de expresiones del AT —unas veces un universalismo palpable, otras una cerrazón extrema— destaca y permanece constante la separación de Israel de los demás pueblos, juntamente con su santidad; por otra parte, "santificar" es lo mismo que "separar".

b) *Israel al servicio de los pueblos.* Elegido ("separado", "santificado"), Israel tiene que manifestarse digno de la misión que Dios le ha confiado. Elección que es también juicio permanente de responsabilidad: "Sólo a vosotros escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades" (Am 3,2). La misión y la responsabilidad conducen a Israel a atestiguar y a propagar la salvación. Es misionero por el mero hecho de habitar entre los pueblos, pero lo es más aún en cuanto constituido en fuente de bendición para todos ellos (cf Gén 12,1ss).

Instrumento de servicio a Dios para la mediación salvífica, Israel ha recibido las dotes típicas para ello: mediador real (Dan 7,13; Is 55,3ss), sacerdotal (Éx 19,5s) y profético (Sab 18,4; Is 42,6.19; 49,8). Esta mediación, además, se ejerce en provecho de todos los pueblos, y específicamente en la intercesión, como Abrahán (Gén 20,7.17; cf 18,23-32), o Moisés (Éx 8,4.8s.24-27), o el "siervo de Dios", que "intercedió por los pecadores" (Is 53,12). Del mismo modo, Israel "reza" por el país de su destierro (Jer 29,7; cf Bar 1,11) y alaba a Dios delante de todas las gentes (Is 12,4s; cf Tob 13,3s; Sal 96,3; 105,1; Is 43,21; 48,20). De este modo se convierte en evangelizador y todos los pueblos se ven implicados en la salvación (Salmos; Jer 1,10; 16,21; Déutero-Isaías). Todas las naciones tendrán así la experiencia del Dios de Israel y le honrarán (1Re 8,43; Sal 87,4; etc.).

II. LA IGLESIA DE CRISTO EN EL NT.

La llegada del mesías, Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, glorioso y sentado ahora a la derecha de Dios, determinó el NT y la fundación de su Iglesia.

1. LOS TÉRMINOS EXPRESIVOS DE LA IGLESIA. *Iglesia.* Equivale a "convocación", "comunidad" (Del AT / *supra* I, 1c). Excepto He 19,32.39s, en el NT tiene siempre un sentido cristiano; es decir, indica, bien la Iglesia universal, bien la Iglesia local (también en plural), bien las reuniones de los fieles. Frente a *synagōghḗ*, que se definía siempre más bien como cuestión de los judíos y casi como símbolo del judaísmo, *ekklēsía* identificaba a la nueva comunidad como lugar de salvación escatológica, aunque manteniéndola profundamente vinculada a los datos del AT. *Ekklēsía* actualiza así el valor de "comunidad convocada" por Dios (AT) mediante Cristo Jesús y su obra. "Iglesia de Dios" subraya la continuación con la *qahal* de la antigua economía, sea cual fuere el origen de esos creyentes; "Iglesia de Cristo" o "mía" pone de relieve el dato escatológico que ha llegado con el mesías y "su" comunidad, incluida la efusión del Espíritu ya prometido.

Pueblo de Dios (o "mío"). Más bien raro: gracias a la referencia constante a citas del AT, esta denominación identifica a los creyentes en Jesús con los datos atribuidos al "pueblo de Dios" del AT, haciéndolos así herederos y continuadores suyos.

Los creyentes, los fieles. Estos dos términos son bastante frecuentes y equivalentes: son las diversas formas del verbo *pistéuo*, que se usa con diversos matices. Se pone de relieve la confianza que el hombre tiene en Jesús o en "el Señor", haberlo acogido en la propia vida como orientación y elemento vital de la propia existencia. Creer o hacerse fiel es un don del Espíritu Santo (Gál 5,22), que sigue a la conversión y al bautismo (He 2,38) y que lleva consigo la salvación.

Los discípulos. Este término pone de manifiesto que la vida del cristiano recoge las características del propio maestro, Jesús Señor, copiando su existencia (cf Mc 8,34s 10,21.43ss; Lc 22,26ss; Jn 12,26). Al mismo tiempo se insinúa la mera funcionalidad del / apóstol y del *didáskalos*, se confirma la presencia constante y activa en la tierra del Señor en quien se cree, y que no sólo se celebra en la eucaristía, sino que se guarda siempre como presente en uno mismo durante toda la vida, al cual se pertenece y del cual se recibe la salvación.

Los hermanos. Es el apelativo quizá más frecuente entre los cristianos (unas 100 veces). Ciertamente se observa en él la influencia hebrea. "Hermanos" de Jesús son los creyentes que le acogen y que cumplen la voluntad del Padre (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21), nacidos también de Dios (Jn 1,13) e hijos del Padre (Jn 1,12), de manera que toda la comunidad cristiana resulta ser una verdadera "comunidad de hermanos" (1Pe 5,9), de los que Jesús es el "primogénito" gracias a la resurrección (Rom 8,29).

Los salvados. Más que el término (sólo He 2,47), es la idea de salvación la que está difundida en todas partes. Se comprende a la luz del AT y de las esperanzas escatológicas ligadas al mesianismo, configuradas, por tanto, en Jesús mesías y constituido Señor en la resurrección; los que lo aceptan y se hacen suyos, recibiendo el bautismo en su nombre (He 2,38) pueden llamarse "los salvados"; sin embargo, sólo están salvados "en esperanza" (Rom 8,24) [/ Redención].

"El camino". El uso absoluto del "camino" para indicar la comunidad de los creyentes es una característica de los Hechos (9,2.5.14.21; 19,9.23; etc.). Al designar a la Iglesia como "el camino" y al definirse como "los del camino", los cristianos intentan representar gracias a su fe ese modo de ser y de obrar que asegura la sal-

vación. "El camino de Dios" es el que se identifica con el cristiano.

"Santo", "los santos". Teológicamente esta denominación se relaciona con todo lo que el AT decía del "pueblo santo", de la "asamblea santa", de los "santos" en relación con el culto, etc. Es lógica la conexión de esta denominación con Dios el santificador, con Cristo santificador y, especialmente, con el Espíritu Santo, al que se atribuye la santificación en particular.

"Los elegidos". Término relacionado con la santidad; sirve para subrayar hasta qué punto la Iglesia y sus miembros son el fruto de la libre voluntad divina que actúa en ellos [/ Elección].

"Los llamados". Toda la vida del cristiano está bajo el signo de la / vocación; la misma raíz verbal vincula la "llamada" con la "Iglesia" o convocación, asamblea reunida para el culto de Dios. Este nombre subraya particularmente el origen de esta "convocación": la voluntad de Dios y su obra.

"Los que invocan el nombre del Señor". De Jl 3,5 (LXX) = He 2,21 (cf 2,39s). Expresa la "salvación" mediante Jesús Señor. El acento recae bien en la unidad de fe y la identidad de "credo", bien en la adhesión del hombre —de cualquier hombre— al plan salvífico de Dios.

"Los cristianos". Derivado del nombre *Christós*, "ungido" o mesías, describe a los "cristianos" como los que acogen al mesías, es decir, los indica como "mesianistas". La comunidad (de ámbito helenista) manifiesta también así su propio convencimiento escatológico respecto al mundo.

2. LAS IMÁGENES FIGURATIVAS DE LA IGLESIA. El lenguaje figurado, tan característico del mundo semita, nos revela no poco sobre el misterio de la Iglesia.

a) *Presente en el mundo.* "Vosotros sois la luz del mundo" (Mt 5,14-16). Mediante los cristianos, la Iglesia está puesta en el mundo y para el mundo, cumpliendo lo que estaba previsto para el futuro Israel. Por otra parte, Jesús es "la luz del mundo" (Jn 1,5-9; 8,12; 12,35s.46; cf Mt 4,16 = Is 9,1). El compromiso de la Iglesia en las vicisitudes del mundo aparece ya en los relatos sinópticos de la vocación de los primeros discípulos (Mt 4,19; Mc 1,17). Lo mismo se deduce del discurso de misión que ve a los discípulos enviados como "ovejas entre lobos" (Mt 10,6; Lc 9,2), proclamadores del reino (Mt 10,7; Lc 9,2) como lo fue Jesús (Mc 1,15 y Mt 4,17) y continuadores de su obra (Mt 10,17-22; Mc 13,9-13; Lc 21,12-8; He 7,59s), presencia en la tierra del Padre celestial (Mt 5,16), ejecutores de la misión recibida del Señor (cf Mt 10,7; 28,18-20). La Iglesia tiene su sede en el mundo, está presente en él como una realidad concreta y visible; pertenece al tiempo, interesa a los hombres y a su existencia actual terrena. Pero, lógicamente, con vistas al reino de Dios, del que vive de alguna manera, pero del cual está también a la espera, cuando se constata que su misma oración lo invoca todos los días con el "venga a nosotros tu reino" (Mt 6,9; Lc 11,2).

b) *En crecimiento.* "El reino de Dios es como un grano de mostaza... Es la más pequeña de todas las semillas, pero cuando crece, es la mayor de las hortalizas y se hace árbol..." (Mt 13,31s; cf Mc 4,30ss; Lc 13,18s). Su desarrollo es tan grande que "las aves vienen y anidan en sus ramas" (v. 32; para esta imagen, cf Dan 4,7-9.17-19; Ez 7,1-10.22ss; 31,1-14). El objeto de la semejanza es el crecimiento: la institución tendrá unos comienzos muy modestos, pero le espera un gran desarrollo. Y éste, a su vez, parece asegurar una profunda

cohesión y una total continuidad entre los mismos comienzos —Cristo, su enseñanza y su obra— y las sucesivas expansiones.

Es análoga la enseñanza sobre el crecimiento de la Iglesia que nos ofrece la parábola del sembrador, con los diversos rendimientos de la semilla caída en tierra buena (Mt 13,1-9 y su relectura en 13,18-23). Los terrenos diferentes son un mundo humano, visible y sumamente concreto, pero también heterogéneamente dispuesto para con "la palabra del reino" (Mt 13,19); en él, tan sólo una parte, quizá la menor, presta verdaderamente atención y comprensión a la palabra (v. 23a), y también en ésta "el fruto" que se produce no es más que el "ciento, sesenta y treinta por uno" (v. 23b). En esta misma dirección va igualmente la breve alusión o ejemplo parabólico de la levadura (Mt 13,33), figura de aquella virtualidad inicial escondida en lo íntimo del corazón humano y destinada a crecer y a manifestarse como reino de Cristo en la tierra, como Iglesia en crecimiento gracias a la acción escondida e interior de Dios y de su Hijo que derraman sobre la humanidad el don escatológico del Espíritu.

c) *Los diversos llamados.* Muy instructiva es la parábola de los invitados a las bodas: Mt 22,1-14 y Lc 14,15-24. En las tres etapas a través de las cuales fue pasando —en labios de Jesús, en la tradición de la comunidad, en el evangelista—, la enseñanza es siempre la misma: Dios llama gratuitamente a la salvación mediante Jesús. La respuesta es negativa por parte de los privilegiados del reino, mientras que los excluidos, los que carecen de derechos (los pobres, los pecadores, las meretrices; luego los paganos, en la segunda etapa: vv. 6-7 de Mt), dan una respuesta positiva; ni los que se resisten ni los que no se convierten pero no obran en consecuencia (el traje nupcial de la tercera etapa) se salvarán de hecho; por su parte, la Iglesia recoge en su seno a todos los llamados para presentarlos ante el rey para el examen escatológico (tercera etapa) antes del banquete eterno (que tiene su anticipación sacramental en el banquete eucarístico). De este modo los marginados serán —y lo son de hecho— los privilegiados del Dios de la misericordia. Bastante parecida a la anterior es la parábola de los viñadores infieles: Mt 21,33-44 (Mc 12,1-11; Lc 20,9-18). La parábola de Mt 20,1-16 —los obreros de la viña— se fija en aquel (Dios) que los llamó y en su índole inconcebible e inexplicable de bondad generosa.

d) *En espera de la parusía.* También las parábolas (o ejemplos) que acabamos de mencionar contienen algunas indicaciones sobre la esperanza de la parusía. Pero sobre todo aparecen en el llamado apocalipsis sinóptico (Mt 24,1-36) con las parábolas-imágenes del retorno (Mt 24,37-51; 25,1-46 par). Esos dos capítulos son una evidente invitación a la vigilancia de los creyentes respecto a los acontecimientos últimos o la "venida del Hijo del hombre". En ellos se propone todo en imágenes y con diversas escenas según su género literario. Sin embargo, es posible captar ahí no pocas líneas de mensaje; por ejemplo, la dimensión terrena o temporal de la Iglesia y su vida en el tiempo y en el mundo, a pesar de ser también celestial; su ser humano, cargado de seriedad, tanto a nivel personal como comunitario; la parusía vista como el momento decisivo de la historia del hombre, el momento en orden al cual se emplea toda la vida, momento que abre un futuro mientras escruta y sopesa el pasado, es decir, el tiempo de la existencia terrena. Consiguientemente, el elemento escatológico continuamente presente

en la existencia terrena del hombre, y por tanto la necesidad de la vigilancia para no vernos sorprendidos en el día del juicio final, así como la necesidad de la actividad y de la diligencia para equiparnos con obras idóneas en orden al juicio. La fidelidad, la perseverancia, la confianza, la prudencia son las virtudes que animan a la Iglesia y que distinguen a los cristianos, poniéndolos en condiciones de actuar con suma tranquilidad y sin desasosiego, serenos frente a la imprevista irrupción final.

3. LAS FIGURAS QUE MÁS DIRECTAMENTE DEPENDEN DEL AT. a) *La Jerusalén celestial.* Largamente preparada en el AT, especialmente después del destierro, mediante una creciente idealización teológica y espiritualización (cf Is 27,13; 60,1-9.11.18; Tob 14,5; Si 36,12s; cf también Éx 25,40 para el santuario) hasta hacerse invisible, celestial, etc., la Jerusalén ideal es identificada con la Iglesia, misterio escondido en Dios y manifestado ahora mediante el ministerio de los apóstoles (Rom 16,25s; Col 1,26-29; Ef 3,10ss), Jerusalén celestial a la que ya desde ahora tienen acceso los cristianos (cf Heb 12,22s, especialmente en el contexto). Lo mismo vale para Gál 4,24-29 (cf Flp 3,20). Es bastante rica esta temática en Ap (3,12; 12,1s; 21,2; etc.). Hay que añadir además los numerosos textos proféticos: el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 65,17; 66,22), la nueva creación (Is 41,4; 43,18s; 44,6), los nuevos nombres (Is 62,2), la nueva paz entre los hombres y los animales (Ez 34,25)..., que encuentran su cumplimiento en la nueva Jerusalén que baja del cielo, presencia de Dios entre los hombres, constitución de un pueblo que sea de Dios y del que Dios toma posesión: "Él habitará con ellos, ellos serán su pueblo" (Ap 21,3). También Mt 24,29.35; He 3,21; 2Pe 3,13, y Ap 21,1 se expresan en términos de cielo nuevo y de tierra nueva. Mientras lleva ya en sí misma la realidad de la Jerusalén celestial, la Iglesia experimenta ampliamente —y todo el Apocalipsis es testimonio de ello— las dificultades de un recorrido erizado de obstáculos, persecuciones y tentaciones, a las que se ve expuesto el creyente antes de formar parte del cortejo del cielo.

b) *La novia, esposa virgen, madre.* Las tres imágenes tienen matices propios, pero todas ellas se derivan de la misma representación veterotestamentaria de la nación o del pueblo como una mujer de la que son hijos los creyentes —el pueblo— (cf 2Sam 20,19; Sal 87,5; Is 54,1) o de la que Dios mismo es novio y esposo.

En las grandes cartas paulinas, la Iglesia como novia está presente sólo en 2Cor 11,2s: "Os he desposado con un solo marido, os he presentado a Cristo como una virgen pura". Más conocido es Ef 5,24-32, donde la relación de la mujer con el marido se equipara a la de Cristo con la Iglesia bajo diferentes aspectos, aunque su verdadera realidad sigue siendo todavía un "misterio" calificado como "grande" (Ef 5,32). En el Apocalipsis la Jerusalén escatológica, la "nueva", "bajada del cielo del lado de Dios" y "dispuesta como una esposa ataviada para su esposo" (Ap 21,2), se representa como desposada no de Dios, sino del Cordero (19,7s; 21,9; cf 22,17). En Gál 4,26, en el conjunto de la alegoría de 4,21-5,1, Pablo ve en Sara el símbolo del testamento nuevo, de la comunidad de los creyentes o Iglesia: identificándola con la "Jerusalén celestial", la llama "nuestra madre": la ciudad celestial es aquella que engendra a los creyentes, que son sus hijos y sus testigos en la tierra (cf Ap 12,2.17).

c) *El rebaño.* "No tengáis miedo, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha decidido daros el reino" (Lc 12,32): el reino de los santos, el escatológico (cf Dan 7,27). "Como corderos en medio de lobos" (Mt 10,16; Lc 10,3), ese rebaño es enviado en medio de asaltantes que intentarán dispersarlo, como dirá más tarde Pablo en Mileto (He 20,17.28s). Otros enemigos, otros lobos se vestirán *incluso de ovejas para dañar al rebaño* desde dentro (Mt 7,15). El mismo Jesús se considera el enviado a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15,24; cf 10,6), pastor que acude en ayuda de las ovejas perdidas (Mt 9,36; Mc 6,34; cf Ez 34,5) y que tendrá que ser herido, según la profecía de Zac 13,7, citada en Mt 26,31. Un pastor que tendrá también la función de juez, puesto que al final de los tiempos se colocará entre las ovejas y las cabras para pronunciar la sentencia eterna (Mt 25,32s).

Esta imagen es bastante elocuente: los creyentes en Jesús son ahora objeto de las atenciones que el AT describía en relación con el rebaño-Israel. En el AT era Dios el que guiaba el rebaño de su pueblo, unas veces de forma directa (Sal 74,1; 79,13; 100,3; Miq 7,14) e incluso asumiendo el título de "pastor" (Sal 23,1; 90,2; cf Gén 48,15; 49,24), y otras veces guiándola "por mano de Moisés" (Sal 77,21) o de otros (Josué, David...). Ahora, en cumplimiento de Ez 34,23s (cf Jer 2,8), Jesús es el nuevo pastor, y los suyos en tanto se llamarán y serán pastores en cuanto que reciban de él la misión, anunciando como él la venida del reino (Mt 10,7; Lc 9,2; cf Mt 4,17; Mc 1,15).

Jn 10 destaca sobre los demás textos en cuanto a la imagen del rebaño. En realidad, más que el rebaño, es el pastor el que se encuentra en el centro de la atención; sin embargo, de rechazo, se dice mucho sobre el rebaño, y la parábola-alegoría pasa de ser cristológica a ser igualmente eclesiológica. El rebaño recuerda al de Ez 34,3, oprimido e instrumentalizado por los intereses de personas indignas, a las que se opone y sustituye Jesús, mediante el cual el rebaño "tendrá la vida" y la tendrá "en abundancia" (Jn 10,10). Efectivamente, él, y no los otros, es el "buen pastor" (Jn 10,11), tan amante de su rebaño (que *es también "rebaño del Padre": v. 29)* que "da su vida por las ovejas" (vv. 11.15), lo cual se transforma para ellas en "vida eterna", de manera que "no perecerán jamás" (v. 28). Todo esto garantiza al rebaño la continua presencia del Padre y del Hijo, la seguridad de permanecer en Dios, y se refiere además a las ovejas "que no son de este redil", es decir, a las que provienen del mundo pagano (v. 16): todas ellas formarán "un solo rebaño" bajo "un solo pastor".

d) *La vid.* La vid (o la viña) encuentra ya una discreta presencia en el NT en las parábolas antes mencionadas [/ II, 2c]. La viña, aclara Mt 21,43, es "el reino de Dios". Esta imagen se articula y resulta fecunda ya en el AT: véase, por ejemplo, Os 10,1; Is 5,1-7; 27,2s; Sal 80,9-19; Jer 2,21; 5,10; 8,13; 12,10; Ez 15,6; 19,10-14 (*supra* / I,2a). Las atenciones de Dios para con su pueblo no tienen límite, lo mismo que su amor y su fidelidad. También los castigos tienden a avivar la conciencia del pueblo en cuanto elegido y amado por Dios, rodeado de atenciones y de ternura sin límites.

La alegoría de la viña, o mejor de la vid, alcanza su forma más expresiva en Jn 15,1-6 con el apéndice eventual de los versículos que siguen y que en cierto modo le hacen eco. "Yo soy la vid verdadera y mi Padre el viñador" (v. 1). La alegoría carece de ambigüedad; es aclarada por el que la propone: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos" (v. 5); y se completa en los personajes que la animan. La Iglesia está unida a Cristo, lo mismo que el sarmiento a la vid; por la

Iglesia corre la savia vital de Cristo, vive la misma vida de Cristo. El estar separado de Cristo-vid es la muerte, la perdición, "el fuego" (v. 6); unidos a él, damos "mucho fruto" (v. 5); más aún, la relación con Cristo, a diferencia de lo que sucede entre el sarmiento y la vid, es recíproca: "Seguid unidos a mí, que yo lo seguiré estando en vosotros" (v. 4), como para indicar que la figura de la vid no es más que una imagen, y que la realidad que intenta tansmitir es mucho más profunda. Se trata realmente del amor eficaz de Cristo a su Iglesia (vv. 9-17), según la voluntad y la obra salvífica querida por el Padre ("el viñador", al que se refieren, de forma propia, tanto la vid como los sarmientos). Un amor que garantiza la escucha de toda plegaria (v. 7) que se exprese en nombre del Hijo (v. 16); un amor que pasa primero por entre el Padre y el Hijo, luego une al Hijo con los suyos y, finalmente, los califica a éstos por el intercambio mutuo del mismo amor (vv. 10.12s.15.17).

4. LAS ALEGORÍAS CRISTIANAS. a) *Algunas indicaciones del Apocalipsis.* La Iglesia terrena (Ap 2-3) está contemporáneamente presente en el cielo, "alrededor del trono", representada por los veinticuatro ancianos (4,4), es decir, los doce patriarcas más los doce apóstoles que ejercen conjuntamente el servicio sacerdotal y real. La liturgia celestial (Ap 5,6ss) es el prototipo de la que la Iglesia terrena desarrolla entre los hombres. Para el Ap no existe una clara distinción entre el ahora y el futuro. El cordero, el Cristo muerto y resucitado, tiene en sus manos los destinos de la historia en el tiempo; lo que se va realizando aquí abajo no es más que la manifestación de un plan victorioso de salvación, el aspecto visual de lo que sucede gracias a aquel "que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados con su propia sangre" (1,5).

Hay que recordar además la larga serie de los 144.000 sellados, los "servidores de nuestro Dios" (7,3s), los preservados (y por tanto salvados) de los azotes simbolizados en los siete sellos; y sobre todo, la alegoría de la "mujer vestida de sol" (12,1), en lucha, ella y su hijo, contra el "dragón color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos" (12,3), junto con toda la compleja simbología sobre la Iglesia, los creyentes, el desierto, etc.

b) *Plantación y campo de Dios.* 1Cor 3,6-8 ofrece una brevísima parábola-alegoría: Pablo ha plantado, es decir, fundado, la comunidad de Corinto, Apolo regó el terreno, "pero quien hizo creer fue Dios"; los cristianos, en cuanto comunidad, son el jardín, el huerto, "el campo de Dios", en el que se trabaja constantemente (griego, *gheŏrghion*, v. 9, ya raro en los LXX y sólo aquí en el NT). Más que a la metáfora veterotestamentaria de la plantación-viña, 1Cor 3,6-8 parece referirse a la del "plantar y edificar" (cf Jer 1,9s; 18,7-9; 24,6; 38 [TM 31],45; etc.), como se afirma expresamente en el versículo 9b: "Vosotros, labrantío de Dios, edificio de Dios"; y como los versículos 6-8 introducen la metáfora del cultivo, así los versículos 10-15 desarrollan la de la construcción. Dios mismo es el que comienza y prosigue la obra y el que trabaja continuamente en ella; cualquier otro, incluso Pablo, no es más que colaborador. La intervención directa de Dios se contrapone a la actual situación de abandono y de opresión, y acentúa de este modo la gracia y la bondad del salvador.

En otro pasaje Pablo recurre expresamente a la imagen de la plantación; en Rom 11,17-24, cuando habla del olivo silvestre injertado en el olivo bueno. De forma análoga al pasaje de 1Cor 3,1a, metáfora de la plantación, insiste en la unidad del pueblo cristiano, cuyo cultivo y cuyos frutos

corresponden propiamente a Dios, no sin la "colaboración" de los predicadores o apóstoles.

c) *El edificio o construcción.* La metáfora ya mencionada de 1Cor 3,9 se desarrolla y se determina en los versículos siguientes: su "fundamento (...) es Jesucristo" (v. 11). Se pensará, pues, en un edificio sagrado, en un templo. Lo cual se subraya en el versículo 16: "¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?". Y refiriéndose probablemente al lenguaje del edificar-destruir, continúa en el versículo 17: "Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo" (cf 1Cor 6,19; 2Cor 6,16).

La imagen de Cristo como piedra de construcción aparece varias veces. Ella es la que afianza el edificio levantado por encima, la que le da solidez y santidad. En esta imagen concurren tres textos del AT interpretados en clave cristológica (eclesiológica). El Sal 117,22 (LXX): Israel es la piedra descartada y sin valor alguno, pero que ha quedado altamente valorada y honrada por la salvación experimentada que ha recibido de Dios. Mt 21,42 (Mc 12,10; Lc 20,17s) y He 4,11: Jesús es piedra angular y fundamental gracias a su resurrección y exaltación, después de haber sido "descartado" y "reducido a la nada" en su pasión y muerte. Para 1Pe 2,4-8 tenemos un acento cristológico diferente (cf Mt 21,44). El segundo texto es el de Is 28,16: es Dios el que salva al pueblo; él es el que ha construido a Sión, poniendo de cimiento "una piedra probada, una piedra angular, preciosa, bien asentada. El que crea, no vacilará". 1Pe 2,4-7 asocia a los cristianos a Cristo, "piedra escogida angular". También Is 8,14 se le aplica a Cristo en 1Pe 2,8: en el AT la "piedra de tropiezo" era Dios: contra él iban a chocar todos los que no creían; aquí, por el contrario, y en Rom 9,32s el que se convierte en tropiezo es Jesús, escándalo para los que "no quieren creer en el evangelio".

Gracias a esta imagen de Cristo, piedra puesta como fundamento, también la predicación misionera de Pablo es un edificio sagrado que es construido (Rom 15,20), mientras que la relación de mutua caridad de los cristianos es definida como un "edificar" (Rom 15,2). Al mismo tiempo, los cristianos, como "piedras vivas" adheridas a la "piedra viva" (1Pe 2,4s), forman todos juntos una Iglesia que puede compararse con un edificio sagrado, con el templo. En esta edificación concurrirán no sólo el Cristo fundamento, sino también la obra de Dios y la del Espíritu (cf también Ef 2,19-22).

d) *Cuerpo de Cristo.* Es la expresión más densa que en el NT encierra todo el sentido de la Iglesia en sus relaciones de unión con Cristo. Su formulación se limita solamente a la teología paulina; pero tendremos que recordar también aquí todos esos símbolos o figuras que aparecen en el NT y que de alguna manera la clarifican: por ejemplo, la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8), el edificio espiritual, la esposa y el cordero... Habría que tener también en cuenta las expresiones de la unión fieles-Cristo mediante las preposiciones "en" o "con". Sobre todo habría que considerar el valor del cuerpo individual de Jesús, del Jesús terreno y glorioso, con el que los cristianos se identifican de manera ciertamente mística, pero también muy real, en la eucaristía, experiencia de la que se aprovecha la Iglesia y de la que vive desde que Jesús le confió este memorial (1Cor 11,24ss), orientación y anticipación del encuentro escatológico que la Iglesia aguarda y prepara (1Cor 11,26).

Experiencia que desde siempre ha

acompañado a la vida de la Iglesia, es posible que la eucaristía, cuerpo de Cristo partido y distribuido a los fieles bajo el signo del pan, no haya tenido alguna repercusión en estos textos. Más aún, es probable que la metáfora-alegoría de la Iglesia cuerpo de Cristo haya encontrado su punto de partida precisamente en esta experiencia. Es un hecho que el primer testimonio de la Iglesia cuerpo de Cristo se encuentra a propósito de la eucaristía: "Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1Cor 10,17). La unión, aunque mística, es tan real como lo es el cuerpo del Señor en la eucaristía. Y se da una especie de analogía entre la eucaristía y el bautismo. Ya desde el principio de la Iglesia, también el bautismo, aunque bajo otra forma, nos une con la muerte de Cristo (Rom 6,3), nos "sepulta junto con él" (v. 4), nos permite "llegar a ser una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya" (v. 5), causándonos una verdadera muerte al pecado y a la ley (Rom 7,4ss). Así pues, hemos sido bautizados en el único cuerpo de Cristo, formamos una unidad fundamental con él (cf Gál 3,28). Es evidente la analogía con los efectos de la eucaristía. Esto mismo podría repetirse a propósito de la resurrección: la resurrección de Jesús lleva consigo la nuestra. San Pablo lo expresa con claridad cuando afirma que el Espíritu —el mismo que resucitó a Jesús— deposita en nosotros una semilla de resurrección tal que resucitaremos a imagen del cuerpo resucitado de Jesús (cf 1Cor 15,40; Rom 8,11).

Animados por el mismo Espíritu que está también en Jesús y alimentados del mismo pan que es el cuerpo real, aunque espiritual, de Cristo, los cristianos forman juntos un solo cuerpo, que es el cuerpo del Señor. Ciertamente Pablo utiliza el conocido apólogo helenista del cuerpo y de los miembros, recogido de Esopo y aplicado al orden social por Menenio Agripa. Podemos volver a escucharlo de forma transparente, pero totalmente centrado en el "solo cuerpo de Cristo", en Rom 12,3-6. Análogamente, y quizá todavía más específicamente, se había expresado en 1Cor 12,11s. El cuerpo humano reduce a la unidad la pluralidad de miembros de que está compuesto el cuerpo. La frase "así también Cristo" del versículo 12c tiene que completarse de este modo: así también Cristo tiene muchos miembros y reduce a la unidad en su cuerpo a todos los cristianos (como en Rom 12,5). El desarrollo de los versículos 13-14 confirma esta interpretación: Cristo es el principio de unidad de su cuerpo. Si luego, en el versículo 13b, se lee una referencia a la eucaristía ("todos hemos bebido..."), entonces estos dos sacramentos de la unidad —bautismo y eucaristía— se mencionan aquí para afirmar la evidencia de nuestra unión espiritual y real con Cristo (como ya en 10,17; cf 10,4). El largo desarrollo figurado de los versículos 15-26 y la conclusión en el versículo 27 lo vuelven a remachar: "Ahora... vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro de ese cuerpo".

En las cartas de la cautividad resulta todavía más importante y variado el uso de la fórmula "cuerpo de Cristo". Por una parte, se conserva el tema precedente (cf Col 3,12-16; Ef 4,1-7; 5,30). Pero se ensancha la perspectiva, poniendo de relieve al Cristo resucitado y glorioso, acentuando sus funciones como "cabeza" del cuerpo (y por tanto de la Iglesia) en su función cósmica como creador y como ser superior a los ángeles. Véanse especialmente Col 1,24 y Ef 1,22s, donde la Iglesia universal se identifica con el cuerpo resucitado del Señor. Otro tanto puede decirse de Col 1,18 ("cabeza del cuerpo de la Iglesia") y de Ef 5,23 ("cabeza de la Iglesia" y "salvador del cuerpo"). Cristo es *kephalḗ*, "cabeza", respecto al cuerpo, que es la Iglesia. Este término es propio de las cartas de la cautividad. Probablemente hay que entenderlo en el sentido de "cabeza-jefe", leyendo por tanto en él una especie de primacía o de dominio o de causalidad de Cristo respecto a la Iglesia.

La Iglesia es "la plenitud" de Cristo (griego, *plḗrōma*) (Ef 1,23), una plenitud dinámica que tiende a la santificación de los cristianos mediante el mismo Cristo, ya que en él "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). Por consiguiente, la Iglesia, cuerpo suyo, no podrá menos de estar repleta y perfeccionada en la santidad de Cristo y mediante él (Ef 4,16).

5. ALGUNAS NOTAS TEOLÓGICAS.

a) *Comunidad de salvación escatológica.* Tal es la Iglesia desde sus comienzos. Esto se basa y corresponde a la convicción de que Jesús es el mesías prometido, que ha sido levantado ahora por la diestra de Dios y ha enviado el Espíritu: así Pedro en He 2,14-36 (especialmente los vv. 38-40; cf 4,11s; 5,31s). Análogamente, Pablo en su primer discurso —programático— en Antioquía de Pisidia (He 13,23.26.38s): al rechazar el anuncio de Jesús mesías y salvador, los judíos rechazan la "vida eterna" que está contenida en ese mensaje (v. 46).

"Jesús es el Cristo" es la fórmula más primitiva de fe, reconocida antes de la resurrección: por ejemplo, Mc 8,29 (y variantes en par); Mt 16,20; 16,16; frecuentísima en el relato de la pasión, no menos que en los escritos de Juan, aunque con diferentes versiones, en las cartas pastorales y en los demás escritos del NT.

La Iglesia remacha constantemente su propia fe fundada en Jesús de Nazaret y en su misma experiencia en el tiempo. Proclama que ha superado ya las fronteras de la escatología y que vive actualmente en un tiempo que es ya salvación, salvación escatológica, realización de las promesas y manifestación del plan salvífico divino. "Pero cuando se cumplió (gr., llegó la plenitud, *tò plḗrōma*, del tiempo, Dios envió a su Hijo..." (Gál 4,4). Él, "nacido bajo la ley" (ib.), satisfizo con la cruz las exigencias de muerte de esa misma ley: "Se entregó a sí mismo por nuestros pecados para sacarnos de este mundo perverso" (Gál 1,4). Con su cruz y después de ella ha dejado de existir todo aquello que constituía el mundo antiguo, marcado por el pecado (cf 2Cor 5,21; Gál 3,13). Recogiendo una distinción corriente en el judaísmo, en donde "este mundo actual perverso" se opone al mundo venidero, es decir, escatológico, que ha de inaugurar el mesías, Pablo declara que Jesús ha sido precisamente el que ha realizado este cambio: con Jesús y su muerte, el mundo actual ha encontrado su propio fin, su propia muerte. El nuevo mundo es una realidad en Cristo, gracias a su muerte, que ha "crucificado" al mundo actual y, consiguientemente, ha hecho del cristiano, por así decirlo, un "crucificado para el mundo" (Gál 6,14).

b) *Comunidad fundada por Jesús.* Es precisamente esta fe mesiánico-escatológica, por la que la Iglesia tiene conciencia de ser la comunidad final de salvación, la que explica la manera con que ella elige, transmite y orienta las noticias relativas a la "vida" de Jesús, su actividad y su propia fundación. En la actividad de su Maestro ella capta la realidad de su fundador, de aquel que con su acción y con su enseñanza lleva a su cumplimiento las antiguas promesas de salvación, confiándolas a la historia concreta de su comunidad. Antes de santificarla y de manifestarla me-

diante la efusión del Espíritu en pentecostés (He 2,23) y de confiarla a "sus testigos" (He 1,8) con un mandato de evangelización universal (Mt 28,18-20). Jesús la fue preparando esmerada y atentamente durante su vida terrena.

De esta preparación de la Iglesia como comunidad hemos de ver una primera referencia en la "gente" o "multitud" que rodeaba a Jesús: son "las ovejas dispersas de la casa de Israel" (Mt 10,6; cf 10,23; 15,24), "el pueblo que yace en las tinieblas" (Mt 4,16; cf 13,15; 15,8). Pero son sobre todo indicativos los evangelios cuando hablan de los discípulos, para los cuales la característica esencial es la llamada o / vocación, la acogida de la palabra de Jesús y su seguimiento. Lo mismo hay que decir de los "doce", con su múltiple significado, especialmente *mesiánico-escatológico* [/ Apóstol/ Discípulo], y con todas aquellas indicaciones embrionales, pero fundamentales, sobre aquello que nosotros llamamos "los sacramentos". Al encargarse personalmente de preparar a "su Iglesia" (Mt 16,18), Jesús ponía en camino a aquella comunidad de fe que a distancia de algunos decenios (y ahora de varios siglos) se habría de reconocer en aquella realidad del tiempo de Jesús, en aquellas enseñanzas, en aquellas experiencias. Gracias a la permanencia entre "los suyos" (Mt 18,20; 28,20), él continúa la obra que fundó, la hace creer y desarrollarse, la va llevando poco a poco a su cumplimiento.

La Iglesia se manifiesta abierta a todos los hombres desde el tiempo de Jesús. A pesar de la afirmación de estrecho rigorismo nacionalista de Mt 15,24 (cf 10,5s y 8,12), lo que cuenta para encontrar a Jesús y ser su seguidor es la fe (Mt 8,5-10; 15,28). Al final, cuando tenga lugar la segunda venida, en la parusía, "todos los pueblos serán llevados a su presencia" (25,32), mientras que los ángeles del juicio "reunirán de los cuatro vientos a los elegidos desde uno a otro extremo del mundo" (24,31). Pero para toda la tradición evangélica el Hijo del hombre ha venido ya y ha comenzado también "la cosecha" (el juicio). Para Mt, el nuevo Israel tiene ya en "los doce" sus epónimos y sus jueces, y en los discípulos (Mt 13,38) "los hijos" del reino que, gracias a la fe, provienen también del mundo de los paganos (Mt 12,18 = Is 42,1; Mt 12,21 = Is 42,4 LXX). Esta universalidad se hará manifiesta en la resurrección.

La escena final en el monte (Mt 28,16-20) es intencionalmente muy instructiva: "a los once discípulos", "postrados en adoración", Jesús se les revela como el Señor universal, dotado de "todo poder en el cielo y en la tierra", y por tanto autorizado para fundar por medio de ellos una comunidad universal de discípulos entre todos los pueblos: "Id y haced discípulos míos en todos los pueblos". Son enviados, y por consiguiente constituidos "apóstoles" para todos, sin excluir a nadie, para que todos puedan llegar a ser discípulos de Jesús. La Iglesia del evangelio es tanto la del Jesús terreno como la del Jesús resucitado.

c) *En los escritos joaneos.* El Jesús terreno y su obra de preformación de la Iglesia quedan filtrados por la vida de una Iglesia que ya ha evolucionado y que vuelve a proponerlos en términos de actualidad y de historia. Aunque nunca nos hablan explícitamente de la Iglesia, estos escritos no pierden nunca de vista su naturaleza íntima, que consiste en la perfecta comunión entre sus miembros y por parte de éstos con Jesús. En estos escritos la Iglesia es siempre el grupo de discípulos, que en Ap se tiñe con el martirio. De suyo, la Iglesia equivale a "creyentes" (Jn 1,12; 3,16.18.36; 5,24; etc.), aunque no todos los creyentes sean discípulos (Jn 4,39.41.53; 9,38; 11,27; etc.). Sólo la fe une con lo que fue "desde el principio" (1Jn 1,1ss; 2,7s; 3,11; 2Jn 4ss). Entre los creyentes hay algunos que sólo creen superficialmente (en los signos: Jn 2,23), o tan sólo a escondidas (Jn 12,42; 19,38); la verdadera fe, la de los discípulos auténticos y la de la Iglesia, se caracteriza por la relación con la palabra de Jesús (Jn 5,38; 8,31; 15,7; 1Jn 1,1), por el "conocimiento" que viene de la fe (Jn 6,69) y que "da mucho fruto" (Jn 15,8). Los "doce" son el modelo adecuado para los verdaderos discípulos (cf Jn 6,70, referido a los doce, con 15,16, dicho para los discípulos en general).

Entre Jesús y "los suyos" se da una unión muy íntima, en virtud de una presencia constante de Jesús y del / Espíritu con, por y en los discípulos (Jn 14,16s; 15,13; etc.). Él es "desde el principio" la "palabra de la vida" para los creyentes en la Iglesia (1Jn 1,1ss). Como comunidad de los creyentes, la Iglesia es la morada de Jesús y del Padre (Jn 14,23; Ap 21,3). La misma muerte de Jesús no es considerada, ni mucho menos, como separación o como lejanía de Jesús respecto a su comunidad; al contrario, mediante el Espíritu Jesús vuelve y permanece continuamente presente en su Iglesia. Ese Espíritu es dado por Dios (1Jn 3,24); pero es también enviado por Jesús (Jn 15,26), como "otro Paráclito" ("otro" respecto a Jesús) y permanece "para siempre" con los discípulos (Jn 14,16); más aún, está "dentro" de ellos (Jn 14,17). Esta intimidad tan grande y tan vital entre el creyente y Jesús se pone de manifiesto en el lenguaje figurado de la parábola alegórica del buen pastor (Jn 10,1-17) y en la metáfora de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8): la Iglesia recibe su vida de Jesús; más aún, lleva dentro de sí la vida misma de Jesús.

Este lazo tan estrecho que la une a Jesús impone a la Iglesia la necesidad absoluta de la unidad interior y exterior. Tal es el objetivo de la obra de Jesús pastor (10,14ss), el objeto de su oración (Jn 17,20), el fruto de su muerte (Jn 11,51s) y al mismo tiempo el instrumento elegido de evangelización en manos de los discípulos (Jn 17,21.23).

Unida y también única, es decir, Iglesia universal. Según Jn 4, la universalidad de la Iglesia formaba ya parte de la enseñanza terrena del Maestro, aun cuando hay claros indicios que atestiguan en el texto una evolución y una clave escatológica difícilmente originales (pero que al mismo tiempo confirman la interpretación universalista que hay que dar a todo el episodio). También tiene un aire universalista Jn 12,12-28: "Mirad cómo todo el mundo se va tras él", es el comentario amargo de los fariseos (v. 19); pero también la interpretación universal del evangelista, que habla de "algunos griegos" (v. 20) y de la necesidad del ministerio apostólico para "ver a Jesús" (v. 21s).

Es evidente la misión: la Iglesia recoge y desarrolla en ella los datos originales de Jesús. Por medio de Juan Bautista (Jn 1,6.33; 3,28), por medio de Jesús (enviado de Dios: Jn 3,17; 4,34; etc.) y por medio de los discípulos (enviados por Jesús: Jn 4,38; 13,20). Éstos continúan la misión misma de Jesús, el enviado del Padre; así pues, resalta allí el carácter mesiánico-escatológico, y al mismo tiempo teológico, de su envío (cf Jn 17,18 y especialmente 20,21).

También está presente en Juan el principio de la tradición: la enseñanza está garantizada por el Espíritu (Jn 16,13s); más aún, es él mismo el que "enseñará" (Jn 14,26) y el que "dará testimonio" (15,26) de Jesús a través de todo lo que digan luego los discípulos, que serán también testi-

gos suyos, puesto que "están con él desde el principio" (15,27).

Es además interesante la referencia al nuevo culto, es decir, a la era escatológica, representada aquí por la Iglesia: cf las bodas de Caná (Jn 2,1-11), leídas en paralelo con la referencia al templo y con la interpretación siguiente (2,13-22); véase la afirmación sobre los "verdaderos adoradores", los actuales, esto es, los del tiempo de Cristo y de la Iglesia, que "adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Jesús inauguró la *hora* escatológica de la verdadera adoración, la que continúa entre los que creen en él y en su misión. Entre los sacramentos, se habla particularmente del / bautismo (III) con agua y Espíritu (Jn 3,1-12); al bautismo y a la eucaristía juntamente se alude en Jn 19,34 y en 1Jn 5,6ss: los dos brotan de la muerte de Jesús; a la / eucaristía (V) se dedica todo el capítulo 6. Hay que recordar igualmente el perdón de los pecados (Jn 20,23) [/ Reconciliación], verdadera y propia habilitación para un acto judicial por parte de los discípulos/ apóstoles dentro de la comunidad.

También el mundo tiene su peso en la teología de la Iglesia, aunque como contraste. "Elegidos y sacados del mundo" (Jn 15,59) y hasta en oposición a él (1Jn 2,15ss), los discípulos no son "del mundo" (Jn 17,14), sino que, como Jesús, sólo han sido enviados al mundo (Jn 17,18). "En el mundo" están "las pasiones carnales, el ansia de las cosas y la arrogancia" (1Jn 2,16), la mentira, el pecado y la muerte (cf Jn 8). "Nosotros sabemos que somos de Dios, y que todo el mundo está en poder del maligno" (1Jn 5,19); los creyentes, o la Iglesia, son "hijos de Dios" (1Jn 3,10) y cumplen la voluntad de Dios (1Jn 2,17). Los caminos y los objetivos del mundo son fatales para los discípulos (Jn 12,35; 14,4s), para que no se hagan "del mundo", Jesús le pide al Padre que los "preserve del mal" (Jn 17,15). También hay que luchar contra el demonio: Jesús ha venido a "destruir las obras del diablo" (1Jn 3,8), es decir, el pecado, "porque el diablo es pecador desde el principio" (1Jn 3,8). Los creyentes, gracias a su fe, "han vencido al mundo" (1Jn 5,4), mientras que la palabra de Dios que mora en el cristiano es la que "ha vencido al maligno" (1Jn 2,14).

Pero el mundo y el maligno han logrado, sin embargo, penetrar en la Iglesia mediante las herejías. En la comunidad hay muchos "anticristos" (1Jn 2,18.22; 4,3.6; 2Jn 7) y muchos falsos profetas (1Jn 4,1), que son un motivo de perversión para los miembros de la Iglesia (1Jn 2,26; cf 3,7). El error recae sobre Jesús (docetismo: 1Jn 2,22; 4,2s) y manifiesta una falsa concepción del pecado (1Jn 1,8; 3,4.7s). Estos falsos profetas son excluidos de la comunión eclesiástica (2Jn 10s); es natural que así sea, puesto que "no tienen a Dios" (2Jn 9). La Iglesia, sin embargo, aunque tentada y sometida a la prueba, permanece fiel: "Se disipan las tinieblas y la luz verdadera brilla ya" (1Jn 2,8).

Fiel y victoriosa sobre las tentaciones y en medio de las tribulaciones, triunfante gracias a Dios y al Cordero, segura en el tiempo y para siempre, la Iglesia es el tema constante y la idea central del Ap. Heredera del antiguo Israel, consciente de realizar el plan divino de la salvación, es presentada desde el principio como la comunidad de los redimidos (1,5b; cf 1,8), convertida en un "reino de sacerdotes para su Dios y Padre" (1,6 = Is 61,6; cf 5,9s; 14,3s; 20,6). Es la Iglesia de Jesucristo. Realiza todo lo que había sido dicho del antiguo Israel, del "pueblo de Dios" (18,4; cf Is 52,11). La alianza antigua con Israel, formulada en los tiempos y en los términos más variados, se establece ahora de manera definitiva con la Iglesia considerada como el nuevo y eterno Israel, tan totalmente representativa que figura como la ideal "ciudad santa, la nueva Jerusalén, que baja del cielo del lado de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo" (21,2; cf Is 61,2) [/ Juan: evangelio, cartas; / Apocalipsis].

d) *En la teología de Lc-He.* Aquí la Iglesia aparece en continuidad con todo lo que antes se ha ido dibujando. Específicamente, la Iglesia es el anuncio kerigmático para el presente y para el futuro; es una "Iglesia en el tiempo", guiada por el Espíritu Santo y convertida en anuncio de salvación para todos los hombres de esta historia ya cristiana.

Según una concepción totalmente hebrea, la Iglesia es obra de Dios. Es su prodigio escatológico, conocido por él ya desde la eternidad (He 15,38) e insuprimible (He 5,38s). Jesús y su obra se sitúan en esta historia de Dios, y por tanto están prefigurados y prometidos (He 3,22-26; etc.). La Iglesia comprende tanto a los judíos como a los paganos; es con toda claridad el "nuevo" Israel, el "verdadero" Israel o el de los últimos tiempos, injertado en el antiguo y prolongación suya, pero también su cumplimiento, su superación y su meta (Am 9,11ss = He 15,15s).

La Iglesia, obra de Dios, comprende como su propia esencia la historia terrena de Jesús, incluidas su muerte y su resurrección. El acento se pone en el Jesús resucitado, en el Señor: él es "el viviente" (Lc 24,5), o "aquel que vive" (Lc 24,23), que dio "muchas pruebas evidentes de que estaba vivo" y que "se apareció durante cuarenta días y les habló de las cosas del reino de Dios" (He 1,3). En el centro, el acontecimiento-resurrección atrae y ordena en torno a sí todos los demás hechos de Jesús. La Iglesia queda fundada desde que Jesús resucitó y se manifestó; está escondida, pero presente, y durará hasta la parusía. El alma de la Iglesia es la presencia del Señor en la "palabra" y en la eucaristía; su garantía es la presencia y la fuerza del Espíritu derramado según la promesa (Lc 24,49; He 1,4s.8) sobre los apóstoles (He 2,3s.11.17s; etc.) por el *Kýrios* Jesús resucitado (He 2,23s). De él es de quien "Pedro y los once" (He 2,14) recibirán la fuerza para ser testigos del resucitado "en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra" (He 1,8; cf 5,31s).

Los prodigios y los signos (He 2,22.43; 4,16.22) son igualmente expresión de la presencia activa del Espíritu Santo y se ponen al lado de la "palabra" como apoyo y como demostración (He 4,29s; 8,6ss): son las curaciones (He 4,16.22.30; etc.) y los exorcismos (He 5,16; 8,7; 16,18). Realizados por los apóstoles, no son de ellos, sino de Dios (He 3,12), que de esta forma y por medio de ellos realiza su plan de salvación y su propia obra, o es también el mismo Jesús en acción (He 4,29s), sobre todo el "nombre" de Jesús (He 3,6ss.16; 4,10.12.29s; etc.).

Las persecuciones (He 5,41; 9,16) van también ligadas al "nombre" y forman parte de la existencia cristiana, como anuncio y difusión de la palabra. Para Pablo las tribulaciones son necesarias (griego, *deî*) "para entrar en el reino de Dios" (He 14,22). Los Hechos están saturados desde el principio de diversas vejaciones contra los cristianos y los testigos de la palabra (4,1ss.25; 5,17ss), pero que son también la ocasión privilegiada y providencial para la "edificación" o el crecimiento de la Iglesia (cf He 8,4; 11,19ss).

Ocupa un lugar preeminente la fe y su camino: los cristianos se reúnen para "escuchar la palabra" (He 10,44; 13,7.44) y la "acogen" (He 2,41; 8,14; 11,1; 17,11). María es precisamente la que de manera ejemplar acoge la

palabra y cree (Lc 1,45; 11,28). Los términos de la fe, que algunas veces no se especifican (He 13,48; 14,1; 15,5), se refieren todos ellos al acontecimiento-Jesús, que nació, vivió, murió y resucitó en Palestina y que está ahora glorioso en los cielos (He 10,36-43). Se supone ciertamente un conocimiento, un saber (He 18,25-28); pero se requiere esencialmente un ser nuevo y un vivir de la nueva realidad, así como su manifestación en formas concretas de vida y de comunión. Esto se lleva a cabo sólo mediante una previa conversión profunda, total, una verdadera transformación de la persona (He 9,35-42; 11,21; 20,21). Hay que convertirse de las "malas obras" (He 3,26) o del "mal" (He 8,22) y hay que dirigirse "a Dios, observando una conducta de arrepentimiento sincera" (He 26,20). La llamada a la conversión (griego, *metánoia*) se dirige a todos los hombres (Lc 24,45-49; He 17,30), aunque bajo formas diversas. Su sello es el bautismo, que lleva unido el don del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos (He 8,17s; 9,17).

Esta Iglesia de los primeros tiempos pretende encarnar comunitariamente, y como efecto que se remonta a la primera hora, el mensaje del Maestro; de este modo se convierte en parámetro y en fuente de vida cristiana para la Iglesia de todos los tiempos. El primer elemento que se destaca en esa Iglesia es su reunión: cf desde el principio He 1,4.6.13s.15; luego en 2,1.42.44.46; 4,23s.31.32; etc. El lugar de encuentro es a veces el templo (Lc 24,53; He 2,46), pero también las casas privadas (He 2,46; 5,42; 12,12; etc.). De esta manera la Iglesia "se edifica" (cf He 9,31; 20,32) y sobre todo "crece", mientras que los discípulos "se multiplican" (He 2,41.47; 4,4).

Por lo que se refiere al culto en particular [/ Bautismo I; / Eucaristía II], son frecuentes en los Hechos las oraciones por parte de la comunidad (He 1,14; 2,42; 12,5.12; 13,3; etc.) y de los individuos, por ejemplo Pedro y Juan (He 8,15-24), Pablo (9,11), etcétera. En ella se presta atención a la acción de gracias y a la alabanza (Lc 24,53; He 1,24), a la intercesión (He 12,5; 13,3), a la petición (He 1,24s; 4,29s), al culto en general (He 13,1).

El culto cristiano y la oración no serían genuinos y resultarían incompletos si prescindieran de las exigencias de los hermanos. Lo recuerda la *koinōnía* de He 2,42 y todo el sumario de He 2,32-35, con la figura de Bernabé (He 4,26s), al que se contrapone el díptico del comportamiento de Ananías y Safira y de su destino (He 5,1-11). Los cristianos se manifiestan realmente como "hermanos" (He 1,15; 9,30; etc.).

Una última nota se refiere a los que en la Iglesia de los Hechos parecen ejercer un cierto ministerio y tener los llamados carismas. No se trata de la presencia o no del Espíritu Santo; en efecto, éste está sobre toda la Iglesia y sobre cada uno de sus miembros (He 2,1.4.17s; etc.). Pero dentro de la Iglesia se mueven algunos personajes que nosotros llamaríamos carismáticos, en cuanto que no están constituidos propiamente en un ministerio y gozan, sin embargo, de ciertos dones particulares espirituales al servicio de la comunidad: por ejemplo, el "profeta" Agabo (11,27s), el grupo de profetas que se recuerda en Antioquía de Siria (13,1ss); también son "profetas" Judas y Silas (15,32); por el don del Espíritu destacan también Esteban (6,8; 7,55), Felipe (8,29) y sus cuatro hijas "profetisas" (21,9), Bernabé (11,24), Apolo (18,25). Pero hay además una ministerialidad propia y verdadera, aunque privada de contornos precisos. Hay que señalar, por ejemplo, la función primacial de / Pedro sobre los once, tanto dentro de ellos como en el interior de la Iglesia, o también la de todos los apóstoles (definidos en He 1,8 y 1,21s), que ciertamente son distintos de los "hermanos" (11,1); algo debió suceder con la institución de los "siete" (6,5s) a quienes se les impusieron las manos; lo mismo ocurre en el caso de la misión que se menciona en He 13,2ss. Santiago preside la comunidad de Jerusalén (15,13-21). También destacan los "presbíteros" o "ancianos" (11,30), que forman en Jerusalén un gran consejo alrededor de los apóstoles (15,2; 16,4), llamados "hermanos" de los apóstoles, con los que están asociados. También fuera de Palestina son establecidos algunos "presbíteros" (14,23) por obra de Pablo y Bernabé. A estos "presbíteros" se les reconoce abiertamente el sello del Espíritu Santo para "ser inspectores" o *episkopeîn* (20,28). De esta manera se afirma que no sólo el carismático depende del Espíritu, sino también todos los que ejercen algún ministerio; éstos tendrán que "apacentar a la Iglesia de Dios", defendiéndola además de los errores y de la perversión respecto al depósito apostólico transmitido (20,29ss). Por consiguiente, se puede afirmar que ya en este nivel los Hechos atestiguan la presencia de la tradición e incluso la de la sucesión, es decir, la de una gestión de tipo ministerial [/ Lucas; / Hechos de los Apóstoles].

e) *En el misterio de la providencia divina* [/ Pablo]. "Todos nosotros fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo" (1Cor 12,13). Es el cuerpo de Cristo (1Cor 12,27), cuya cohesión viva manifiesta, asegura e incrementa el pan eucarístico, junto con el evangelio (1Cor 10,17). Para Pablo, el cuerpo de Cristo es sobre todo el cuerpo de Jesús, el del crucificado. De aquí el interrogante: ¿Cómo es que la misma expresión "cuerpo de Cristo" indica también a la Iglesia? ¿Qué relación existe entre el "cuerpo de Cristo" y la Iglesia?

Este problema es específico de Ef (y de Col). Para Ef, la Iglesia no se deriva del mundo ni pertenece de suyo esencialmente a la historia de aquí abajo. Si realmente está aquí abajo, esto no hace más que manifestar el misterio profundo e insondable de la providencia divina y de su eterna salvación. Para Ef, la Iglesia ha existido desde siempre en la eterna voluntad salvífica del Padre, que quiere "recapitular" todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10). Su "plan secreto, escondido desde todos los siglos en Dios, creador de todas las cosas" (Ef 3,9), "no se dio a conocer a los hombres de las generaciones pasadas, y ahora se lo ha manifestado a sus santos apóstoles y profetas por medio del Espíritu" (cf 3,5). Este misterio tiene un contenido concreto, realmente inaudito: "Este secreto consiste en que los paganos comparten la misma herencia con los judíos, son miembros del mismo cuerpo y, en virtud del evangelio, participan de la misma promesa en Jesucristo" (Ef 3,6).

Así pues, ya desde la creación tiene ante sus ojos a la Iglesia: al crear, manifiesta su bondad (Gén 1) y conduce a la salvación, lo cual se realizará precisamente en la Iglesia (y en Cristo). Lo mismo que Dios es creador según un módulo "escondido" en él, igualmente hay que decir esto de Cristo, ya que "todo ha sido creado en él" y todo existe "mediante él y con vistas a él" y "él mismo existe antes que todas las cosas y todas subsisten en él" (Col 1,16-17). Conjugando como es debido la relación Cristo-Iglesia con el "misterio de Dios" (también Cristo, como la Iglesia, es "el misterio de Dios": cf Col 2,2), habrá que concluir que la presencia de Cristo y de la Iglesia cumple el misterio de la creación y al mismo

tiempo manifiesta el de Dios [/ Misterio III, 4].

El Espíritu edifica y hace crecer a la Iglesia como "cuerpo de Cristo" gracias a tres elementos principales, lógicamente unidos entre sí: *a)* el evangelio o la predicación, es decir, la palabra: actualización y revelación de la cruz-resurrección, llamada de Dios a la salvación; *b)* los sacramentos, es decir, el / bautismo (IV), la / eucaristía (II-III), el / sacerdocio (II), el / matrimonio (VI), en cuanto acciones o signos que santifican al hombre y que lo edifican como cuerpo vivo y santo de Cristo; *c)* el crecimiento de sus mismos miembros, bien en general, bien de los carismáticos, bien en los ministerios constituidos, puesto que la Iglesia crece y se edifica en la medida en que crecen y se edifican sus miembros en sus respectivas funciones, viviendo de la vida misma de Cristo. De esta forma la Iglesia, gracias al Padre y al Espíritu, es el cuerpo salvador de Cristo en la tierra.

f) *El desarrollo de las pastorales: una Iglesia ministerial.* Más que por otros temas, igualmente centrales, en las pastorales la Iglesia se caracteriza sobre todo por una concepción de tipo ministerial. Se la representa como una familia terrena (1Tim 3,5), como una verdadera y propia "casa de Dios" (1Tim 3,15; cf 5,1s), especificada mejor como "columna y fundamento de la verdad" (ibid). También se la representa como una "gran casa", donde "no sólo hay vajillas de oro y plata, sino también de madera y barro" (2Tim 2,20), es decir, en donde conviven creyentes y menos creyentes, buenos y malos.

En el contexto general de una Iglesia pueblo de Cristo (Tit 2,14), formada por hombres con diferente grado de fe y considerada como una familia, se ejerce el ministerio confiado a Timoteo y a Tito. Éstos se conciben como prototipos: desempeñan un ministerio que se confiere y se ejerce continuamente dirigido al oficio apostólico, puesto en continuidad con el mismo y como en su lugar (cf 1Tim 3,15; 4,13; 2Tim 4,5s.9; Tit 3,12). Por eso mismo las pastorales hacen hablar muy frecuentemente al apóstol, interpretándolo y autorizándolo; de esta forma todo gravita en torno al ministerio apostólico, expresamente en torno a Pablo (son también muy numerosas las referencias personales). Su enseñanza se ha hecho ya normativa (Tit 1,9; 2Tim 1,12s). Sus destinatarios, Timoteo y Tito, no hacen más que guardar lo que fue enseñado por el apóstol y volver a proponerlo como repetidores (1Tim 4,16; 6,2.20; etc.). La prolongación del oficio apostólico en el ministerio afecta también a su interioridad: el amor, la fe, el Espíritu, la dulzura, la paciencia, etc. No solamente el ministerio ha de ser "espiritual", sino también el que está revestido de él (1Tim 6,11s; etc.); habrá de imitar al apóstol en el sufrimiento por el evangelio (2Tim 1,8); tendrá que ser un verdadero *typos* para la comunidad (1Tim 4,12; Tit 2,7); será como un alistado para una "buena milicia" (1Tim 1,18; 2Tim 4,5), como en un auténtico "servicio" (1Tim 1,12; 4,6; 2Tim 4,5). Y lo mismo que hizo el apóstol, también el oficio ministerial edifica la Iglesia; más aún, la hace crecer y la cumple, puesto que está puesto para llevar a su cumplimiento el mismo oficio apostólico. Este oficio ministerial afecta también a la administración responsable de la "casa de Dios", a la vigilancia y a las directivas varias —también de orden disciplinar— para los diferentes ministerios (p.ej., para las viudas: 1Tim 5,3-16; para los presbíteros: 1Tim 5,17-22); constituye a otros en el oficio de presbíteros (1Tim 5,22; Tit 1,5), algunos de ellos con funciones de inspección (*episkopoi:* 1Tim 3,1-7; Tit 1,5-7) y a otros sólo como auxiliares (*diákonoi:* 1Tim 3,8-13). También éstos, a su vez, enseñan, presiden, ordenan (1Tim 4,13; 5,17; 2Tim 2,2). De esta manera la Iglesia se presenta monolítica, siempre ligada al apóstol; escucha sus instrucciones y es dirigida por ellas; las aplica y automáticamente las desarrolla [/ Timoteo; / Tito].

g) *Conclusión.* Misterio salvífico de Dios, escondido antes del tiempo y revelado sucesivamente mediante el Hijo Jesús, pero de una forma realmente sublime que se ha verificado en el don de su muerte y resurrección, la Iglesia realiza en términos bíblicos la etapa de la nueva y eterna alianza, en términos cuantitativos la llamada universal de Dios a todos los pueblos y en términos cristológicos el don estable e imperecedero de toda la divinidad.

Su ser en el mundo la pone en constante peregrinación hacia aquel que llama y hacia la patria de arriba; en continuación natural, por otra parte, con la Iglesia del AT, totalmente sometida a su Dios, en plenitud de fe y en completa y alegre esperanza.

Así pues, con su existencia, la Iglesia está proyectada hacia el futuro; un futuro del que no solamente prepara la llegada, sino del que ya goza anticipadamente en el presente, gracias al don del Espíritu que le ha enviado el Padre por medio de su Señor. Cristo es siempre ayer, hoy y mañana (Ap 1,8; 22,13). Y hoy está en su Iglesia, es la cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, lo mismo que es también su vida, su pastor, su fundamento, etc. Así pues, ella es, lo mismo que su Señor, ahora y siempre, el misterio salvífico de Dios.

BIBL.: Antón A., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Ed. Católica, Madrid 1977; Bammel E. (ed.), *Israels Dienstbarkeit*, Clarendon Press, Oxford 1978, 295-306; Batey R.A., *New Testament nuptial imagery*, Brill, Leiden 1971; Bori P.C., *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini (Atti 2,42-47; 4,32-37) nella storia della chiesa antica*, Paideia, Brescia 1974; Bouyer L., *Ministère ecclésiastique et succession apostolique*, en "NRT" 95 (1973) 241-252; Casas Gargía V., *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, en "Verdad y Vida" 37 (1979) 363-384; Cuviller E., *Apocalypse 20: prédiction ou prédication*, en "Études Théologiques et Religieuses" 59 (1984) 345-354; Dacquino P., *La chiesa alla luce della Bibbia*, Marietti, Turín 1974; Id, *La chiesa "corpo del Cristo"*, en "RBit" 29 (1981) 315-330; Dalviller J., *Les temps apostoliques, I.er siècle*, Sirey, París 1980; Descamps A., *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, en "RTL" 2 (1971) 3-45; 3 (1972) 121-159; Dupont J., *Teologia della chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bolonia 1984; Id, *L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres*, Cerf, París 1984; Findeis H.J., *Versöhnung-Apostolat-Kirche. Eine exegetischtheologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2Kor, Röm, Kol, Eph)*, Echter Verlag, Würzburg 1983; Fuglister N., *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, en "Mysterium Salutis" IV/1, Madrid 1973, 30-105; Galbiati E., *La funzione d'Israele nella "economia" della salvezza"*, en "BibOr" 20 (1978) 5-16; Guénel V. (ed.), *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens. Congrès de l'ACFEB*, Tarbes 1981, Cerf, París 1983; Helewa G., *La chiesa corpo di Cristo*, en "Rivista di Vita spirituale 33 (1979) 418-472; Kertelge K., *Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des Neuen Testament*, en "Catholica" 35 (1981) 265-279; Id, *Kerygma und Koinonia zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums*, en *Fs. Fr. Mussner, Kontinuität und Einheit*, Herder, Friburgo en Br. 1981, 327-339; Kohler M.E., *La communauté des chrétiens selon la première épître de Pierre*, en "RTP" 114 (1982) 1-21; Legrand L., *Images de la mission dans le Nouveau Testament*, en "Spiritus" 25 (1984) 17-24; Rosso Urbigli L., *Dalla "Nuova Gerusalemme" alla "Gerusalemme celeste". Contributo per la comprensione dell'Apocalittica*, en "Henoch" 3 (1981) 369-372; Salguero J., *Relazione tra l'Antica e la Nuova Alleanza*, en "Angelicum" 60 (1983) 165-189; Schlier E., *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en "Mysterium Salutis" IV/1, Madrid 1973, 107-229; Schnackenburg R., Thieme K., *La Bible et le mystère de l'Eglise*, Desclée, Tournai 1964; Schweizer E., *Matthew's Church*, en Stanton G. (ed.), *The interpretation of Matthew. Edited with an Introduction*, Fortress Press-SPCK, Filadelfia-Londres 1983, 129-155; Theobald M., *Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk. 5.1-6.19*, en "NTS" 30 (1984) 91-108; Thiering B.E., *The Qumran Origins of the*

Christian Church. Theological Explorations, Sydney 1983; TRAGAN P.R., *La parabole du "pasteur" et ses applications: Jean 10,1-18*, Ed. Anselmiana, Roma 1980.

L. de Lorenzi

IMPOSICIÓN DE MANOS

SUMARIO: I. *Simbolismo de la mano.* II. *Significados de la imposición de manos en el AT:* 1. Identificación; 2. Transmisión de poderes; 3. Consagración. III. *Significados de la imposición de manos en el NT:* 1. Poder taumatúrgico de Jesús y de sus discípulos; 2. Valor litúrgico-sacramental; 3. Transmisión del poder sagrado para el servicio de la comunidad. *Conclusión.*

I. SIMBOLISMO DE LA MANO. En el lenguaje simbólico la "mano" tiene una multiplicidad de significados que hay que definir según el contexto. Pensemos en la fuerza expresiva de la mano de Dios (¡y hasta del dedo de su mano!) en la escena de la creación del hombre, en la Capilla Sixtina, de Miguel Ángel: sirve para indicar al mismo tiempo el poder, la vitalidad que se comunica, el movimiento y la armonía. A través del toque del dedo de esa mano explota la vida, que anima al cuerpo inerte del primer hombre. Junto con la "palabra", la mano es uno de los medios más expresivos con que el hombre comunica a los demás sus sentimientos, su voluntad, sus mismos pensamientos; con la mano da cuerpo a sus emociones e intuiciones artísticas.

En el uso bíblico la "mano", referida a Dios, puede expresar su poder: "Israel vio la mano poderosa con que el Señor había obrado contra los egipcios" (Éx 14,31); con su mano Dios creó el cielo y la tierra y dirige su curso (cf Is 48,13). Referida además al hombre, puede ser símbolo del poder humano: por eso la expresión "caer en manos de alguien" quiere decir "caer bajo su poder" (Gén 32,12; Jue 2,14; Jer 27,6-7). Puede significar también el Espíritu de Dios: "Allí mismo el Señor puso su mano sobre mí y me dijo..." (Ez 3,22; cf 1,3; 3,14; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1; 1Re 18,46; etc.).

Creo que el gesto de "imponer las manos", tan frecuente en la Biblia, deriva su significado y su valor sobre todo de esta doble referencia al poder y al Espíritu de Dios.

Además, es importante señalar que se da una notable continuidad entre el AT y el NT: Jesús, que "impone" las manos para curar a los enfermos, realiza un gesto de poder, como Yhwh cuando libera a Israel de la esclavitud del faraón.

II. SIGNIFICADOS DE LA IMPOSICIÓN DE MANOS EN EL AT. El AT reconoce diversas "imposiciones de manos", con significados diversos.

1. IDENTIFICACIÓN. Hay una imposición de manos que podríamos definir también de *identificación* —es decir, tendente a expresarse y a reconocerse en otra realidad simbólica—, utilizada sobre todo en la liturgia sacrificial, en la cual, al imponer las manos sobre una víctima, se intentaba, por así decir, cargarla con los propios sentimientos interiores, que podían ser de acción de gracias, de arrepentimiento o de adoración. La expresión más característica de esta especie de "transfert" espiritual se da en el rito complicado del chivo expiatorio, sobre el que, con ocasión de la fiesta de la expiación, el sumo sacerdote, imponiendo sus manos, descargaba los pecados del pueblo, que de este modo quedaba espiritualmente renovado. "(Aarón) pondrá las dos manos sobre su cabeza, confesará sobre él todas las faltas de los israelitas, todas sus transgresiones, todos sus pecados y, una vez cargados sobre la cabeza del macho, lo mandará al desierto por medio de un hombre designado para ello; el macho cabrío llevará sobre sí todas sus iniquidades a tierra desierta. El macho cabrío será abandonado en el desierto" (Lev 16,21-22; cf 1,4; Éx 29,10; etc.) [→ Levítico II].

2. TRANSMISIÓN DE PODERES. La imposición de manos puede tener también un significado de *transmisión de poderes*, una especie de selección de una persona para una misión especial. Así, es particularmente significativa la elección de Josué como sucesor de Moisés: "El Señor respondió a Moisés: 'Toma a Josué, hijo de Nun, sobre quien reside el espíritu, y pon tu mano sobre él. Preséntalo luego al sacerdote Eleazar y a toda la comunidad, y en su presencia le darás órdenes y le transmitirás parte de tu autoridad, para que le preste obediencia toda la comunidad israelita'" (Núm 27,18-20). En Dt 34,9 se recoge este mismo concepto: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. A él obedecieron los israelitas, como lo había ordenado Moisés".

Lo que es interesante advertir en estos dos textos es que la imposición de manos sobre Josué le comunica el "espíritu de sabiduría", y por eso le da autoridad sobre todo el pueblo; no es una mera indicación de la voluntad humana lo que lo pone al frente del pueblo, sino la libre voluntad de Dios, que le confiere también la fuerza interior ("espíritu de sabiduría") para cumplir su no fácil misión.

3. CONSAGRACIÓN. También los levitas eran ofrecidos a Dios para que le perteneciesen como una ofrenda sagrada, mediante la imposición de manos: "Cuando los levitas se hayan acercado ante el Señor, los israelitas pondrán las manos sobre ellos... De esta manera separarás a los levitas de los demás israelitas para que sean míos" (Núm 8,10-14). Más que de conferir un poder, en esta imposición de manos se trata de hacer de ellos una especial consagración a Dios y al servicio religioso.

III. SIGNIFICADOS DE LA IMPOSICIÓN DE MANOS EN EL NT. Signo visible, a través del cual Dios quiere significar el ofrecimiento de sus dones y sobre todo de su Espíritu, el gesto se recoge en el NT para expresar los nuevos dones ofrecidos, por medio de Cristo, a los hombres y a su Iglesia. Más claramente que en el mismo AT aparece que la imposición de manos es un gesto "eficaz", es decir, que realiza lo que de alguna manera significa; en términos teológicos podríamos decir que tiene un valor "sacramental".

1. PODER TAUMATÚRGICO DE JESÚS Y DE SUS DISCÍPULOS. Esto es evidente sobre todo en la actividad taumatúrgica de Jesús. Véase, por ejemplo, la curación de la mujer encorvada desde hacía dieciocho años por efecto de la posesión diabólica: "Jesús, al verla, la llamó y le dijo: 'Mujer, quedas libre de tu enfermedad'. *Le impuso las manos* y, al instante, se enderezó y empezó a alabar a Dios" (Lc 13,12-13). Lo mismo ocurre con la curación del ciego de Betsaida: "Llegaron a Betsaida, le trajeron un ciego y le suplicaron que lo tocase. Jesús cogió de la mano al ciego, lo sacó fuera de la aldea, le echó saliva en los ojos, *le impuso las manos*... Luego le puso otra vez las manos sobre los ojos, y vio claramente" (Mc 8,22-23.25).

Y no son éstos los únicos casos. San Lucas, en un sumario rápido, nos dice que "a la puesta de sol, todos los que tenían enfermos de cualquier

dolencia se los llevaron; Jesús *imponía las manos sobre cada uno de ellos* y los curaba" (Lc 4,40).

Lo que hizo Jesús con la plena autoridad que le venía de Dios durante su misión en la tierra, seguirá haciéndolo durante la historia de la Iglesia mediante el ministerio de sus discípulos. En efecto, después de darles la orden de anunciar el evangelio a todas las gentes, Jesús continúa: "A los que crean les acompañarán estos prodigios: en mi nombre echarán los demonios..., *pondrán sus manos* sobre los enfermos y los curarán" (Mc 16,17-18). Está claro que éste no es un poder autónomo, el de los apóstoles, sino participado por ellos del de Cristo resucitado, que está siempre presente entre los suyos: "Ellos se fueron a predicar por todas partes. El Señor cooperaba con ellos y confirmaba su doctrina con los prodigios que los acompañaban" (Mc 16,20). Por eso también Pablo restituye la salud al padre de Publio, gobernador de Malta (He 28,8).

Es interesante el hecho de que, fuera de los enfermos, Jesús impone las manos sólo a los niños: "Entonces le presentaron unos niños para que les impusiera las manos y rezase por ellos. Los discípulos los regañaban, pero Jesús dijo: 'Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque de los que son como ellos es el reino de Dios'. Y *después de imponerles las manos,* continúo su camino" (Mt 19,13-15; cf Mc 10,13-16). Además de ser un signo de afecto, esta imposición de manos sobre los niños significa una especie de bendición y una indicación de que ellos sobre todo pertenecen a Dios: de aquí la referencia explícita a la oración ("para que rezase por ellos"), que es como una recomendación de estos pequeños a la benevolencia del Padre.

2. VALOR LITÚRGICO-SACRAMENTAL. Más allá del uso amplio de la imposición de manos, documentado especialmente para la actividad taumatúrgica de Jesús y de sus discípulos, la Iglesia primitiva utilizaba este gesto sobre todo en el ambiente litúrgico, bien sea para conferir el Espíritu en los sacramentos del /bautismo y de la /confirmación, bien para crear ministros al servicio de las diversas comunidades [/Sacerdocio II].

Por lo que se refiere a los sacramentos, hay que recordar dos textos de los Hechos de los Apóstoles.

Después de la predicación de Felipe en Samaría, enviaron de Jerusalén a Pedro y a Juan para verificar el hecho, dado que era la primera vez que se predicaba el evangelio fuera de Judea: "Llegaron y oraron por los samaritanos para que recibieran el Espíritu Santo, pues aún no había bajado sobre ninguno de ellos, y sólo habían recibido el bautismo en el nombre de Jesús, el Señor. Entonces *les impusieron las manos,* y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,15-17). Aquello debió ser tan llamativo, que Simón mago se vio inducido a pedir, previa la debida compensación, que le dieran también a él el poder de "imponer las manos" para dar el Espíritu Santo (v. 19). Por todo el contexto es evidente que la imposición de manos está ordenada a la recepción de algún sacramento, que, a nuestro juicio, debería ser la confirmación, dado que el bautismo está ya claramente presupuesto en el texto. Y es igualmente evidente que el poder de "imponer las manos" venía solamente de Dios y que, por eso mismo, no era comerciable.

El otro episodio se refiere a san Pablo, cuando, al llegar a Éfeso, se encontró allí con algunos discípulos que habían recibido solamente el bautismo de Juan. Los instruyó, y ellos "al oírlo, se bautizaron en el nombre de Jesús, el Señor. Cuando Pablo *les impuso las manos,* descendió sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas extrañas y a profetizar" (He 19,5-6). También aquí estamos en un clima litúrgico, y la imposición de manos va unida a la efusión del Espíritu, que se realiza en el bautismo o, quizá mejor, en el sacramento de la confirmación, que perfecciona al primero y lo ordena sobre todo al testimonio para con los de fuera. En efecto, según el texto, la imposición de manos viene después del bautismo.

También en Heb 6,1-2 el autor recuerda, además de la "doctrina del bautismo", la "imposición de manos", que o precisa mejor al mismo bautismo o remite también a la confirmación. De todas formas, queda en pie el hecho de la importancia que muy pronto asumió la imposición de manos, derivada del AT, en la praxis litúrgica de la primitiva Iglesia.

3. TRANSMISIÓN DEL PODER SAGRADO PARA EL SERVICIO DE LA COMUNIDAD. Con este mismo gesto litúrgico la Iglesia antigua transmitía el "poder sagrado" que habilitaba a sus ministros a realizar determinados servicios en la comunidad con el don del Espíritu que se les confería. De forma que no se trataba de una mera designación externa que constituyese a los sagrados ministros, sino de la irrupción del Espíritu, que propiciaba el rito y la oración.

Es lo que se percibe en la institución de los siete (diáconos), destinados al servicio caritativo de las mesas para las viudas de los helenistas: "Elegid, pues, cuidadosamente entre vosotros, hermanos, siete hombres de buena reputación, llenos del Espíritu Santo y sabiduría, y nosotros les encomendaremos este servicio... Los presentaron a los apóstoles, los cuales, después de orar, *les impusieron las manos"* (He 6,3.6).

También la primera misión de Pablo y de Bernabé se caracteriza por una ceremonia análoga: "Entonces, después de haber ayunado y orado, *les impusieron las manos* y los despidieron" (He 13,3). Más de un comentarista interpreta todo esto como una ceremonia de despedida y de confiarlos a las manos de Dios, más que de una investidura. Pero personalmente creemos que estamos aquí ante un rito litúrgico de verdadera investidura misionera, celebrada por los responsables y representantes de la comunidad.

En las cartas pastorales [/Timoteo, /Tito] que, entre otros temas, se ocupan de forma especial del tema de la "sucesión" en el ministerio, la imposición de manos se convierte en el rito normal de transmisión de poderes para guiar y santificar a la comunidad. Así, por ejemplo, el autor recuerda en dos ocasiones a Timoteo los deberes derivados de su introducción en el ministerio sagrado: "Por eso te recomiendo que reavives la gracia de Dios, que te fue conferida *por la imposición de mis manos.* Pues el Señor no nos ha dado espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de prudencia" (2Tim 1,6-7). Y también: "No descuides el carisma que has recibido y que se te confirió en virtud del Espíritu cuando *te impusieron las manos* los presbíteros de la Iglesia" (1Tim 4,14).

Lo que es importante en estos pasajes es el hecho de que la imposición de manos no es sólo un gesto indicativo de una función en la Iglesia, sino que crea en el sujeto ciertas disposiciones interiores destinadas a cumplir determinadas funciones en la Iglesia. Por eso se habla en ambos casos de "don espiritual" *(járisma)* y de "Espíritu de fortaleza, de amor y de prudencia", que se da en la consagración. El Espíritu va indisolublemente unido al ministerio, como ya hemos visto también en algunos pasajes del AT. El Espíritu y la institución no se

oponen, sino que están íntimamente ligados entre sí.

Precisamente por esto, se le pide a Timoteo que sea muy precavido en la elección de los ministros sagrados, para no cargar su conciencia con los pecados de otro: "No *impongas a nadie las manos* sin haberlo pensado muy bien; no te hagas cómplice de los pecados ajenos. Consérvate honesto" (1Tim 5,22). Si es verdad que el "carisma" viene de Dios y que puede conferirlo a quien quiera, también es verdad que hay que ser muy precavido a la hora de confiar los diversos ministerios eclesiales, para no crear dificultades a los creyentes; cuando las dotes humanas y la "gracia" de Dios colaboran entre sí, entonces el ministerio sagrado alcanza la mayor eficacia.

También es importante señalar que, en todos los casos anteriormente recordados, la imposición de las manos para conferir un servicio ministerial la hacen personas cualificadas, aunque no siempre apóstoles, pero nunca por la comunidad en cuanto tal. Hay un principio "jerárquico" que se respeta, aunque la comunidad se ve casi siempre comprometida en ello, como, por ejemplo, en el caso de la elección de los siete diáconos (He 6,3).

CONCLUSIÓN. Pocos signos como el de la imposición de manos tienen un significado tan múltiple y tan adecuado a las cosas que intentan expresar, por lo que ha encontrado a través de los siglos hasta hoy un uso constante en la praxis litúrgica de la Iglesia; pensemos en la importancia que tiene sobre todo en la consagración episcopal y sacerdotal. En cierto sentido es siempre la "manus extenta" de Dios la que hoy sigue haciendo prodigios. De aquí su carácter tan sugestivo y también la necesidad de redescubrir siempre de nuevo su significado.

BIBL.: Corsani B., *Imposizione delle mani nel NT*, en "Protestantesimo" 27 (1952) 161-171; Cullmann O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971; Ferguson E., *Laying on of Hands: its Significance in Ordination*, en "JTS, NS" 26 (1975) 1-12; Grayston K., *The Significance of the Word Hand in the NT*, en Fs. B. Rigaux, 1970, 479-487; Lecuyer J., *Le sacrement de l'Ordination. Recherche historique et théologique*, Beauchesne, París 1983; Maurer C., *epitíthemi*, en *GLNT* XIII, 1981, 1245-1250; Spicq C., *Les Épîtres pastorales* II, Gabalda, París 1969, 722-730; Woude A.S. van der, *yad-Mano*, en *DTAT* I, 921-931.

S. Cipriani

INSPIRACIÓN

/ **Escritura II**

INTERCESIÓN

/ **Abrahán II, 1e / Jesucristo III, 1a / Oración I, 2-3.**

IRA

Sumario: I. *El antropomorfismo del AT.* II. *El Dios celoso:* Más ira que gozo. III. *Motivaciones de la ira:* Efectos de la ira.

I. EL ANTROPOMORFISMO DEL AT. En el AT no encontramos expresiones filosóficas a propósito de Dios y de su acción; al contrario, el Dios del AT se nos presenta como una persona que tiene el aspecto, la forma, los gestos de una existencia corporal, a pesar de que se le describe siempre infinitamente por encima del hombre y de que nunca se dice de él que tenga un cuerpo semejante al del hombre. Pero si no tiene un cuerpo de carne y de sangre, su aspecto y sus actos se presentan siempre como si

tuviera un cuerpo parecido al de los hombres.

Dios tiene un rostro del que el hombre puede alejarse y esconderse: "Tú me echas lejos de tu rostro..."; "Caín se alejó del rostro del Señor" (Gén 4,14.16; Jon 1,3.10; etc.). La expresión "cara a cara" supone una persona de la que se desea ver el rostro (Éx 33,11; Dt 34,10). Así se dice que Dios vuelve su rostro en favor de un hombre o en contra de él: "Que el Señor haga resplandecer su rostro sobre ti... Que el Señor vuelva hacia ti su rostro" (Núm 6,25-26), y hacia el pecador: "Yo volveré mi rostro contra ese hombre y lo extirparé de en medio de su pueblo" (Lev 20,3), mientras que sobre el fiel Dios hace brillar su rostro (Sal 31,17). En esta perspectiva se le atribuyen a Dios ojos, nariz, boca, dientes, labios, lengua, orejas: *Dios ve, mira, oye, se* cansa, descansa. Y así, con un realismo inusual para nosotros, un poeta escribe: "No, no duerme ni dormita el guardián de Israel" (Sal 121,4); o también: "Se despertó el Señor como de un sueño, cual gigante vencido por el vino" (Sal 78,65).

La atribución a Dios de pensamientos y de sentimientos propios del alma humana crea mayores dificultades: el pensamiento pertenece al terreno de lo impalpable, y no se puede hablar ya de los sentimientos de un Dios si su existencia se considera de forma puramente espiritual e invisible; pero si se ve al ser divino bajo el aspecto humano, ¿por qué no seguir adelante por el mismo camino y hablar de sus sentimientos en los mismos términos de la existencia humana? Es esto precisamente lo que constatamos en el AT cuando los hagiógrafos quieren presentar las diversas expresiones del pensamiento de Dios. No van en busca de palabras particulares, de términos que se puedan aplicar solamente a Dios, sino que hablan de él con lenguaje humano, el mismo lenguaje con que se dan a conocer los sentimientos humanos comunes. El antropomorfismo bíblico se completa así con el antropopatismo que los textos no se preocupan lo más mínimo de ocultar, y que constituye el fondo específico de la teología del AT. Dios ama, conoce, se arrepiente, encuentra placer, recompensa, desprecia, rechaza, odia, se venga, etc.

En todo este contexto de sentimientos atribuidos a Dios encontramos también *los celos*. "Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso" (Éx 20,5), se dice en el texto del / decálogo y en otros muchos textos, de los que se deduce que los celos de Dios se manifiestan comúnmente a propósito del culto a los ídolos o divinidades paganas, que según la concepción del AT es como una prostitución del pueblo infiel a su Dios. Por consiguiente, es en un sentido muy humano como los celos de Dios se manifiestan con su pueblo: son como los celos de un marido por la mujer, que corre detrás de otros amantes. En las normas de la / alianza leemos: "Lo provocaron con dioses extranjeros, lo irritaron con acciones horribles. Sacrificaron a demonios y no a Dios" (Dt 32,16-17; cf 4,24; 5,9; 6,15; etc.).

II. EL DIOS CELOSO. En un período en que el paganismo circundante se había infiltrado profundamente en el culto oficial de Jerusalén (probablemente bajo el reinado de Manasés) se colocó en el templo lo que el profeta Ezequiel llama "el ídolo que provoca los celos" (Ez 8,3-5). Por otros textos sabemos que esta imagen era el "ídolo de Asera", es decir, de una divinidad cananea (2Re 21,7; cf Jer 7,30). Por extensión se habla de los celos de Dios no sólo frente a la idolatría, sino también frente a cualquier forma de pecado y de desobediencia: ante el mal y ante las transgresiones de sus mandamien-

tos, Yhwh es celoso y manifiesta su cólera con los hombres. Los celos se convierten en sinónimo de *cólera* y de *furor,* términos que encontramos a menudo unidos y que moderan un tanto el significado inicial de los celos: "El Señor no le perdonará, sino que la ira y la indignación del Señor se encenderán contra él, y todas las maldiciones escritas en este libro caerán sobre él hasta borrar su nombre de debajo de los cielos" (Dt 29,19). Expresiones por el estilo asumen en muchos casos un valor general, pues indican los celos de Dios que se manifiestan contra su pueblo, contra una categoría de personas o contra algún individuo concreto, y también contra las naciones paganas que se sitúan contra Israel.

En algunos contextos, la palabra hebrea usada para calificar los "celos" asume un sentido colateral, que los traductores vierten en singular por "celo": también el celo es fuego devorador que inflama de pasión por alguien, y Yhwh lo manifiesta con su pueblo; no como los "celos" en contra, sino *en favor.* Así, por ejemplo, un pasaje de Isaías, después de describir la misión del mesías —en el célebre texto de Is 9,1-6—, termina: "El celo del Señor omnipotente hará todo esto". Aquí se ha traducido este término por "celo", ya que Dios está celoso de su honor, de su nombre y despliega un celo devorador para hacer brillar su gloria. Este aspecto de los *celos* está especialmente realzado en el profeta Ezequiel: "Me compadeceré de toda la casa de Israel y me mostraré celoso de mi santo nombre" (39,25). "¡Vean tu celo por el pueblo y se avergüencen, y el fuego preparado para tus enemigos los devore" (Is 26,11). "El celo del Señor todopoderoso lo hará" (Is 37,32; cf Jl 2,18; Zac 1,14; 8,2).

MÁS IRA QUE GOZO. Es curioso observar cómo los textos de la Biblia en los que se dice que Dios siente placer y gozo son extraordinariamente pocos en relación con los que hablan de su cólera. El motivo es evidente. En sus relaciones con la humanidad Dios se encuentra en contacto con la desobediencia y el pecado mucho más frecuentemente que con una actitud fiel. Por eso no hay que asombrarse de constatar que en las páginas del AT los pasajes en los que se presenta a Dios como juez severo predominan notablemente sobre los otros en que se presenta como amable y misericordioso; se trata de aspectos que coexisten, pero con un claro desequilibrio en favor de la severidad.

Así se comprende que en el AT no haya un solo libro que no hable de la *ira de Dios.* Las mismas expresiones y las mismas palabras utilizadas para la ira humana aparecen igualmente para Dios; más aún, de la ira de Dios se habla tres veces más que de la del hombre. La ira del hombre se dirige generalmente contra otros hombres. Sus motivaciones son múltiples: la consideración de sus acciones como injustas, desordenadas, etc. (Gén 27,45; 30,2; 39,19; etc.). Aunque se trata de casos raros, encontramos también textos en los que la ira del hombre se dirige contra Dios. Y aquí la motivación es uniforme: el hombre, en ciertos casos particulares, no encuentra la justificación del obrar divino (Gén 4,5; 2Sam 6,8; Jl 4,1.9). En la inmensa mayoría de los casos la ira del hombre es juzgada, sin embargo, negativamente, nunca de forma positiva: Gén 4,5-7 (el obrar de Caín) y Gén 49,6-7: "En su furor mataron hombres... ¡Maldito su furor, tan violento, y su cólera, tan cruel!" Es en Job, en los Proverbios y en el Sirácida donde con mayor frecuencia aparecen juicios severos sobre la ira: "Cruel es el furor e impetuosa la ira, pero ¿quién podrá resistir contra la envidia?... Pesada es la piedra y pesada la arena, pero la ira del insensato es más pesada que ambas cosas" (Prov 27,3-4); "oprimiendo la ira se suscita la querella" (Prov 30,33); "El sabio es comedido en sus palabras, y el inteligente mantiene la calma" (Prov 17,27); por eso se advierte: "El que presto se enoja hace locuras... El tardo a la ira es rico en inteligencia, el que cede al arrebato hace muchas locuras" (Prov 14,17.29).

III. MOTIVACIONES DE LA IRA. También Yhwh es irascible, y a propósito de ello se utilizan los términos usuales para el hombre; incluso encontramos algunos vocablos raros y expresiones singularmente llamativas. Las motivaciones de la ira divina no siempre son claras: casos ejemplares son la lucha nocturna de Jacob (Gén 32,23-33) y la circuncisión de Moisés (Éx 4,24-25); pero en la inmensa mayoría de los casos la ira divina es suscitada por la actividad del hombre. Una causa general es la relación singular de Israel con Dios a causa de la alianza, con las condiciones anejas a la misma. En efecto, la alianza pone al pueblo en una doble situación: "Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad..., pero demuestro mi fidelidad por mil generaciones" (Éx 20,5-6). A menudo los textos mencionan expresamente tanto la alianza como la infidelidad del pueblo: "Porque han abandonado la alianza del Señor, el Dios de sus padres, la alianza que hizo con ellos..., por eso la ira del Señor se encendió contra esta tierra..., los ha arrancado de su tierra con ira, furor y gran indignación..." (Dt 29,24.27).

Otras veces, ciertamente no pocas, la causa de la ira, como hemos visto, es la idolatría, que debe entenderse también en sentido figurado; el Deuteronomio, por ejemplo, designa esta infidelidad con una terminología que se ha hecho técnica para la teología de este libro. Se dice muchas veces que la ira de Dios ha sido suscitada por la desobediencia del pueblo: "Todavía tenían la carne entre los dientes, sin haberla aún acabado, cuando el Señor montó en cólera contra el pueblo y lo hirió con una gran plaga" (Núm 11,33). Entre las causas de la ira divina no faltan las motivaciones sociales y el comportamiento injusto con otras personas: "No maltratarás a la viuda y al huérfano; si los maltratas..., mi ira se encenderá y os mataré a filo de espada; vuestras mujeres serán viudas y huérfanos vuestros hijos" (Éx 22,22-23).

Aparte de las leyes, esta motivación de la ira divina contra el pueblo se subraya especialmente en los profetas (Is 1,15-20; Jer 5,28; Am 5,7.10-12; Miq 3,1). Entre las causas de la ira se menciona a veces de forma genérica el olvido de las obligaciones de la alianza, el culto sincretista, el sentimiento injustificado de seguridad basada en el templo de Jerusalén (cf Jer 6,14; Ez 13,10-12). Especialmente en el período posterior al destierro, la ira de Yhwh se manifestó además contra otros pueblos, motivada por el hecho de que se habían ensañado contra Israel en los días de su manifiesto infortunio (cf Jer 46-51; Ez 25-32). Por otra parte, algunos textos presentan a los enemigos de Israel como instrumento de la ira de Yhwh para castigar a su pueblo: "¡Ay de Asiria, vara de mi cólera, bastón que blande mi furor!" (Is 10,5); "Vienen de países lejanos, de los confines del cielo, el Señor y los instrumentos de su cólera a devastar toda la tierra" (Is 13,5; cf Jer 50,25; Lam 3,1). Las expresiones que aparecen con mayor frecuencia para significar la ira de Yhwh proceden del vocabulario concreto de las lenguas semíticas, que traducen los sentimientos humanos de una forma física.

EFECTOS DE LA IRA. Los escritores sagrados no tenían el menor reparo

en hablar de la ira divina, que se exterioriza en las llamas y el fuego que brotan de la nariz y de la boca de Dios y que manifiestan su irritación y la explosión de su paciencia (Is 13,13; 30,30; Miq 7,9; Dt 3,26; Jer 7,29; Ez 21,36; etc.). Entre estas expresiones pintorescas no faltan los sentimientos de venganza y de odio. La venganza de Dios sigue dos direcciones: en contra de su pueblo, por culpa de las infidelidades que comete; y contra los pueblos vecinos, por las injurias y por la sangre que han derramado entre su pueblo: Yhwh es un "Dios de la venganza" (Sal 94,1); y el día del juicio es designado muchas veces como "el día de la venganza" (Is 61,2; 63,4; Jer 46,10). Se dice igualmente que, en su ira, Yhwh odia, desprecia, guarda rencor contra los que se dirigen contra él: "Porque nos odia, el Señor nos ha hecho salir de Egipto..." (Dt 1,27; 9,28; Prov 3,32; Am 5,21; etc.). "Os aborreceré" (Lev 26,30). Y el Sirácida advierte: "Aunque es misericordioso, también se enfurece y su furor descarga sobre los pecadores... De repente se desata la ira del Señor, y en el día de la venganza serás aniquilado" (Si 5,6-7).

Sean cuales fueren las concepciones teológicas, simples o evolucionadas, y cualesquiera que fueren las palabras y las imágenes usadas, abstractas o brutalmente concretas, de un extremo al otro del AT es siempre el mismo Dios el que se presenta en contacto directo y personal con el hombre: le habla, le muestra su *amor*, su *justicia*; pero también su ira y su odio. Así es el Dios de la Biblia; no el de los filósofos, impasible ante los sucesos humanos. Esta crudeza de imágenes es también un preludio de la doctrina fundamental de la encarnación. El Dios que se nos dibuja en el AT, casi a imagen del hombre, es el mismo que, al llegar el tiempo establecido por él, se rebajó encarnándose en Jesús: ¡el Verbo se hizo carne! Ante expresiones tan humanas se puede ciertamente recordar que el antropomorfismo del AT tiene su prolongación connatural en la encarnación: en ella tiene cumplimiento todo lo que hasta entonces no era más que expresión verbal. Los hagiógrafos del AT están siempre ligados a la tierra, han conocido todas las asperezas y las vicisitudes accidentadas de la historia humana, y por esto están mucho más inmersos en la realidad que los filósofos y que algunos teólogos. Su Dios que se enfurece y que odia no tiene nada que ver con aquel Dios lejano e impasible de Platón o de Aristóteles, sino que es el Dios del NT y el que los nuevos hagiógrafos nos presentarán como "amor" (1Jn 4,8; Rom 8).

BIBL.: EICHRODT W., *Teología del AT* I. *Dios y su pueblo*, Cristiandad, Madrid 1972, 236-246; KLEINKNECHT H. (y otros), *orghé*, en *GLNT* VIII, 1073-1254; MICHAELI F., *Dieu à l'image de l'homme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950.

L. Moraldi

ISAÍAS

SUMARIO: I. *"El rollo del profeta Isaías":* 1. Una pluralidad de presencias y de tiempos; 2. Una pluralidad redaccional. II. *Isaías el grande: historia, literatura y teología:* 1. Las páginas de apertura; 2. El libro del Emanuel; 3. Los oráculos contra las naciones; 4. La antología de oráculos de los capítulos 28-33; 5. Las infiltraciones de otros profetas: *a)* El universalismo de la fe, *b)* Los apocalipsis. III. *El Segundo Isaías:* 1. El rostro del profeta; 2. El rostro del Señor; 3. El rostro de Ciro y el segundo éxodo; 4. El rostro del siervo de Yhwh. IV. *El Tercer Isaías.*

I. "EL ROLLO DEL PROFETA ISAÍAS".

Después de entrar en la sinagoga de Nazaret, Jesús desenrolló el volumen del profeta Isaías, encontrando en él la base de su programa mesiánico (Lc 4,17-20). En la primera cueva de Qumrán se encontró en 1947 un rollo excepcional (1Q Is^a), formado por 17 pieles cosidas entre sí (7 m de largo, 20 cm de ancho), sobre las cuales había 54 columnas de 29 líneas cada una, donde se recogía un texto de Isaías del siglo I a.C. En esa misma cueva, otro Isaías fragmentario (1Q Is^b) venía a añadirse a los fragmentos isaianos: se retrocedía así mil años en la tradición manuscrita de este gran profeta, que hasta entonces se había basado en textos medievales (el texto masorético) y en las versiones. Es precisamente este rollo poético y profético con el que hemos de recomponer el rostro de este escritor, que ha sido definido como "el Dante de la literatura hebrea" (L. Alonso Schökel), cuyo mensaje está en cierto sentido sintetizado en su nombre homólogo al de Jesús: Isaías, "Yhwh salva". De las columnas de este rollo surgirá también un retrato genuino de su mundo; un mundo que él ocupó como protagonista al menos durante cuarenta años. A partir de aquel día del "año en que murió el rey Ozías" (Is 6,1: año 740 a.C.).

Aquel día se nos describe en una célebre página autobiográfica (c. 6). El fondo es Jerusalén, la ciudad natal querida por el poeta, la ciudad del templo y de la presencia divina. Es precisamente en el templo donde el sacerdote Isaías, probablemente de familia aristocrática, se ve envuelto en una experiencia de vocación, descrita según el esquema "real". Efectivamente, ante él aparece el consejo de la corona de Dios, con su corte de serafines y con el símbolo del humo-nube y de la gloria, signos de la trascendencia, pero también de la revelación de Dios. El profeta percibe sus limitaciones de criatura ante la santidad divina; pero, a través de una especie de bautismo del fuego, está ya en disposición de acceder a la corte celestial. "Oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?" (6,8). La respuesta de Isaías es muy distinta de la de Jeremías. Es él mismo el que libre y animosamente presenta su candidatura: "Aquí estoy yo, mándame a mí". El Señor le presenta entonces la vocación profética en su contenido dramático (6,9-10). La voz del profeta tendrá que chocar con el rechazo de Israel, que, después del anuncio profético, se convertirá en obstinación. La palabra de Isaías, como la de Dios, de quien es portavoz, pasa a ser un juicio inexorable que hiere los corazones insensibles y obtusos, los oídos duros y sordos, los ojos ciegos. Acciones proféticas para los ojos y palabras de Dios lanzadas a los oídos van cayendo sin resultado alguno, como semilla perdida en medio de pedregales áridos y cubiertos de ruinas. El pasaje 6,9-10, como es sabido, será recogido por los evangelistas para su interpretación de la parábola del sembrador y del rechazo experimentado por Cristo (cf Mc 4; Mt 13; Lc 8).

1. UNA PLURALIDAD DE PRESENCIAS Y DE TIEMPOS. Los 66 capítulos de que ahora se compone el rollo de Isaías se despliegan durante casi dos siglos y medio de historia hebrea y suponen la presencia de al menos tres manos distintas. Dentro del espíritu de la tradición bíblica y oriental, para la cual Moisés es el padre de todo el Pentateuco y Salomón el artífice de los Proverbios, de Qohélet y hasta del libro de la Sabiduría, también el único gran Isaías recoge bajo su patrocinio tiempos y presencias diversas. Las presencias se irán señalando en nuestra lectura sintética de la obra y llevan ahora nombres convencionales: Isaías, Segundo Isaías (Déutero-Isaías), Tercer Isaías (Trito-Isaías), redactores... Tan sólo del primero, del maestro, poseemos el nombre y datos concretos, incluso

personales, como los nombres simbólicos de sus hijos Sear-Yasub y Maher-salal-hasbaz ("Un resto volverá", y "Pronto para la presa, veloz para el botín"), así como su vida en la corte (c. 7), su actividad de escritor y la presencia de su esposa (c. 8). Los otros son anónimos y sólo dejan percibir el trasfondo histórico en que actúan y predican.

Isaías es el espectador de años cruciales para el reino meridional de Judá, en donde vive, y para el septentrional de Samaría, que precisamente durante su predicación desaparece para siempre (721 a.C.). Va viendo desfilar por el horizonte internacional a cuatro emperadores asirios, que extenderán su pesado dominio sobre el débil reino de Jerusalén: en el 745 sube al trono de Nínive Teglatfalasar III; en el 727 le sucede Salmanasar V, que en el 725 da paso a Sargón, el conquistador de Samaría, mientras que en el 705 sube al trono Senaquerib. Durante los primeros años de su profecía, bajo el rey Acaz, se perfila en el horizonte la guerra siro-efraimita: el eje Damasco-Samaría obliga a Jerusalén a una coalición antisiria. Jerusalén se niega; los ejércitos aliados marchan contra ella; el rey jerosolimitano busca el apoyo oneroso de Asiria. Es el año 734 a.C. Isaías compone el precioso "librito del Emanuel". El profeta asistirá al derrumbamiento de Samaría (c. 28), polemizará contra la política de Judá, esperará y sostendrá a Ezequías en su reforma religiosa. La última fase de su profecía refleja los sucesos de finales del siglo VIII, cuando Judá intenta, con el apoyo de Egipto y de las ciudades-Estado de Acarón y Ascalón y con el aval de Babilonia, sacudir el yugo de los asirios (2Re 20,12-19). Pero el nuevo soberano asirio, Senaquerib, elimina la coalición, conquista 46 centros palestinos y, como atestigua el "prisma de Taylor", pone sitio a Laquis y a Jerusalén. En el año 701 a.C. se evita el derrumbamiento total gracias a la presión externa de Egipto, a las dificultades internas de Asiria y quizá a la peste de la que nos habla detalladamente también Herodoto y que reelabora en clave milagrosa 2Re 18,17ss.

Con el Segundo Isaías, como veremos, nos encontramos en una situación muy distinta: Israel, desterrado en Babilonia, ve perfilarse en el horizonte el nuevo astro, el de Ciro, que con su edicto del 538 a.C. permite a las nacionalidades sometidas y deportadas por Babilonia volver a sus hogares respectivos. El autor anónimo de los capítulos 40-55 se hace intérprete de esta política, intuyendo en ella el signo del proyecto divino. Sus páginas se transforman en una llamada entusiástica al retorno a la tierra prometida, aun cuando este nuevo éxodo lleve consigo notables dificultades, atestiguadas más tarde en los libros de / Esdras y Nehemías. A su vez, es en pleno período posexílico, con una Jerusalén en reconstrucción, donde se coloca la predicación del Tercer Isaías (cc. 56-66), todavía más anónimo que el Segundo Isaías, hasta el punto de que algunos exegetas han pensado incluso en la presencia de varias voces recogidas en una unidad. Estamos ya a una distancia de más de doscientos años de los días de Isaías el grande.

2. UNA PLURALIDAD REDACCIONAL. La complejidad de los elementos históricos y literarios de este rollo supone también una complejidad a nivel redaccional. Dados los límites de esta presentación, no podemos entrar en el problema de todas las articulaciones, a menudo problemáticas, sobre las que está estructurado ahora el volumen. Se definirán otros elementos en la mirada diacrónica que daremos a todo el volumen. Por lo que se refiere al primer bloque redaccional, el de los capítulos 1-39, podemos aislar esta estratificación fundamental:

a) *Capítulos 1-6:*
oráculos distintos, a menudo de gran valor literario, casi totalmente isaianos, con la vocación del profeta puesta curiosamente al final, en vez de al principio, como suele suceder;

b) *Capítulos 7-12:*
el libro del "Emanuel" sobre el trasfondo de la guerra siro-efraimita; la sustancia es isaiana, pero no faltan considerables infiltraciones déutero-isaianas, como en 11,10-12,6;

c) *Capítulos 13-23:*
los oráculos contra las naciones, isaianos, con retoques redaccionales, a menudo de tono déutero-isaiano (p.ej., 14,1-2) y con un texto posexílico de gran relieve teológico (19,16ss);

d) *Capítulos 24-27:*
"apocalipsis mayor" de Isaías, ciertamente no isaiano, quizá la sección más tardía de todo el rollo (¿siglo V?);

e) *Capítulos 28-33:*
oráculos diversos destinados a Israel y a Judá y coordinados de forma muy artificial por seis "¡ay!" (28,1; 29,1; 29,15; 30,1; 31,1; 33,1); sustancialmente isaianos, pero con retoques posexílicos;

f) *Capítulos 34-35:*
"apocalipsis menor" de Isaías, ciertamente no isaiano, quizá déutero-isaiano;

g) *Capítulos 36-39:*
es la reproducción libre de 2Re 18,17-20,19. En los capítulos 36-37 el redactor combinó dos fuentes, la primera procedente de los círculos proféticos (36,1-37,9a. 37-38) como los capítulos 38-39 (biografía de Isaías), y la segunda compuesta de un relato paralelo (37,9b-36) debido a los discípulos de Isaías.

Como está claro, en el texto del Isaías clásico es menester rebuscar mucho para encontrar el material auténticamente suyo. Con el capítulo 40 asistimos a un fuerte salto histórico, literario y teológico, señalado ya en 1772 por J.C. Döderlein y en 1782 por J.G. Eichhorn. Es la obra del Segundo Isaías, el profeta del retorno del destierro de Babilonia. Dentro de esta área literaria, que se cierra en el capítulo 55, se pueden distinguir varias unidades, pero no un claro proyecto redaccional. Nos contentaremos con señalar la colección de los cuatro célebres poemas del siervo de Yhwh distribuida por los capítulos 42; 49; 50; 53 (el último es considerado por algunos exegetas como obra de un discípulo del Segundo Isaías). Todavía es más libre la organización de la última parte del volumen, la que desde B. Duhm (1892) se le ha atribuido a un hipotético Tercer Isaías. Los oráculos están dispersos y mezclados con otros géneros literarios; el trasfondo es más fluido, y el clima parece reflejar la reconstrucción del posexilio.

Aun en medio de este panorama tan variado, con coordinadas tan movedizas y tonalidades tan distintas, es posible vislumbrar algunos hilos teológicos constantes. Pensamos en el tema de la / fe y de la esperanza mesiánica, que, aunque con modalidades heterogéneas, refleja instancias constantes. Pensamos en la definición de Yhwh como "Santo de Israel" (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11-12; 37,23; 41,14.16.20; 43,3; 45,11), que conjuga la trascendencia ("Santo") con la inmanencia ("de Israel"). Pensamos en la categoría del "resto de Israel" (9; 4,2-3; 10,20-21; 28,5; 37,32), que para Is es la expresión de la fidelidad de los justos de Israel,

colaboradores con Dios en la historia de la salvación, verdaderos "pobres" de Yhwh (2,22; 7,9; 8,6; 28,16; 30,15-18), cuyo apoyo es solamente Dios. Esta categoría recibirá en los epígonos de Is un tinte más nacionalista, representando preferentemente a los desterrados de Babilonia que han regresado a Palestina para la reconstrucción del Estado [/ Dios; / Pueblo/ Pueblos; / Iglesia I].

II. ISAÍAS EL GRANDE: HISTORIA, LITERATURA Y TEOLOGÍA. La manera más adecuada para captar la propuesta teológica ofrecida por los diversos Isaías que están coralmente presentes en esta obra es la de seguir el desarrollo mismo del volumen en sus diversas partes. Empecemos con el gran Isaías, el padre y maestro de esta escuela profética secular. Su hebreo clásico sabe desplegar las formas del oráculo profético "gracioso" y punitivo, la elegía (1,21ss) y la sátira (c. 14); pasa de la lírica a la parábola (c. 5), de la canción irónica (23,16; 37,22; 28,7-13) a la acción simbólica (c. 20) y al módulo sapiencial (28,23-29). Sus antítesis, en las que se opone la fidelidad de Dios a la miseria de Israel, son de una eficacia única y se van desarrollando en cadena. Su concisión estilística no empobrece nunca el esplendor de sus imágenes y de sus símbolos. Por poner un solo ejemplo, escojamos un pasaje poco conocido del libro del Emanuel: "Porque este pueblo ha despreciado las plácidas aguas de Siloé..., el Señor va a hacer subir contra ellos las aguas del río (Éufrates) caudalosas y torrenciales: el rey de Asiria con todo su poder. Por todos sus cauces se saldrá, se desbordará por todas sus riberas, invadirá Judá y la inundará hasta que el agua llegue al cuello. Y el despliegue de sus alas cubrirá toda la anchura de tu tierra, ¡oh Emanuel!" (8,6-8). Al principio hay un arroyo que corre con su murmullo ligero: es Siloé, la fuente de Jerusalén (2Re 20,20), símbolo de los caminos de Yhwh y de la paz. Pero Judá desea una presencia mucho más densa, sueña con la inmensidad del río, del Éufrates, símbolo de las alianzas diplomáticas y militares y del poder de Asiria, con las que Acaz se ha aliado. La fuerza de este río se revela muy pronto como la violencia de una inundación que irrumpe y lo invade todo. Pues bien, el ejército asirio se ponía en marcha para las campañas militares precisamente en primavera, cuando las nieves al derretirse hacen crecer el Éufrates. El río se desborda y transforma entonces en un torrente inmenso de soldados que sumergen los Estados que atraviesan (cf 5,30; 17,12-13 y los anales de Sargón II). Judá es personificado ahora como un náufrago a punto de ahogarse: el agua no ha suprimido por completo su vida, pero la ha reducido a un resto débil, la cabeza y el cuello (Jerusalén), que emergen de la marea de las aguas, símbolo de la nada. Es la paz fúnebre de las tropas de ocupación asirias que cubren el reino de Emanuel, invocado patéticamente al final (v. 8). Sus "alas", es decir, sus ejércitos, lo hacen parecido a un ave gigantesca que está a punto de caer sobre su presa asustada e indefensa (Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4).

1. LAS PÁGINAS DE APERTURA. Los oráculos de apertura, de diversa calidad y cronología, constituyen una colección de altísima importancia teológica. Intentemos señalar algunos de los más significativos en vez de recurrir a la acostumbrada enumeración resumida de sus contenidos. En el capítulo 1 (para algunos exegetas estaríamos en la última fase de la predicación isaiana, en torno a los años 705-701, el período de las invasiones de Senaquerib) nos encontramos con dos ejemplares de *rîb* o requisitoria profética contra las violaciones de la / alianza por parte de Israel. El profeta es el fiscal público encargado de la acusación, pero es también el que pronuncia la sentencia de absolución. Son testigos los elementos cósmicos, espectadores atónitos de la rebelión humana (1,2; 3,13-15; Os 2,4; 4,1-3; Miq 6,2-8; Sal 50). Las dos requisitorias se encuentran, respectivamente, en los versículos 1-9 y 10-20 del capítulo 1. Es interesante sobre todo la segunda, que repropone con enorme vigor el *kērygma* fundamental profético, es decir, el nexo necesario entre la fe y la vida, el culto y la justicia. Los carneros, los novillos, los toros, los corderos, los cabritos, los inciensos, los sábados, las asambleas, las fiestas, las manos tendidas hacia el cielo, todo eso es una farsa cuando esas manos están manchadas de sangre y cuando por detrás de esos pseudo-orantes se levanta la voz de los oprimidos, de los huérfanos, de las viudas, de los pobres (cf Am 5; Os 6,6; Jer 7; etc.). Pero la invectiva contra la hipocresía, sobre todo de las clases elevadas, se transforma al final en una llamada a entrar en tratos, a "discutir juntos" (v. 18). Entonces se dará la conversión a la justicia, y tras la grana del pecado vendrá el candor de la nieve y del lino, es decir, la pureza del perdón.

Sión, como sede de la presencia de Dios en el espacio (templo) y en el tiempo (la dinastía davídica), es uno de los ejes de la teología de Isaías, ciudadano jerosolimitano enamorado de su ciudad. "El Señor omnipotente mora en el monte Sión" (8,18); él es el que "ha fundado a Sión y en ella se cobijarán los pobres de su pueblo" (14,32). Isaías le dedica a Sión un admirable poema en 2,1-5, poema que copiará luego Miqueas (4,1-5) y que será reelaborado muy retóricamente por el Tercer Isaías (c. 60). En el centro se yergue el monte Sión con su fuerza de atracción espiritual. Oleadas de pueblos se dirigen hacia esa cumbre mística de donde brota la ley y la palabra de Dios (v. 3). Se trata, por tanto, de una peregrinación planetaria hacia arriba y hacia el futuro, es decir, hacia Dios mismo. El monte, portavoz de la "palabra", le da a toda la comunidad mundial un destino de paz internacional, de justicia, de desarme (v. 4). Las armas se transforman en instrumentos técnicos para el desarrollo pacífico; la luz del Señor envuelve el horizonte universal: "Venid, caminemos a la luz del Señor" (v. 5) [/ Jerusalén/Sión I-III; / Paz II].

Pero la teología de Sión contiene también el anuncio del juicio, que se formula varias veces en estos capítulos. Así, en 2,6-8 se alega una lista decalógica de iniquidades idolátricas a las que se ha dedicado Judá; el profeta hace caer sobre ella una segunda lista decalógica de acciones del Señor que, como un ciclón, lo desarraiga todo, lo sacude, lo aniquila (2,12-16). La denuncia adquiere en 3,16-24 el color de la ironía, cuando el profeta se ríe sarcásticamente de las mujeres aristocráticas de Jerusalén y de su lujo descarado. Pero el texto más elevado y literariamente más completo sobre este tema ha de buscarse en el célebre poema de la viña de 5,1-7.

La estructura de esta obra maestra es "psicológica"; en efecto, a pesar de ser un canto de trabajo y un canto de amor, se trata del proceso de una conciencia; de la acusación directa y personal lanzada contra un hombre que se había engañado creyéndose solamente espectador, y no más bien actor. La primera estrofa (vv. 1-2) insinúa una parábola placentera, tranquilizante, que inspira amor y da confianza. Pero aparece el primer desengaño ("la viña sólo ha dado agrazones"); es una desilusión descrita con las connotaciones de la simbolo-

gía nupcial (el propietario de la viña y la misma viña se representan como una pareja). El clima de esperanza fallida está sostenido continuamente por el verbo *qwh*, "esperar", que va punteando todo el poema (vv. 2.4.7b). La segunda estrofa respira toda ella un tono triste (vv. 3-4), que se convierte en la queja de un enamorado engañado. Los espectadores son invitados a pronunciar un juicio objetivo sobre la conducta de la viña. Y en la tercera estrofa (vv. 5-6) se admiran quizá de la severidad del juicio, pero lo comparten en sustancia. En este punto es donde hay un cambio de dirección (cuarta estrofa: v. 7): somos nosotros esa viña que tan pacíficamente hemos juzgado. Se exige nuestra autocondenación a través de una aliteración del texto hebreo (imposible de reproducir), que traduce plásticamente la desilusión divina. El Señor esperaba *ṣedaqah*, "justicia", y he aquí que encuentar *ṣe'aqah*, "grito del oprimido"; esperaba *mišpat*, "derecho", y se encuentra con *mispaḥ*, "derramamiento de sangre". Y el grito de Isaías en defensa de la / justicia crece en este momento de tono con seis implacables *"¡ay!"* (5,7-10.11-12.18-19.20.21.22-24), que con 10,1-4 pueden transformarse en un septenario de acusaciones llenas de indignación y rebosantes de esperanza en el juicio de Yhwh sobre la historia (cf Mt 23).

2. El libro del Emanuel. El trasfondo histórico de esta parte, la más célebre del rollo de Isaías, se dibuja en 7,1-6 y se refiere a la guerra siro-efraimítica, a la que ya hemos aludido (734 a.C.). En contra de Acaz, que ha optado ya por una alianza con Asiria, el profeta propone la resistencia a ultranza contra las fuerzas de Damasco y de Samaría dentro del espíritu de la guerra santa ("Estáte tranquilo, no temas, no desmaye tu corazón" del v. 4, y la apelación a la fe en el v. 9 van en esta línea y no deben leerse en clave integralista ni quietista). Hay que subrayar que las opciones políticas concretas de los profetas son de suyo contingentes; efectivamente, Jeremías sostendrá precisamente una propuesta similar a la del rey Acaz, que ahora es considerada como impía, mientras que la tesis de la resistencia santa será característica de los soberanos de entonces, juzgados como impíos. Sea de ello lo que fuere, en esta situación trágica de Jerusalén el profeta anuncia un mensaje de esperanza, con tal de que Judá permanezca fiel a los ideales de libertad y de yahvismo. Este mensaje de esperanza, centrado en un descendiente davídico concreto, casi ciertamente Ezequías, rey justo, rey-Emanuel, tiene, sin embargo, unas connotaciones tan gloriosas y se difunde hacia un horizonte tan total y tan luminoso que se convierte en uno de los textos clásicos del / mesianismo judío y cristiano.

El bloque poético de los capítulos 7-12 es bastante heterogéneo; pero se mueve constantemente en dos registros, el uno de juicio (concretado también en el peso de la alianza asiria y de los tributos que supondrá) y el otro de gozosa espera de un mundo renovado. Fijemos nuestra atención en los tres textos fundamentales que entraron en el patrimonio de la teología bíblica como puntos de referencia insustituibles. El primero, en 7,10-17, traza, con el esquema del anuncio del nacimiento de un héroe-salvador (Isaac, Sansón, Samuel, etc.), el signo de esperanza del Emanuel. La base ideológica en que se apoya el oráculo es la promesa de Natán a David (2Sam 7), es decir, la continuidad en el tiempo de la dinastía como signo de la presencia de Dios en la historia. Son cuatro los motivos que sostienen la perícopa isaiana. En primer lugar, la concepción y el nacimiento de un hijo de una madre misteriosa (de ordinario estéril, para indicar que el hijo es un don inesperado de Dios). Aquí el profeta confía ese carácter misterioso al término *'almah*, que los LXX y Mt 1,23 tradujeron por "virgen", pero que en realidad significa simplemente "mujer joven", que no ha dado a luz todavía (Gén 24,43; Éx 2,8; Cant 1,3; 6,7-8; Prov 30,19). Bajo el velo del enigma, Is alude probablemente a Abia, la joven esposa de Acaz, que aún no ha dado un heredero a la dinastía. El hijo que ha de nacer tiene un nombre simbólico, Emanuel (Dios-con-nosotros), una síntesis esencial de la promesa davídica: tal es el segundo elemento del oráculo. El tercer dato es la dieta del niño, un signo simbólico antiguo, ya que el profeta no utiliza el acostumbrado estereotipo "leche y miel", signo de bienestar, sino "cuajada y leche". La cuajada, si es verdad que indica un alimento fresco y siempre al alcance (cf Gén 18,6-8; 2Sam 17,28-29), y por tanto felicidad, es también el alimento oportuno en los momentos de peligro. Así pues, la comida del niño revela una situación de inestabilidad o de dualidad: la paz y la tensión andarán a la par. El último elemento del oráculo es el futuro del niño, cuando haya alcanzado la mayoría de edad ("rechazar el mal y elegir el bien"); en esa fecha surgirá para el reino de Judá una aurora de serenidad. Así pues, el anuncio de Is se fija en un "mesías-consagrado" concreto, quizá el rey Ezequías, para el que se desea un reinado de justicia, signo de la presencia divina en la historia. Pero al mismo tiempo se dejan los espacios abiertos para una esperanza mayor, aunque lejana. En esos espacios es donde se introducirá la espera del "mesías-consagrado" perfecto.

El segundo pasaje más famoso del Emanuel es el himno de liberación de 9,1-6, dirigido siempre según un plan histórico, pero con aperturas hacia el futuro y lo infinito. Este coral se abre con una estrofa (vv. 1-2) de luz y de alegría: es como si estuviéramos delante de una nueva creación o de una teofanía. La alegría es elemental, y con los dos símbolos de la siega y del botín de guerra abarca la guerra y la paz, es decir, la totalidad de la vida nacional. Son tres las razones de esta alegría que se aducen en las estrofas sucesivas (vv. 3-4 y 5-6: *ki*, "porque", en los vv. 3.4.5). La primera causa de felicidad es la liberación de la opresión: se rompen los signos de la esclavitud (el yugo, la vara, el palo). La segunda es la paz, descrita a través de las imágenes de una hoguera que acaba con todos los restos contaminados de la guerra. Pero la cumbre está en la tercera motivación: el don del Emanuel ("un niño *nos* ha nacido; un hijo se *nos* ha dado"), del que se enumeran cuatro títulos reales que, junto con las funciones de corte ("consejero" para la política extranjera, "padre" en relación con los súbditos, y "príncipe"), evocan una dimensión excepcional y grandiosa ("admirable" como "Dios" mismo presente entre nosotros, "sin fin" y autor de la paz-*salôm* perfecta). La promesa de Natán se abre a horizontes ilimitados de paz, de justicia y de gozo.

Todavía más abierto hacia esa dimensión total y "mesiánica" es el himno de 11,1-9. El suceso de la entronización del rey Ezequías, que quizá está en la base del poema, se lee ahora como la puerta de entrada a un nuevo y futuro paraíso, a una era auténticamente mesiánica. La primera parte (vv. 1-5) acude a símbolos vegetales. Del tronco seco de la dinastía davídica ha salido un brote, un comienzo absolutamente gratuito de vida: nace de este modo la definición del rey-mesías como rey-vástago (cf Jer 23,5-6; 33,15-16; Is 53,2; Zac 3,8; 6,12). Esta imagen de la rama verde sugiere la idea del viento. En hebreo *rûaḥ* sirve para indicar tanto

el "viento" como el "espíritu" (cf Jn 3,8, con el griego *pneûma*). El viento que acaricia la nueva rama del tronco de Jesé es también el espíritu de Dios derramado sobre el mesías-vástago. La plenitud de esta efusión se declara en la cuádruple mención del vocablo *rûah:* los cuatro vientos indican los cuatro puntos cardinales, y por tanto la plenitud carismática de este soberano (cf Is 61,1-2; Lc 4,18-19). Este espíritu articula su influencia en tres parejas de dones (con el añadido del don de "piedad" se han convertido en los siete dones del Espíritu Santo en la tradición griega y latina): "sabiduría" e "inteligencia" se orientan particularmente a la plenitud humana general; "consejo" y "fuerza" exaltan las cualidades políticas y militares del soberano; el "conocimiento" y el "temor del Señor" definen la actitud religiosa fundamental. Pero en la justicia es donde se pone el acento, con especial insistencia en los versículos 3-5.

En este punto se abre la segunda sección del himno (vv. 6-9), un cántico de las criaturas del mundo nuevo y una celebración de la paz. El idilio de un nuevo paraíso se representa mediante una simbología animal de pacificación: las parejas antitéticas de los animales salvajes (el lobo, el leopardo, el leoncillo, la osa, el león, la víbora) y domésticos (el cordero, el cabrito, el ternero, la vaca, el buey, el niño de pecho) se conjugan en una armonía indestructible. Incluso el gran enemigo del hombre, la serpiente (Gén 3), vuelve a estar en paz con la humanidad en una especie de juego (v. 8). Y como en todo el libro del Emanuel, no puede faltar la presencia alusiva del "niño" que guía (v. 6) a esta creación renovada y que vuelve inofensiva a la serpiente venenosa (v. 8). El centro de este Edén es Sión, "mi monte santo", sobre el que se ha derramado la sabiduría del Señor con una plenitud tan grande que evoca la inmensidad del agua de los mares (v. 9).

3. LOS ORÁCULOS CONTRA LAS NACIONES. Se trata de un género que han cultivado todos los profetas, en sus oráculos relativos a las naciones, y por tanto a toda la política internacional. Ya Amós, como apertura de su libro (Am 1-2), había ofrecido un septenario de oráculos contra las naciones. En Isaías podemos también distinguir catorce de distinta calidad y finalidad: sobre Babilonia (13,1-14,23: texto muy articulado), sobre Asiria (14,24-27), sobre Filistea (14,28-32), sobre Moab (15-16), sobre Damasco e Israel (c. 7, con una inserción antiidolátrica en los vv. 7-14), sobre Etiopía (c. 18), sobre Egipto (c. 19, con un añadido del Segundo Isaías en los vv. 16-25), una acción simbólica sobre Egipto y Etiopía (c. 20); un oráculo sobre la caída de Babilonia (21,1-10), otro oráculo oscuro sobre "los centinelas" y sobre Edón (21,11-12), oráculos sobre las tribus árabes de la estepa (21,13-17), sobre Jerusalén (22,1-14), sobre el primer ministro jerosolimitano Sobná (22,15-25), sobre Tiro y Sidón (c. 23).

Es imposible dar cuenta de toda la masa de informaciones históricas que se encierran en esta colección, de la variedad de símbolos que se aplican a los diversos Estados, de las perspectivas religiosas adoptadas. Pero sobre todo ello podemos decir que se extiende un esquema hermenéutico fundamental, muy apreciado por Is, que podríamos llamar "del instrumento". Efectivamente, el profeta concibe a las potencias, que aparentemente dan la impresión de ser los árbitros del destino de la historia, como "instrumentos" con los que Dios va tejiendo su plan de salvación y de juicio (5,26-27; 7,7-9; 17,2). "¡Como si el barro pudiese compararse con el alfarero, y la obra decirle a su autor: No me has hecho!" (29,16). El pecado capital de Israel (2,11-17.22; 5,18ss; 28,1; 29,5.13-16) y de las naciones (10,13-14; 14; 16,6; 23,9; 36,13-37,29) es el orgullo, la *hýbris*, la ilusión de ser jueces cósmicos y no "instrumentos" en manos del único Señor de la historia. Es significativa en este sentido la elegía satírica sobre el rey de Babilonia del capítulo 14; se trata de un poema con una estructura concéntrica concebida de este modo:

a) Coro de los espectadores israelitas (vv. 4b-9).
b) Coro de las sombras (vv. 10-12).
c) Canto del rey de Babilonia (vv. 13-14).
b') Coro de las sombras (v. 15).
a') Coro de los espectadores israelitas (vv. 16-21).

El canto se abre con un suspiro de alivio por el derrumbamiento del tirano; es un respiro cósmico que envuelve a todo el ser. En este episodio aparece cuál es el verdadero protagonista de la historia, el único que puede relegar a todos estos "grandes" a los márgenes del gran río de la vida, el único que "rompe el palo de los criminales, el cetro de los dominadores" (vv. 5-6). Todo el *se'ol* está en ebullición por la llegada del rey de Babilonia, cuyo título oficial era "Lucifer, el hijo de la aurora". Pues bien, él se ha hundido desde las estrellas en el mundo espectral de la muerte, como todos los humanos. El punto neurálgico de la sátira está en las palabras del rey, cuyo pecado original era precisamente el de la *hýbris*, el de "escalar el cielo y levantar su trono encima de las estrellas de Dios" (v. 13). El orgullo del soberano alcanzó su apoteosis en una escalada satánica, que van jalonando los verbos de ascensión (subiré, me levantaré, moraré, escalaré, me haré igual) y las etapas alcanzadas (el cielo, las estrellas, la montaña de la asamblea divina, las regiones superiores de las nubes, el Altísimo). Tras el grito de desafío del soberano viene el coro de las sombras infernales, que pintan en la aceleración de un solo versículo el derrumbamiento miguelangelesco del rey derrumbado desde el vértice de los cielos hasta las profundidades del abismo (cf Ez 28,2; Dan 10,13; 11,3-6; Ap 18,21). El gozo de los espectadores ante este justo juicio de Dios desemboca en un oráculo final (vv. 22-23), en donde el Señor ordena que desaparezca el nombre de Babilonia de los mapas, barrido con "la escoba de la destrucción".

Dentro de estos oráculos contra las naciones no falta la repetición de un tema predilecto de Isaías, el de la oposición a las alianzas con las potencias extranjeras, fuente de debilitación del yahvismo. Es ejemplar en este sentido la acción simbólica del capítulo 20, mientras que alcanza una especial brillantez, incluso en el nivel poético, 18,1-6, una firme protesta en contra de los tratados diplomáticos con "la tierra del zumbido de alas..., que manda por el mar mensajeros en canoas de juncos sobre las aguas" (vv. 1-2), es decir, Egipto. Escoger este camino equivale a optar por la fragilidad y la inconsistencia de una potencia humana: "El egipcio es un hombre, y no un dios; y sus caballos son carne, no espíritu. El Señor extenderá su mano y se tambaleará el protector; caerá el protegido y todos a la vez perecerán" (31,3). Vuelve a hablarse de la opción teológico-política que apareció por primera vez en la guera siro-efraimítica del capítulo 7 del libro del Emanuel.

4. LA ANTOLOGÍA DE ORÁCULOS DE LOS CAPÍTULOS 28-33. Dentro de esta colección de oráculos dispersos nos encontramos de nuevo con los elementos ideológicos que ya se habían desarrollado anteriormente. La poesía es siempre muy elevada, como en el caso de la alegoría de la corona

de flores reservada a Samaría (28,1-6). Samaría, como atestigua igualmente Amós, era una capital alegre, mundana, aunque gobernada por la injusticia. El pensamiento corre espontáneamente a aquella corona de flores que acostumbraban ponerse en la cabeza durante los banquetes (Cant 3,11; Is 61,10). El banquete de Samaría se transforma en una orgía (Am 6,6; Os 7,5) y la corona cae por tierra, pisoteada por los comensales emborrachados (vv. 1.3): la clase dirigente de Samaría, loca e irresponsable, se encamina hacia la tragedia. De pronto, en el salón del banquete irrumpe un personaje "fuerte y poderoso", enviado por el Señor (v. 2); en silencio, coge la corona de uno de los comensales, la tira al suelo y la pisotea con desprecio (v. 3). Samaría y el reino del norte se ven arrancados de su posición, como si fueran un higo prematuro que cualquier viandante arranca de la rama (cf Nah 3,12). El año 721 a.C. Samaría capitulará bajo Sargón II, sus dirigentes "irán desterrados a la cabeza de los cautivos y cesará el júbilo de los sibaritas" (Am 6,7). La verdadera corona para el "resto" de Israel, es decir, para los justos, será únicamente el Señor (vv. 5-6). Recordemos entre paréntesis que en la colección de oráculos de los capítulos 28-33 está también recogido el llamado "testamento de Isaías" (30,8-14), un texto áspero, una advertencia dirigida a un pueblo rebelde, a unos hijos mentirosos (v. 9).

5. LAS INFILTRACIONES DE OTROS POETAS. En muchos puntos de la parte que es propia del Isaías clásico es fácil percibir ciertos cambios imprevistos de estilo, de ambientación histórica, de tonalidad literaria y hasta de concepción teológica. Aparecen otras manos que a menudo pueden identificarse con las del Segundo Isaías, pero que otras veces son de redactores desconocidos. Queremos reservar una alusión particular a dos áreas, la primera muy extensa —la de los "apocalipsis"— y la otra más limitada, pero muy interesante.

a) *El universalismo de la fe.* Después de un oráculo bastante duro contra Egipto (19,1-15), el texto recoge seis pequeños oráculos en prosa, todos ellos bajo el ritmo de la fórmula escatológica "aquel día". En ellos encontramos un mensaje de salvación, no ya solamente para el pueblo de la elección, sino para toda la humanidad (19,16-25; vv. 16-17.18.19-20.21-22.23.24-25). Aunque el alcance real de esta declaración es difícil de delimitar (algunos piensan que se refiere sólo a los hebreos de la diáspora), parece que se formula suficientemente un cierto principio universal de la fe. La lengua de Israel resonará también en Egipto en la lectura de la palabra de Dios; habrá allí un altar para el sacrificio; allí se invocará el nombre del Señor en el culto. El camino militar que recorrían las dos superpotencias, es decir, la "via maris", que unía a Egipto con Mesopotamia, se convertirá en un medio de comunicación pacífico. Más aún, el último oráculo contiene esta bendición "misionera y ecuménica": "El Señor todopoderoso los bendecirá de esta manera: Bendito sea mi pueblo, Egipto; Asiria, la obra de mis manos, e Israel, mi heredad" (v. 25; cf Ez 29).

b) *Los apocalipsis.* La / apocalíptica es un género literario de gran éxito, sobre todo en el período posterior al destierro subsiguiente al impulso del simbolismo de Ezequiel y de Zacarías, y alcanzará su culminación en la época de los Macabeos [/ Dan, siglo II a.C.]. La apocalíptica responde a imperativos literarios precisos, ligados a un simbolismo exaltado y a unas exigencias teológicas propias de los tiempos de crisis. La

visión subyacente del mundo es de tipo dualista: al presente amargo e injusto se opone un futuro de paz y de perfección. Los temas principales son entonces el juicio de castigo de los rebeldes, el reino futuro definitivo inaugurado en una Sión perfecta y el comienzo de una nueva era en la que el "resto", es decir, los justos, reinarán para siempre en un paraíso cósmico. Dentro de Isaías se suelen distinguir un "gran apocalipsis" en los capítulos 24-27, y un "apocalipsis menor" en los capítulos 34-35 (estos últimos son un díptico juicio-salvación).

Hagamos una breve alusión a dos páginas del apocalipsis mayor. La primera es el "canto del festín de los justos" de 25,6-8. En la colina de Sión se ha preparado un banquete suntuoso, al que están invitados todos los hombres, si bien antes tienen que hacer caer la ceguera de sus ojos. La miseria humana tiene que ser antes aniquilada y disuelta (v. 7); sobre todo se debe destruir la muerte, maldición original del hombre (Gén 3). El festín es el momento positivo y simbólico de la comunión con Dios, símbolo recogido a menudo por Jesús para representar el "reino" (Mt 8,11-12; 22,11-14; 25,1ss; Lc 12,35-37; 14,16-24, etc.). Se abre así para el justo un horizonte de luz y de paz, en donde la vida del Señor se convierte en fuente de la misma vida del fiel y la muerte queda eliminada para siempre (1Cor 15,54-55; Ap 21,4). En esta línea se desarrolla el "canto de la resurrección" de 26,14-19, contenido dentro de la inclusión antitética: "Los muertos no revivirán" (v. 14), "pero revivirán tus muertos" (v. 19). La muerte y la vida, la destrucción y el crecimiento, la fecundidad y la esterilidad se enfrentan en un choque violento, que termina con la germinación de la vida. El polvo del *še'ol*, en donde todo es muerte y oscuridad, se ve inundado de rocío y de luz, que convierten a la tierra no ya en un seno sepulcral, sino en un seno fecundo, de donde surge una nación nueva y fuerte. La lectura tradicional ha visto en esta página el cántico de la resurrección de los muertos; en realidad es el fragmento de una epopeya nacional. Los enemigos y los impíos son destruidos (v. 14), pero el pueblo elegido peca al engañarse creyendo que puede engendrar por sí solo la salvación (v. 18); el castigo del Señor cae sobre Israel (v. 16), pero Dios hace resurgir del tronco muerto de la nación un resto que canta su victoria sobre la muerte (v. 19). La tierra, devoradora de hombres a través de la tumba, fecundada por el rocío y por la luz celestial, vuelve a ser madre prolífica de criaturas vivientes (Ez 37).

III. EL SEGUNDO ISAÍAS. Con el capítulo 40 empieza a resonar una voz evidentemente nueva en la profecía de este rollo. Las condiciones históricas (Babilonia, y no ya Asiria, el surgir de la potencia persa, Jerusalén destruida y que hay que reconstruir) hacen pensar necesariamente en el destierro y en el posexilio tras el edicto de Ciro en el 538 a.C. Cesan también los datos autobiográficos; el estilo, unitario, no es ya isaiano, aunque se esfuerza en imitar sus formas. Se trata de un poeta realmente refinado, pero más retórico que el Isaías clásico; despliega sus imágenes en medio de repeticiones, de fórmulas cuaternarias, de descripciones menos rigurosas; le gustan los himnos exultantes y los oráculos de salvación, pues siente que la salvación ha comenzado ya en el hoy. En efecto, su parénesis estimula a volver a Palestina a los hebreos, ya asentados en Babilonia durante su largo destierro. Pero este profeta ha dejado una huella fundamental en la teología bíblica, revelando la eficacia de la esperanza y de la palabra de Dios (es

inolvidable el himno a la "palabra" con que acaba su libro: 55,10-11).

1. El rostro del profeta. Aunque nos faltan datos biográficos concretos, el profeta, en 40,1-11, nos ofrece una especie de autopresentación redactada en el metro de la lamentación (*qînah:* 3+2 acentos), pero cuyo contenido es de consuelo y de gozo. Afirma que ha recibido su mensaje mientras participaba en una sesión del consejo de la corona celestial (cf Is 6). El tema del anuncio es el siguiente: ha acabado la expiación y comienza el don de la liberación, que restaura las debilidades de Israel esclavo. El retorno a la patria reconocerá las etapas del desierto, pero éstas son ahora las de un camino triunfal bajo la guía del Señor. Las Lamentaciones se preguntaban en medio del desconcierto: "¿No hay nadie que nos consuele?" (cinco veces en el c. 1 de Lam). El profeta nos ofrece ahora la respuesta a esta pregunta: "Consolad, consolad a mi pueblo" (40,1). El "doble" castigo ha purgado totalmente los crímenes de Israel; ha quedado cerrado el capítulo "culpa". En la corte celestial se oye una voz: Dios ha decidido regresar con su pueblo a Jerusalén; para su paso hay que preparar una "via sacra" totalmente llana y rectilínea, como se exigía en los caminos procesionales. Esta nueva "via sacra" es la que de Babilonia conduce hasta Sión, y por ella avanzarán el liberador y el pueblo liberado.

El profeta recibe la orden de "evangelizar" (el verbo hebreo es traducido así por los LXX) este retorno, debido no ya a las fuerzas del hombre, que son frágiles como la hierba y la flor, que se marchitan (vv. 6-8), sino a la promesa del Señor fiel. El profeta es ahora como un heraldo, situado sobre un monte frente a Jerusalén; se ha anticipado a la procesión del retorno de los desterrados. Su "evangelio", cargado de fórmulas exódicas (v. 10), quiere mostrar que el Señor asume de nuevo sus funciones de pastor, interrumpidas por la catástrofe del 586 a.C. La salvación está cerca.

2. El rostro del Señor. Inmediatamente después de la autopresentación del profeta viene, en 40,12-31, la de Dios, que desarrolla una justificación apologética de su señorío sobre el / cosmos y sobre la historia, aparentemente discutido por la derrota de su pueblo elegido. La supremacía divina sobre el cosmos es un tema predilecto del profeta, que introduce una reflexión bastante explícita sobre la creación. Utiliza 16 veces el verbo casi técnico *bara'*, "crear" (véase, p.ej., 41,4; 46,4; 48,12); pero la creación no es considerada bajo un perfil filosófico: es el primer acto divino en la historia de la salvación (cf Sal 136); por eso mismo, como el éxodo, puede reactualizarse ahora en el retorno de Babilonia, que es como una re-creación a partir del caos y de la nada. En el otro aspecto, el aspecto histórico en sentido estricto, el señorío divino sobre los acontecimientos temporales se convierte en un acto de confianza para los desterrados, porque ellos saben que el Señor los sostendrá en su itinerario de reconstrucción. Florece entonces la polémica antiidolátrica que el Segundo Isaías desarrolla con gran satisfacción e intensidad (40,19-20; 41,6-7.21-24; 44,6-20; 46,5-6). Al salvar, Yhwh demuestra que existe y que actúa en la historia. El Dios creador y salvador es, por tanto, la fuente de la esperanza que debe sostener a los desterrados que se preparan ahora para su éxodo de Babilonia. Así pues, una teología con finalidad pastoral y parenética.

3. El rostro de Ciro y el segundo éxodo. La designación de Ciro, el emperador persa, como nuevo "instrumento" de la obra salvífica

que Dios va entretejiendo en la historia tiene lugar en el contexto de un *rîb* en 41,1-5: "Su espada los reduce a polvo, su arco los dispersa como paja" (41,2). El libro del Segundo Isaías está lleno de poemas en honor de Ciro (41,21-29; 44,24-28; 45,1-7; 45,9-13; 46,9-11; 48,12-15). La fe significa también reconocer en el presente la intervención de Dios al lado de un hombre y de un pueblo. Así pues, la fe es un arriesgarse siguiendo los signos de los tiempos desde su concreción histórica. De este modo, la liberación que ahora ofrece Ciro es vista como un nuevo signo de la salvación; por esto el regreso del destierro es definido repetidas veces como un "segundo éxodo". La presente salvación se puebla de símbolos exódicos: las cadenas rotas, el cántico de la libertad, el mar que destruye el mal de la opresión, el desierto con la marcha hacia la tierra (cf 35; 41,8-16; 43,14-21; 48,21; 49,10; 51,9-10).

4. El rostro del siervo de Yhwh. La crisis de la monarquía davídica, con el derrumbamiento del año 586 a.C., hace fracasar también el esquema mesiánico "real"; las esperanzas se concentran en una presencia de Dios a través de la palabra profética sobre la base de la promesa de Dt 18,15.18. También la figura enigmática del "siervo de Yhwh" (título solemne en la Biblia, aplicado a Abrahán, Moisés, David, los profetas, Ciro, Israel, etc.), que el Segundo Isaías dibuja en cuatro poemas que se han hecho célebres sobre todo en la relectura cristiana, tiene connotaciones proféticas. Así pues, la salvación se llevará a cabo de ahora en adelante, no ya a través de las estructuras davídicas, sino a través del testimonio de un profeta ideal sobre cuya identidad exacta es difícil pronunciarse, porque también el mismo Segundo Isaías quiere intencionalmente mostrarse evasivo. En el *primer poema* (42,1-4), mediante una fórmula de entronización, el siervo es presentado por Dios a la corte celestial: el Espíritu derramado sobre él lo sigue emparentando con la tipología real (Is 11,1-2). Su misión es la de anunciar la ley divina, es decir, la revelación de la voluntad del Señor, a las "islas", a la humanidad entera. El método es nuevo: ya no hay vehemencia ni juicio; el siervo vuelve a utilizar la caña rota y no la tira, no apaga el candil que está a punto de apagarse, sino que le añade combustible que brille de nuevo. Así pues, un anuncio de gracia y de esperanza.

En el *segundo poema* (49,1-6) es el siervo el que habla en primera persona haciendo su autopresentación. La suya es una llamada mediante la palabra, que es espada y flecha, es decir, una realidad que toma la iniciativa. Como en la vocación de Jeremías, está presente la objeción; pero la protección de Dios, representada por la sombra de su mano y por la "aljaba", acaba con toda la perplejidad, y el siervo puede anunciar la salvación hasta los últimos confines de la tierra. Lleno de alusiones a Jeremías y a las críticas que tuvo que soportar es el *tercer poema* (50,4-9), que revela un nuevo aspecto del siervo: es una persona que sufre, que es golpeado en la espalda como un tonto, a pesar de ser el sabio por excelencia al haber sido constituido portavoz de la palabra de Dios. El desprecio que sufre es agresivo, con los salivazos y la barba mesada. Sin embargo, sale conscientemente al encuentro de estas consecuencias de su ministerio, seguro de la victoria por la cercanía de Dios. Se llega así al *cuarto poema* (52,13-53,12), el más famoso. El cuerpo del himno se desarrolla sobre la trama de los sucesos trágicos vividos por el siervo y alcanza su cima en el contraste "humillación-glorificación". El siervo nace como un brote en el desierto (cf Is 11,1; Jer 23,5-6. Zac 3,8);

es por tanto una presencia viva y gratuita en medio de un mundo muerto. Es un hombre desfigurado y despreciado, ya que su tormento es considerado como signo de un juicio por parte de Dios. Pero, en realidad, son los espectadores los que tienen que confesar *su* propio pecado, que ha caído sobre él sin culpa alguna. El castigo sería nuestro, pero el dolor será suyo. Su entrega es total, con la docilidad de un cordero conducido al sacrificio; lo que le aguarda es la muerte y la sepultura (aun cuando en este aspecto no hay acuerdo pleno entre los exegetas sobre el valor que hay que atribuir a las imágenes). Sin embargo, "él jamás cometió injusticia ni hubo engaño en su boca" (v. 9). Pero la muerte no es el desenlace definitivo hacia el que corrió la vida del siervo. Más aún, la muerte hace brotar el misterio de fecundidad que aquel retoño contenía, y el justo contempla ahora la luz y se sacia en Dios, que declara inocente a su siervo. Su sufrimiento expiatorio ha liberado a los hombres, que ahora serán el botín de su triunfo y de su victoria sobre el mal. A pesar de algunas vacilaciones (p.ej., Orlinsky), se puede considerar la pasión del siervo como un sacrificio expiatorio, su dolor como una justificación y una reconciliación del pueblo con Dios. Este entramado de humillación y de exaltación para los cristianos ha tenido un nombre concreto: Cristo y su pasión, muerte y glorificación. En efecto, los evangelistas aplicaron este cuarto poema a la interpretación de los acontecimientos finales de la vida terrena de Cristo y al valor salvífico de su muerte y de su ↗ pascua [↗ Resurrección; ↗ Vida].

IV. EL TERCER ISAÍAS. El fascículo más breve de los capítulos 56-66 del rollo de Isaías es considerado como la obra de uno o de varios discípulos del Segundo Isaías. Su fondo es el del posexilio, durante la reconstrucción de Jerusalén (60,10-13); el estilo es modesto, pedante, repetitivo; bastaría confrontar el cántico a Sión de Is 2,1-5 con el poema trito-isaiano del capítulo 60, un himno dilatado, lleno de detalles, de ampulosidad, de repeticiones. De vez en cuando aparece algún destello de originalidad, como en 58,10 ("brillará en las tinieblas tu luz, y tus sombras se harán un mediodía"), como en la descripción de los impíos de 57,20 ("los malhechores son como el mar agitado, que no puede apaciguarse, cuyas aguas remueven fango y cieno"), como en el retrato del Señor de 58,11 ("el Señor será tu guía siempre, en los desiertos saciará tu hambre, a tus huesos infundirá vigor, y tú serás como un huerto regado, cual manantial de agua, de caudal inagotable") o como en la repetición poética del simbolismo nupcial de 62,1-5.

Esta obrita contiene en sí páginas diversas por su género literario, sobre todo de modelos conocidos en la literatura posterior al destierro. Tienen un relieve especial las liturgias y las súplicas penitenciales. En el capítulo 59, por ejemplo, estamos en presencia de un salmo penitencial, que, después de una declaración introductoria sobre los pecados de la comunidad, causa de la indiferencia del Señor (vv. 1-2), hace un examen de conciencia de los pecados del pueblo y de sus dirigentes (vv. 3-8), para llegar a la confesión comunitaria del pecado (vv. 9-15). Otro ejemplo puede verse en 63,7-64,11, cuyo punto de partida son "los beneficios y las glorias del Señor", derramados en la historia de la salvación. Pero la respuesta del pueblo fue una trágica secuencia de rebeliones: Dios entonces se transformó en enemigo de su pueblo; pero su silencio es solamente una táctica para conducir de nuevo a Israel a la conversión y hacer reaparecer así la esperanza y la salvación. El texto,

que sigue manteniendo vivo todavía el recuerdo de la destrucción de Jerusalén (64,9-10), es un testimonio de la oración de los primeros hebreos que volvieron a Palestina y que intentaban la reconstrucción del templo y de la ciudad santa.

También hay que observar que, a pesar del clima más bien integrista y cerrado que muy pronto se establecerá en ↗ Jerusalén, el profeta se manifiesta particularmente abierto y animoso. Efectivamente, en 56,1-8 abre el acceso al templo incluso a dos categorías de personas que estaban rigurosamente excluidas de él, el extranjero y el eunuco, con tal que "se entreguen al Señor para venerarlo, amar su nombre y ser sus siervos" (v. 6). Entonces "las naciones caminarán a tu luz y los reyes al resplandor de tu aurora" (60,3), mientras que con una declaración que todavía hoy nos deja perplejos sobre su verdadero significado, en 66,21 se afirma que también entre las naciones el Señor "tomará para sí sacerdotes y levitas" (quizá sea sólo una alusión a la diáspora hebrea). Lo cierto es que el espíritu del Tercer Isaías es muy sensible a los grandes horizontes de fe, de luz y de esperanza, como lo atestigua la proclamación del capítulo 61, citada por Jesús en la sinagoga de Nazaret: "El espíritu del Señor Dios está en mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a curar los corazones oprimidos, a anunciar la libertad a los cautivos, la liberación a los presos; a proclamar un año de gracia del Señor" (vv. 1-2).

BIBL.: Alonso Schökel L., *Estudios de poética hebrea*, J. Flors, Barcelona 1963, 359-534; Id, *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 93-395; Asurmendi J.M., *Isaías 1-39*, Cuadernos Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 1978; Becker J., *Isaias. Der Prophet und sein Buch*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968; Bonnard P.E., *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Gabalda, París 1972; Cazelles H., *Il Messia nella Bibbia*, Borla, Roma 1981, 76-94; Coppens J., *Le messianisme royal*, Cerf, París 1968; De Boer P.A.H., *Second-Isaiah's Message*, Brill, Leiden 1956; Fitzer K., *Jesaja* II, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970ss; Fohrer G., *Das Buch Jesaja*, 3 vols., Zwingli-Verlag, Zurich-Stuttgart 1960-64; Gozzo S.M., *La dottrina teologica del libro di Isaia*, Antonianum, Roma 1962; Grelot P., *I canti del Servo del Signore*, Dehoniane, Bolonia 1983; Harvey J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament*, Desclée, Brujas-Montreal 1967; Junker H., *Die literarische Art von Is 5,1-7*, en "Bib" 40 (1959) 259-266; Kaiser O., *Der Prophet Jesaja*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1960-1973; Kilian R., *Jesaja 1-39*, Wissenschaftliche Buchgesellchaft, Darmstadt 1983; Kissane E.J., *The Book of Isaiah*, Browne & N., Dublín 1960²; Knierim P., *The vocation of Isaiah*, en "Vetus Testamentum" 18 (1968) 47-68; Leslie E.A., *Isaiah*, Nashville-Nueva York 1963; Mattioli A., *Due sistemi letterari negli oracoli d'introduzione al libro di Isaia: Is 1,1-31*, en "RBit" 14 (1966) 345-364; Id, *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*, en "RBit" 12 (1964) 349-411; McNamara M., *Isaías 1-39*, Sal Terrae, Santander 1970. Montagnini F., *Il libro di Isaia*, Paideia, Brescia 1981²; Id, *La vocazione di Isaia*, en "BibOr" 6 (1964) 163-172; North R., *The Second Isaiah*, Oxford Univ. Press, Oxford 1964; Id, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford Univ. Press, Oxford-Londres 1956²; Penna A., *Isaia*, Marietti, Turín 1958; Porubčan S., *Il patto nuovo in Is 40-66*, Biblical Institute Press, Roma 1958; Rondeleux L.J., *Isaia e il profetismo*, Gribaudi, Turín 1977; Schreiner J., *El libro de la escuela de Isaías*, en *Palabra y mensaje del A.T.*, Herder, Barcelona 1972, 203-227; Snaith N.H., *Isaiah 40-66. A study of the Teaching of Second Isaiah and its consequences*, en "Vetus Testamentum Suppl." 14 (1967) 137-263; Steinmann J., *Le prophète Isaïe*, Cerf, París 1955; Vermeylen J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 2 vols., Gabalda, París 1977-78; Virgulin S., *Isaia*, Ed. Paoline, Roma 1980⁴; Id, *Isaías y sus continuadores*, en T. Ballarini, *Introducción a la Biblia* II/2, Mensajero, Bilbao 1971, 105-291; Wiener C., *El segundo Isaías*, Verbo Divino, Estella 1978.

G. Ravasi

ISRAEL

↗ Jacob/Israel II; ↗ Pueblo/Pueblos I-VI.

J

JACOB / ISRAEL

SUMARIO: I. *El patriarca Jacob en el Génesis:* 1. El nombre; 2. Redacción final del ciclo de Jacob; 3. Perfil religioso del ciclo de Jacob; 4. Las tradiciones escritas: *a)* La tradición J, *b)* La tradición E, *c)* La tradición P; 5. Las formas preliterarias; 6. Elementos históricos. II. *Israel:* 1. El nombre; 2. Identificación con Jacob; 3. Las doce tribus.

Jacob es uno de los tres antepasados del pueblo elegido; a él se vinculan las doce tribus que formaron el pueblo de Israel.

I. EL PATRIARCA JACOB EN EL GÉNESIS. 1. EL NOMBRE. El nombre de Jacob se explica en el Génesis de manera popular, haciéndolo derivar del sustantivo hebreo *'eqeb'* (talón) o del verbo *'aqab* (embrollar). Jacob habría sido llamado así porque, al nacer, habría tenido agarrado el pie de su hermano gemelo Esaú (Gén 25,26; cf Os 12,4) o porque engañó a su padre, Isaac, al hacerse con el derecho de primogenitura (Gén 27,34ss: "Cuando Esaú oyó las palabras de su padre gritó con gran fuerza su amargura, y dijo a su padre: 'Bendíceme también a mí, padre mío'. Pero éste le respondió: 'Tu hermano ha venido con engaño y se ha llevado tu bendición'. Esaú continuó: 'No por nada se llama Jacob; ya me ha suplantado dos veces. Se alzó con mi primogenitura, y ahora se ha llevado mi bendición'"). Probablemente el nombre de Jacob es una abreviatura de la forma *yakobel,* que significa "que 'El proteja". Esta forma aparece en los textos de Chagar Bazar de Mesopotamia del norte, que se remontan al siglo XVIII a.C. Este mismo nombre, en su forma abreviada, se encuentra en los textos de la primera dinastía de Babilonia y en los escarabeos egipcios del tiempo de los hicsos. En las listas de Tutmosis III, de Ramsés II y de Ramsés III se cita una localidad palestina llamada *Ya'qobel.* Jacob es un nombre teofórico de persona masculina, típico del área mesopotámico-semítico-occidental.

2. REDACCIÓN FINAL DEL CICLO DE JACOB. El ciclo propiamente dicho de Jacob ocupa en Gén nueve capítulos, del 28 al 36. Pero está mezclado con el de Isaac; así, el nacimiento de Jacob, junto con el de Esaú, se relata en Gén 25,19-34, mientras que la bendición de su padre a Jacob se narra en Gén 27,1-46. La historia de nuestro patriarca se mezcla además con la de José. La partida de Jacob a Egipto se describe en Gén 46,1-47,12. La última voluntad de Jacob, la adopción y la bendición de los hijos de José se contienen en Gén 47,28-48,22, mientras que las bendiciones del patriarca, el relato de su muerte y de sus funerales se leen en Gén 49,1-50,14.

La redacción final posexílica de los capítulos presenta una serie de episodios orgánicamente bastante vinculados entre sí y centrados en la

historia de los hermanos Jacob y Esaú (Gén cc. 25.27). Se describe la aparición de Yhwh (28,10-22), la estancia del patriarca en casa del arameo Labán (cc. 29-31), su regreso triunfal a Palestina (32,1-22), la lucha sostenida a orillas del río Yaboc (32,23-33) y el voto cumplido en Betel (35,1-5.7). En este conjunto literario destacan dos ciclos narrativos: el de Jacob-Esaú (28,1-22; cc. 32-33) y el de Jacob-Labán (29,1-35,54; cc. 34-36). Desde el punto de vista geográfico, se distinguen las tradiciones relacionadas con la Trasjordania (Jacob-Esaú, Jacob-Labán y Jacob a orillas del río Yaboc) y las de Palestina central (Jacob y el santuario de Betel).

3. PERFIL RELIGIOSO DEL CICLO DE JACOB. Las narraciones sobre Jacob, comparadas con las de Abrahán, se presentan como profanas y menos espirituales. Los episodios de la vida del tercer patriarca ofrecen una realidad humana poco edificante. En efecto, se asiste a ciertas situaciones en donde se recurre a procedimientos típicos del campesino astuto (Jacob contra Labán) o del diplomático mañoso (relaciones con el hermano mayor, Esaú). Jacob actúa por propia voluntad y está decidido a hacerla con todos los medios a su alcance. Sin embargo, Dios utiliza a este hombre duro y refractario porque ha sido escogido como antepasado del pueblo elegido. Por eso le bendice y le acompaña adondequiera que va. Durante su vida el patriarca expía las culpas cometidas según la ley del talión. Se había mostrado odioso con su hermano Esaú explotando su hambre, pero encontrará en Labán a alguien más odioso que él; en efecto, el arameo sabrá explotar su necesidad y el amor que Jacob tiene por su hija. El patriarca había engañado a su anciano padre; por eso, cuando él sea anciano se verá cruelmente engañado por sus hijos, que le harán creer que José ha sido devorado por las fieras. Habiendo reemplazado a su hermano para apropiarse de la bendición paterna, él será víctima, a su vez, de una sustitución de persona cuando, creyendo que se casaba con Raquel, se dio cuenta de haberse casado con Lía por un engaño de Labán, que de este modo le arrancará siete años de trabajo. Los hijos, que constituyen su gloria, son igualmente causa de su dolor, bien se trate de la violencia de Simeón y de Leví, bien del incesto de Rubén o de la angustia que le ocasiona la suerte de José y de Benjamín.

El Dios de Abrahán y de Isaac es también el Dios de Jacob, que renueva las promesas de la numerosa descendencia y de la / tierra. Por eso se ve protegido de la envidia de Esaú, de las maquinaciones de Labán y de las maniobras y discordias de sus propios hijos. Él es el signo vivo de que el Dios de / Abrahán actúa a través de su descendencia. La religión de Jacob es muy sencilla: invoca a Dios y erige en su honor altares y estelas. Interviene contra las estatuillas idolátricas, que hará enterrar en Siquén. Su esperanza se dirige a la bendición de su raza.

Jacob es una figura que pertenece a la auténtica tradición popular que vive en la imaginación de un pueblo entregado al pastoreo. Encarna al verdadero Israel, al Israel histórico y profético, que está continuamente pecando y sufriendo, pero que busca siempre la primogenitura y la bendición.

4. LAS TRADICIONES ESCRITAS. a) *La tradición J.* El autor J [/ Pentateuco II-VI], que vive en la corte davídica del siglo X a.C., fue el primero en recoger y en fijar por escrito los elementos dispersos de la tradición oral relativos al patriarca Jacob. Se trataba de una serie de episodios

aislados, recogidos como partes de tradiciones folclóricas por diversos clanes o tribus que pretendían descender de los antepasados del pueblo hebreo o bien de fragmentos de relatos conservados en diversos centros locales de culto. Este material variado y complejo fue reunido con mucho arte y englobado en un contexto genealógico, cronológico y topográfico. Se pusieron de relieve los rasgos humanos y los acentos teológicos que caracterizan a Gén 28-36. De esta forma se obtuvo una historia familiar orgánica de tendencia biográfica. Durante el reinado de Salomón, cuando las doce tribus formaban parte del gran imperio davídico, eran ya evidentes los signos premonitorios de la división política y religiosa. El autor J elaboró las tradiciones relativas a Jacob de tal manera que pudiera presentar una teología de la historia de las doce tribus y de este modo legitimar el cuadro político y religioso del gran imperio.

La mayor parte del material contenido en Gén 28-36 pertenece a la tradición J, que a menudo se funde con la tradición E. La historia de los dos hermanos Jacob y Esaú es interpretada por J como la historia de dos pueblos. Jacob representa al pueblo de Israel; Esaú, al pueblo edomita. Aunque el reino de los edomitas era muy antiguo, había sido sometido por David; por consiguiente, los edomitas eran súbditos del rey Salomón. Esta situación política queda legitimada por el relato según el cual el hermano mayor (Esaú/Edón) fue suplantado por el menor (Jacob/Israel). En la leyenda cultual de Betel se renuevan las promesas hechas a Abrahán y a Isaac sobre la tierra dada a la descendencia numerosa y sobre la bendición que habría de alcanzar a todas las naciones de la tierra (28,13ss). Las promesas se realizan en Jarán, en la alta Mesopotamia, ya que las hijas arameas de Labán (Lía y Raquel) y sus siervas (Bihlá y Zilpa) se convierten en las antepasadas de las doce tribus de Israel, dando a luz a sus epónimos (35,23-26), exceptuando a Benjamín, que nació en Palestina.

Jacob se enriqueció enormemente (30,43), y también Labán fue bendecido por su causa (30,27.30). Entre los dos se estableció un acuerdo familiar, que es también un tratado político, ya que fija las fronteras entre el pueblo arameo y el israelita. De esta manera queda justificada la supremacía de Salomón sobre los súbditos arameos. La vuelta triunfal de Jacob a Palestina (32,4-22) acompañado de sus mujeres y sus hijos, que son el origen de toda la nación, se narra como una procesión sagrada, que celebra el cumplimiento de las promesas divinas. Llegado a las puertas de Palestina, a orillas del río Yaboc, Jacob emprende una lucha nocturna, victoriosa, contra un genio malvado, que intentaba impedir la realización de las promesas de Dios, y conquista así para las doce tribus del reino davídico el derecho a asentarse en Palestina (32,23-30). Al final de la historia patriarcal (49,8-12), Jacob moribundo anuncia mediante una pseudoprofecía el éxito de la tribu de Judá, de la que provenía la dinastía davídica que reinaba en tiempos del autor. "Para J Jacob es el tipo del Israel feliz, abundantemente bendecido por Dios, y que es único en el mundo" (H.-J. Zobel).

b) *La tradición E.* Esta tradición continúa el proceso de la transformación de las tradiciones tribales en una historia familiar y subraya la importancia teológica de la narración, que es de suyo laica. Mientras que J reconoce que Jacob adquirió el derecho de primogenitura mediante engaño, E lo disculpa, admitiendo que compró este derecho con el consentimiento de Esaú (25,30-34). En Betel

el patriarca vio en sueños una torre de varios pisos, es decir, la escala por la que los mensajeros celestiales suben y bajan entre la tierra y el cielo (28,12). El hagiógrafo considera el lugar sagrado de Betel, que todavía existía en el siglo VIII a.C., como santuario nacional querido por el rey Jeroboán, como un lugar de culto igual en santidad al templo de Jerusalén o como la morada principal de Yhwh, que es el verdadero rey de Israel (28,10-22). Antes de partir para tierra extranjera, Jacob había hecho aquí el voto de erigir una estela, que habría sido como una casa de Dios (28,20ss). El Dios de Betel protege a Jacob en casa de Labán; el patriarca se enriquece, no ya por sus tretas, sino por la bendición divina, y regresa a su país por orden de Dios, pues tiene que cumplir el voto (31,13). Al acercarse a la frontera de Palestina, el patriarca no se prepara para enfrentarse con la cólera de Esaú, como en la tradición J, sino que en su integridad moral envía a su hermano ricos regalos (32,14-22). En la lucha a orillas del río Yaboc, el misterioso adversario le rogó a Jacob que le dejara marcharse, ya que estaba a punto de despuntar la aurora. El patriarca respondió: "No te soltaré si antes no me bendices". El desconocido le preguntó entonces cómo se llamaba, y luego añadió: "Tu nombre no será ya Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido" (32,29). Esta frase resume la historia secular del pueblo de Israel en sus relaciones con Dios: es una lucha continua, que dura hasta la salida del sol. Al entrar en Palestina, Jacob establece su morada en Siquén, en la parte central del país (33,18); pero tenía que dirigirse a Betel para el cumplimiento de su voto. Antes de marchar al lugar sagrado invita a todos los que están con él a purificarse de la idolatría que habían contraído en un país extranjero (35,2). Es ésta una obligación de la alianza, muy actual en la época de E, cuando los habitantes del reino del norte practicaban el sincretismo cananeo. Para frenar la penetración invasora del paganismo el autor elohísta, teólogo de la alianza, propone la conducta ejemplar de Jacob y de su familia. Bajo la pluma de E la historia del patriarca es interpretada dentro del contexto del voto hecho a Dios y la figura del antepasado asume características marcadamente morales.

c) *La tradición P.* Constituida por algunas listas de nombres y por breves noticias históricas, la tradición P no permite trazar un cuadro completo de la figura de Jacob, tal como fue interpretada por los ambientes sacerdotales del siglo VI a.C. El redactor P da una nueva interpretación del viaje de Jacob a la alta Mesopotamia: sirve para legitimar una de las leyes más importantes para la supervivencia de Israel, esto es, la prohibición de casarse con mujeres de origen extranjero. Según P, el patriarca no huye a Mesopotamia, sino que es enviado allá por su propio padre, Isaac, para que pueda encontrar una esposa entre sus parientes. Antes de partir para el país extranjero, Jacob recibe de Isaac la promesa de una numerosa descendencia: "Que el Dios todopoderoso te bendiga y te haga tan fecundo y numeroso que llegues a ser una comunidad de pueblos" (28,3). La estancia temporal en Mesopotamia había hecho posible la realización de la promesa de Dios. Así también, durante el destierro en Babilonia, Dios mostrará el poder creador de su palabra, que anuncia el retorno a la patria y la repoblación del país. En la descripción del regreso a Palestina no se da ninguna importancia a Betel, que no existía ya en el siglo VI a.C., pero se insiste en las palabras con que Dios había saludado el retorno del patriarca. En aquella ocasión Dios le había impuesto a Jacob el nombre de Israel (35,10), le había renovado la promesa de la fecundidad y de la posesión de la tierra (35,11s). Como signo de adquisición y de posesión del país, el cadáver de Jacob fue llevado de Egipto a la tierra de Canaán y sepultado en la cueva de Macpela (50,12s).

5. LAS FORMAS PRELITERARIAS. No es posible reconstruir detalladamente el proceso del origen, del crecimiento y de la disposición en ciclos de las narraciones orales, antes de que fueran fijadas por escrito en las diversas tradiciones. Dos parece ser que son los lugares de origen de las tradiciones orales relacionadas con Jacob: Trasjordania y Palestina central. Desde allí se desplazaban los clanes, que en sus viajes entraban en contacto con otros grupos, con los que se intercambiaban las memorias, fundiéndolas entre sí. Parece que el origen primero de la tradición se ha de buscar en Trasjordania, y que de allí pasó luego a Palestina. Surgieron así dos conjuntos tradicionales, el jordánico-occidental y el jordánico-oriental, relacionados entre sí gracias a las emigraciones del patriarca.

La historia familiar que habla de las rivalidades entre los hermanos Jacob y Esaú y de la usurpación del derecho de primogenitura son "sagas", en las que los dos hermanos representan a dos clases sociales: la de los pastores pacíficos (Jacob) y la de los nómadas que viven de la caza y del botín (Esaú). El nómada tiene que ceder su puesto al pastor. La forma primitiva de la narración relativa a Jacob y a Labán se refería al parentesco entre los israelitas y los arameos. Los dos pueblos se habían puesto de acuerdo en la delimitación de los territorios respectivos mediante la erección de un montón de piedras (Gén 31,44-54). La lucha nocturna de Jacob a orillas del río Yaboc es la adaptación de una leyenda cultual preisraelítica. Al atravesar el torrente para pasar a Palestina, Jacob es presentado como un héroe que había vencido al genio protector de aquellos lugares. También las tradiciones locales de Majanáyim (Gén 32,2s) y de Sucot (33,17) reflejan la aplicación a Jacob de otras leyendas cultuales anteriores. Estas memorias de origen jordánico-oriental se conservaron ante todo en la tribu de Rubén, que en el sistema genealógico aparece como el primogénito de Jacob. Cuando esta tribu se hizo sedentaria en Galaad, las memorias sobre Penuel (32,31), Majanáyim y Sucot se añadieron a la redacción de Jacob.

La reputación del patriarca como cabeza de un clan se extendió también al oeste del Jordán. Las tradiciones cananeas locales de los santuarios de Betel y de Siquén se transformaron y se las atribuyeron a Jacob. El Dios de los padres, llamado "el Fuerte de Jacob" (49,24), fue identificado con el dios *'El* de Betel, y más tarde con Yhwh. La historia de la seducción de Dina (c. 34) conserva el recuerdo de un vano intento hecho por los simeonitas y los levitas, u otros grupos protoisraelitas, de instalarse en la Palestina central. Cuando algunos grupos de la tribu de Rubén emigraron a Cisjordania (Gén 35,21s; Jos 15,6) y se unieron a otros grupos tribales (Simeón, Leví; cf Gén 34), se fundieron entre sí las tradiciones relacionadas con sus orígenes, como consecuencia del pacto establecido entre las seis tribus del grupo de Lía. Entonces Jacob fue considerado como padre de los hijos de Lía. Cuando las tribus de José conquistaron Palestina central y se formó la liga de las doce tribus de Israel, reunidas por el culto de Yhwh, se acogieron y amalgamaron las memorias relacionadas con Jacob. De esta manera se convirtió en el antepasado de

Israel y en el portador de este nombre (32,29; 35,10). En estos círculos surgieron las historias de las dos mujeres de Jacob, con la preferencia dada por éste a Raquel, y de los doce hijos (cc. 29-30; 35,16ss), así como la tradición benjaminita que describe la tumba de Raquel (35,19s).

Desde la etapa más antigua de la tradición, Jacob apareció como el portador de las bendiciones que logró arrebatar a la divinidad (32,27s). El tema de la bendición, repetido de varias formas (27,1-29; 30,30; 33,11; 48,8-16) aparece también en los textos que subrayan la especial fuerza física del patriarca (28,18; 29,10), su astucia y su superioridad (25,27ss; 27,18ss; 30,25ss; 32,4ss; 33,1ss). El principio de la bendición sirvió para modelar la memoria de todas las hazañas del antepasado.

6. ELEMENTOS HISTÓRICOS. Jacob aparece como una persona histórica individual de la época del bronce posterior (siglos XVII-XII a.C.). Es el jefe de un clan de nómadas de origen arameo, procedentes de Mesopotamia septentrional, que practicaban el culto al "Fuerte de Jacob". Este Dios le prometió al clan una descendencia numerosa y la posesión de la tierra. Habiendo partido en busca de pastos, el clan se estableció en la parte central de la Palestina trasjordánica y cisjordánica. Al sedentarizarse, el clan tomó posesión de los lugares de culto cananeos, y su Dios fue identificado con el Dios supremo de la religión cananea.

Se observan ciertas analogías de carácter judío y social entre las historias de Jacob y las tablillas de Nuzu procedentes de la alta Mesopotamia: por ejemplo, la venta de la primogenitura a un precio elevado, la bendición oral unida al testamento, la adopción de Jacob como hijo por parte de Labán, que no tenía descendencia masculina (Gén 31,43). Las estatuillas de los ídolos robadas a la familia eran en Nuzu el símbolo de la autoridad sobre la familia y de los derechos de herencia.

II. ISRAEL. 1. EL NOMBRE. En Gén 32,29 se da una explicación popular del nombre Israel *(Yisra'el)*, haciéndolo derivar de la raíz *srh*, que significa luchar, competir: "Tu nombre no será Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido". A esta misma explicación alude también Os 12,4s. De suyo, el nombre está compuesto del sustantivo Dios *('El)* y del verbo en tercera persona referido a Dios, según la construcción normal de los nombres semíticos occidentales. Debería entonces traducirse: Dios lucha, Dios pelea. El significado propio del nombre sigue siendo incierto, puesto que están aún por probar las interpretaciones dadas por algunos autores: Dios domina, Dios resplandece.

En Gén, Israel sirve para indicar 29 veces al patriarca Jacob; en siete ocasiones se usa la expresión "hijos de Israel", es decir, descendientes de Israel. El nombre "Israel" se utiliza para indicar también a un grupo más amplio de hombres (34,7; 48,20; 49,7. 16.28). Dios es llamado "Dios de Israel" (33,20) y "Pastor, Piedra de Israel" (49,24). Desde el tiempo de los / Jueces es muy frecuente en la Biblia el uso de "Israel" para indicar la nación israelita. El nombre "Israel" en este sentido está también atestiguado en la estela egipcia de Merneptah, que se remonta al siglo XIII a.C. Durante el tiempo de los dos reinos divididos se llama Israel al reino del norte, y después del destierro de Babilonia a todo el pueblo fiel a Yhwh.

2. IDENTIFICACIÓN CON JACOB. En Gén 32,39 (J) y 35,10 (P) el nombre de Jacob fue cambiado por el de Israel. Estos textos, posteriores a la

época patriarcal, intentan subrayar la común descendencia de las doce tribus de Israel de un único antepasado. Pero parece ser que Israel fue el jefe de un clan distinto del de Jacob, que comprendía sólo a los grupos de José y Benjamín. Según la costumbre de los pueblos nómadas y seminómadas, el nombre del antepasado era aplicado a todo el grupo que descendía de él. El clan de Israel se habría establecido en Siquén y habría adoptado y transformado en su propio beneficio la "leyenda cultual" relativa al santuario de aquella localidad. Este clan mantenía estrechas relaciones con la población local y podría haber firmado un tratado de alianza con los clanes de Jacob. Las tribus de Efraín y de Manasés reconocían como antepasado de la época patriarcal a José (Jos 17,17; Jue 1,22; 2Sam 19,21). Con el tiempo llegaron a fusionarse los clanes de Jacob y de Israel, y consiguientemente sus respectivas tradiciones ancestrales. De esta manera Jacob fue identificado con Israel; según la mentalidad clánica, se convirtió en el padre de José. Adoptó además a los hijos de José, Efraín y Manasés. Y de esta manera se formó la genealogía patriarcal, en la que Jacob pasó a ser considerado como el antepasado de las doce tribus de Israel.

3. LAS DOCE TRIBUS. La relación entre Jacob y las doce tribus de Israel, que llevan el nombre de sus hijos es muy compleja. El sistema tribal duodecimal representa una conjunción artificial de grupos tribales que están unidos entre sí, no ya por vínculos genealógicos, sino de otra naturaleza. Los territorios vinculados a las tribus de Efraín y de Manasés, que representaban a la tribu de José, el hijo predilecto de Jacob, se identifican con Palestina oriental y central, con la región de Galaad y con el país en torno a Betel y Siquén. Son éstos los lugares en donde se localizan las tradiciones relativas a Jacob. El patriarca / Abrahán, por el contrario, está asociado con Hebrón y con el Negueb, que pertenecen a la tribu de Judá.

No es cierto que Jacob sea el nieto y el descendiente directo de Abrahán. Los dos patriarcas pueden representar dos movimientos distintos de penetración en Canaán. El hecho de que después del éxodo de Egipto no se hable de la conquista de Siquén o de la región central de Palestina, de que en Gén se aluda al saqueo de Siquén por parte de los hijos de Jacob (c. 34) y de que se mencione la conquista de Siquén por parte de Jacob mediante las armas (48,22), hace suponer que ya antes de la ocupación de Canaán por parte de Josué, Siquén era reconocida como posesión israelita, y que los habitantes de aquella región no tomaron parte en la emigración de los hijos de Israel a Egipto.

BIBL.: DANELL G.A., *Studies in the Name of Israel*, Appelbegs Bok., Upsala 1946; DE PURY A., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob: Génèse 28 et les traditions patriarcales* I-II, Gabalda, París 1975; EISING H., *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, H. und J. Lechte, Emsdetten 1940; FRETHEIM T.E., *The Jacob Tradition*, en "Interpretation" 26 (1972) 419-436; GOOD E.M., *Hosea and the Jacob Tradition*, en "Vetus Testamentum" 16 (1966) 135-151; GROSS W., *Jakob, der Mann des Segens. Zur Traditionsgeschichte und Theologie der priesterlichen Jakobsüberlieferungen*, en "Bib" 49 (1968) 321-344; HARAN M., *The Religion of the Patriarchs*, en "Anual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem" 4 (1965) 30-55; HOFTIJZER J., *Die Verheissungen and die drei Erzväter*, Brill, Leiden 1956; OLIVA M., *Jacob en Betel: Visión y voto (Gen 28,10-22)*, Artes Gráficas Soler, Valencia 1975; OTTO E., *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobsüberlieferungen*, en "ZAW" 88 (1976) 165-190; RICHTER W., *Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferung*, en "BZ" 11 (1967) 21-52; SCHILDENBERGER J., *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jabbok*, Fs. B. Ubach, Montserrat 1954, 69-96; SEEBASS H., *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung*

in Israel, Beihefte zur "ZAW" 98, Töpelmann, Berlín 1966; TRIGHT F. van, *La signification de la lutte de Jacob près du Yabbok, Gen 32,23-33*; Brill, Leiden 1958, 280-309; WALLIS G., *Die Geschichte der Jakob-Tradition*, en "Wissenschaftliche Zeitschrift Halle" 13 (1964) 427-440); WEIMAR P., *Aufbau und Struktur der priesterlichen Jakobsgeschichte*, en "ZAW" 86 (1974) 174-203; ZOBEL H.J., *ja'aqo(ö)b*, en *Thelogisches Wörterbuch zum AT* III, Kohlhammer, Stuttgart 1982, 752-777.

S. Virgulin

JEREMÍAS

SUMARIO: I. *Jeremías y la historia:* 1. La historia personal (las "Confesiones"); 2. La historia nacional. II. *Jeremías y su libro:* 1. Redacción; 2. Calidad literaria. III. *Jeremías y la "palabra":* 1. La teología de la historia; 2. La fe; 3. La esperanza: *a)* La nueva alianza, *b)* El vástago justo.

I. JEREMÍAS Y LA HISTORIA. Seis kilómetros al nordeste de Jerusalén se encuentra una modesta aldea sacerdotal, Anatot. Allí había estado recluido el sacerdote Abiatar, protector de Adonías, el rival de Salomón: "El rey dijo al sacerdote Abiatar: 'Vete a Anatot, a tus tierras, pues eres reo de muerte. No te doy hoy muerte porque has llevado el arca del Señor, Dios de mi padre, David, y porque tuviste parte en todas las tribulaciones de mi padre'" (1Re 2,26). Allí, alrededor del 650 a.C., le nació al sacerdote Jelcías (Jer 1,1) un hijo, esperado y acogido con alegría (20,15), Jeremías (la etimología es discutida: "Yhwh puso el fundamento", "Yhwh exalta", "Yhwh ha liberado el seno"). Allí, el 626 a.C. (año trece de Josías: 1,2), el joven tímido y apocado recibe su vocación, descrita en el capítulo 1 según el esquema "mosaico" de la llamada "con objeción" ("Ah, Señor Dios, mira que yo no sé hablar; soy joven": 1,7), con el signo divino (la rama de almendro y el juego fonético hebreo con el verbo "velar", *saqed/sôqed*) y la promesa de la protección divina (1,10ss). Allí, en Anatot, el profeta soñará con cerrar algún día sus ojos en una casa construida en los terrenos de su primo Janamel (32,7), adquiridos como signo de esperanza de la restauración de la vida en Judá ("Aún se comprarán casas, campos y viñas en este país": 32,15). En realidad, este hombre verá solamente el caminar irrefrenable de su nación hacia la destrucción, y su voz se apagará en la soledad. Jeremías, un poeta convertido en profeta, seguirá siendo la conciencia no escuchada y pisoteada de un pueblo. Y sus palabras, repetidas en son de burla, resultarán una trágica verdad: *magôr missabîb*, "terror por todas partes" (6,25; 20,3; 46,5; 49,29).

1. LA HISTORIA PERSONAL (LAS "CONFESIONES"). "El mundo característico de Jeremías es su alma, tomada en la mano y mirada a contraluz con una asombrosa sinceridad. Jeremías lo ve todo a través de sí mismo: su alma es el espejo mediante el cual el mundo se hace presente a él" (E. Vallauri). Sabemos que Jeremías nos ha dejado un diario íntimo de su drama interior, las llamadas "Confesiones", dispersas entre el capítulo 10 y el 20 de su volumen. Merecen una lectura especial 11,8-12,3 (Jeremías "enemigo del pueblo"); 17,14-18 (ironía de sus adversarios: "¿Dónde está la palabra del Señor? ¡Que se cumpla!": 17,5); 18,18-23 (la persecución); 20,7-9.14-18 (la crisis de vocación). También el fiel secretario Baruc registró en diversas ocasiones la larga cadena de sufrimientos de su maestro: el proceso y la sentencia de lapidación (c. 26), la huida bajo la amenaza del rey Joaquín

(c. 36), el insulto del profeta de corte Ananías y el espionaje a que se ve sometido después de una carta de Jeremías a los desterrados de Babilonia (cc. 27-29), la cárcel y el abandono en una cisterna llena de barro bajo el rey Sedecías (37,11-38,13).

En estas páginas el testimonio de una personalidad sensible se funde con la desesperación por una situación imposible. Su timidez, conocida ya por el relato de su vocación, tiene que superarla en medio de la continua contestación pública. Es además el drama de un "romántico", ligado a su patria, a su religión, a los afectos y al amor, que, sin embargo, es excomulgado (36,5), perseguido por sus mismos paisanos de Anatot (11,18ss), denunciado por sus parientes y amigos (12,6; 18,18.22; 20,10), que no puede construirse una familia y debe permanecer célibe (16,1-13: el celibato en Jeremías es signo "oficial" e impuesto por Dios, y anuncia la soledad y la muerte). Un hombre sentimental y abierto a los demás, que es condenado, sin embargo, a ser un solitario, un excéntrico (como lo eran los célibes en el antiguo Israel). Rodeado tan sólo por el odio (15,17; 16,12), maldecido (20,10), perseguido (26,11), golpeado y torturado (20,1-2), bajo la amenaza de atentados (18,18), vagabundo (36,26): tal es el Getsemaní de Jeremías. Un idealista que siente horror por la corrupción de su pueblo (9,1), que siente la misma indignación de Dios (5,14; 6,11; 15,17), que sólo con un inmenso dolor interior anuncia la ruina inminente (4,19-21; 8,18-23; 14,17-18) y que, en cambio, es considerado como colaboracionista con el enemigo y derrotista por interés privado (17,16). Su vida es un signo de contradicción, "hombre de querella y de discordia para todo el país" (15,10). "¿Por qué mi dolor no tiene fin y mis llagas incurables no quieren curarse?": el interrogante se apaga en este "¿por qué?", que es la síntesis de un debate interior desgarrador.

La fidelidad a la vocación es entonces una conquista cotidiana, que pasa por dudas y crisis y que a veces pesa como una maldición, sobre todo cuando se experimenta el silencio de Dios (15,15.18; 20,7). Es fundamental en este sentido 20,7-18, "confesión" amarga pronunciada después de la flagelación (20,1-6). Con una metáfora atrevida el profeta evoca la hora decisiva de su vocación. Aquel día el Señor lo "sedujo", lo atrajo con una fascinación irracional, como se seduce a un inexperto con falsas promesas (1,18-19), para que consienta estúpidamente en los planes de quien lo manipula. Rondando con la blasfemia, Jeremías acusa a Dios de vileza y de engaño. El ministerio profético sólo le ha acarreado "oprobio y burla" (20,8). La tentación de renunciar es muy fuerte: "No pensaré más en él, no hablaré más en su nombre" (v. 9). Pero la palabra de Dios es como un incendio que devora los huesos y que el hombre es incapaz de aplacar y de extinguir (Am 3,8; 1Cor 9,16). El grito se hace entonces desesperado. La maldición se dirige contra el día del nacimiento (cf Job 3) y se transforma en el deseo de no haber existido jamás: es la imagen fortísima de la transformación del seno materno, fuente de vida, en sepulcro de un aborto que no ve nunca la luz. "¡Quién convirtiera en fuente mi cabeza y mis ojos en manantial de lágrimas, para llorar día y noche a los muertos de la hija de mi pueblo!" (8,23).

2. LA HISTORIA NACIONAL. El trasfondo general dentro del cual se sitúa la experiencia personal de Jeremías aparece ininterrumpidamente en su misma profecía y es uno de los más trágicos de la historia hebrea. Nacido bajo el "impío" rey Manasés y hecho profeta con el "piadoso" Jo-

sías, rey reformador (2Re 22), pero político desafortunado (eliminado por el faraón Necao el año 609 a.C.), Jeremías desarrolla su actividad pública en cuatro grandes etapas.

Del *627 al 622*, año de la reforma religiosa de Josías, estimulada casi ciertamente por la corriente deuteronomista [/ Deuteronomio I], el profeta apoya la monarquía y su obra, aunque manteniendo ciertas reservas sobre la constancia del pueblo. Un largo paréntesis, del 622 al 609, año de la muerte infausta de Josías en Meguido (2Re 23,29-30), prepara la segunda fase bajo el rey Joaquín, que se desarrolla del *609 al 604*. En contra de la obcecación del régimen político y sacerdotal, que exalta el nacionalismo hebreo, Jeremías anuncia el hundimiento de Judá, atrayéndose así la fama de derrotista y de traidor *a la patria (8,11-23; 9,20)*. La *ruina* se presenta puntualmente el año *605* con la ocupación inicial de Palestina por Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Otro *período de silencio* introduce el tercer momento de la predicación de Jeremías *(597-586)*. Es la hora crucial del reino de Judá. No domado todavía a pesar de una primera deportación de funcionarios, de técnicos y de militares (2Re 24,10-17), realizada en el 597, el reino de Judá, gobernado por Sedecías, un rey impuesto por las fuerzas de ocupación babilónicas, se ve sometido a luchas intestinas y manipulado por un poderoso partido pro-egipcio. Nabucodonosor pone sitio a Jerusalén y la saquea, destruyendo el templo y llevando a cabo una segunda deportación (año 586: 2Re 25). Jeremías, en este momento, ante la tragedia nacional, transforma su mensaje en oráculos de esperanza, anticipando la futura restauración de Israel en su tierra. Había visto en Babilonia el "martillo" implacable del juicio de Dios (véase el espléndido 51,20-23); ahora espera el perdón y la liberación de Dios. Habiéndose quedado en la madre patria por decisión de los invasores, satisfechos de su anterior actitud filobabilónica, el profeta comienza la fase última y más oscura de su actividad. Un atentado elimina a Godolías, el gobernador impuesto por Babilonia a los territorios ocupados. Los conjurados tienen que huir de las violentas represalias de Babilonia, y en este antiéxodo se ve envuelto Jeremías, que se había mostrado hostil a esta decisión. Emprenden el camino de Egipto y, obligado a encaminarse hacia un destino que el silencio de Dios le muestra como absurdo (c. 44), el profeta desaparece de la historia.

Este panorama político tan atormentado ha dejado huellas consistentes en toda la predicación de Jeremías, que, por otra parte, estuvo en primer plano en las vicisitudes de su nación. Como Elías y Eliseo en relación con la dinastía septentrional de Omrí (1Re 19,15-18; 2Re 9-10), como Isaías (1,4-9; 7; 22,1-4; 30,1-18; 31,1-3), como Oseas en relación con Israel (5,13; 7,11; 8,9; 12,2), también Jeremías es hombre de su tiempo, a cuyos acontecimientos atribuye el sentido que Dios le revela. Su responsabilidad de profeta carismático lo pone a menudo en antinomia respecto al poder oficial, político y sacerdotal. En los orígenes de su intervención pública profética está también la legitimación teocrática de la nación hebrea, pueblo de elección divina y de alianza sagrada con Dios. En esta concepción es decisiva la función del profeta, a quien los soberanos intentan captar en provecho de sus opciones políticas (1Re 22,10ss); por algo Jeremías será siempre un constante defensor de los valores genuinos, humanos y religiosos, frente a los "profetas de corte", siempre dispuestos a secundar las opciones del poder real (c. 28). En esta línea, la acción política del monarca no es ya aceptada por el profetismo como si fuera en sí misma sagrada, sino que exige una verificación y una autocrítica, como cualquier otra acción humana, sobre la base de la palabra de Dios y de la conciencia del individuo.

II. JEREMÍAS Y SU LIBRO.

El volumen de Jer es el único libro del AT que ofrece datos, aunque parciales, sobre su primera y su segunda edición. En efecto, en el capítulo 36 se dice que en el 605-604 "Baruc escribió, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor había dirigido al profeta" (v. 4). Este rollo fue leído al rey Joaquín, que lo fue rasgando y tirando al fuego, burlándose de su contenido (36,21-23). Pero el profeta no se desanimó, y Baruc, una vez más, "escribió al dictado de Jeremías todas las palabras del libro que había quemado Joaquín, rey de Judá. Fueron añadidas además otras muchas del mismo género" (36,32). Naturalmente, esta primera colección de materiales se completó con los demás oráculos pronunciados bajo el reino posterior de Sedecías y con la narración de los sucesos posteriores a la caída de Jerusalén.

1. Redacción.

El plan actual del libro según el texto hebreo (la versión griega de los LXX discrepa notablemente del mismo y le falta casi la octava parte del texto hebreo) puede delinearse de este modo:

1,10-25,14: oráculos para Jerusalén y Judá;

25,15-38 y 46-51: oráculos para las naciones;

26-35: oráculos positivos para Israel y Judá;

36-45: narraciones de Baruc.

En este conjunto redaccional convergen varias manos, varias voces, varios géneros. La poesía y la prosa se entrecruzan libremente; tras la primera persona viene el relato en tercera persona; el *rîb* (o requisitoria profética) contra las violaciones de la alianza por parte de Judá (2,9.29; 12,1ss) va acompañado de la liturgia penitencial (14,1-15,16); junto a los dichos sapienciales (17,5-11) figuran los discursos parenéticos (4,14), etc. En una obra que se ha hecho famosa, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914), S. Mowinckel introdujo una división tripartita de las fuentes del libro:

a) oráculos poéticos jeremianos,

b) prosa biográfica en tercera persona (en los cc. 25-46),

c) discursos en prosa ampulosa, retórico-oratoria.

Esta distinción, aunque demasiado rígida, refleja, sin embargo, la situación real del texto jeremiano.

En primer lugar está la presencia del mismo *Jeremías*, que se complace *en expresarse en poesía con oráculos* breves y vigorosos, pero también con poemas (y a veces narraciones) más extensos, a menudo en primera persona ("Confesiones"). Hoy nadie compartiría la opinión de B. Duhm, que, en el siglo pasado, sólo reservaba como auténticos a Jeremías 270 versículos de todo el libro (y 200 a Baruc), considerando todo lo demás espúreo. Viene luego la obra del fiel secretario *Baruc* (36,26.32), que acompañará al profeta hasta Egipto. A él le debemos algunos relatos biográficos sobre el maestro, normalmente encuadrados histórica y cronológicamente: capítulo 26 (el templo); 19,1-20,6 (la flagelación); 36 (el rollo); 45 (oráculo para Baruc); 28 (Ananías); 29 (carta de Jeremías); 51,59-63 (Serayas y el oráculo arrojado al Éufrates); 34,1-7 (asedio de Jerusalén); 37-44 (asedio y caída de Jerusalén). Finalmente hay unos diez discursos jeremianos que por su estilo deben atribuirse a la *escuela deuteronomística*, que había encontrado en el profeta un protector cualificado (cf Dt 10,16; 30,6, y Jer 4,4). El tono

puede reconocerse enseguida por su monotonía retórica. También el esquema es bastante constante: advertencia como exordio ("Escuchad la palabra del Señor"), el pecado ("No habéis escuchado"), el castigo ("Jerusalén será destruida"). Se trata quizá de desarrollos de algún dicho o texto de Jer por parte de los predicadores (7,1-8,3; 11,1-14; 17,19-18,12; 21,1-10; 25,3-14; 34,8-22; 35).

2. CALIDAD LITERARIA. Con Jeremías —escribía G. von Rad— "encontramos por primera vez lo que hoy llamaríamos poesía lírica". El testimonio autobiográfico hace muchas veces candentes las páginas; el estilo personal de Jeremías se reconoce enseguida; la pasión religiosa es genuina y se traduce en oráculos intensos, recorridos por imágenes vivas y originales. La sensibilidad típica de su temperamento se enriquece con insospechadas atenciones, registradas luego en el escrito. La naturaleza, por ejemplo, es descubierta de nuevo como fuente de paz y como signo de un mensaje secreto. Jeremías contempla el mar (6,23), el "viento ardiente del desierto" (4,11), las aves del cielo (5,27; 8,7), los prados y los pastores (6,3), la "asna salvaje que en el ardor de su deseo sorbe el viento" (2,24), la cierva sedienta (14,5), el león (2,15.30; 4,7), el lobo y el leopardo (5,6), los sementales rollizos y vigorosos (5,7). Su mirada sabe sacar del aljibe agrietado, en comparación con la fuente de agua viva, una de las definiciones simbólicas más impresionantes de Dios (2,13); se posa sobre los pozos del desierto (6,6), sobre el trabajo del fundidor (6,29), del alfarero (17,1ss), del médico (6,14). Le impresiona la sequía: "El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consternados, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto" (14,4-6).

Le conmueven las cosas sencillas: "los cantos del esposo y de la esposa" (7,34), las diversiones festivas (30,19), el sonido del tamboril y la danza (31,4), el ruido acompasado del molino y la luz de la lámpara. El simbolismo nupcial es recogido por este profeta célibe con especial ternura para describir las relaciones de Dios con Israel: "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia, cuando me seguías en el desierto, en una tierra sin cultivar" (2,2). Ni siquiera falta el drama clásico de la prostitución de Israel (2,20; 3,2; 4,20; etc.). Efectivamente, la obra de Jeremías es una mezcla de tonos y de colores literarios. Tras la elegía viene la dulzura serena, la tragedia va seguida de la esperanza. "Las descripciones de los desastres causados por la invasión y por las batallas con los movimientos de las tropas, el avance de los carros de guerra, el grito de los vencedores y de los vencidos, la huida de los derrotados, los inútiles intentos de buscar refugio en lugares recónditos, todo esto se expresa con una vivacidad que no resulta fácil olvidar" (G. Boggio).

III. JEREMÍAS Y LA "PALABRA". Si en el siervo de Yhwh (Is 53) el dolor personal parece transformarse en redención para la comunidad, el sufrimiento personal de Jeremías *da una tonalidad nueva a su mensaje* al pueblo de Dios. Su religión se interioriza a través de las pruebas. La oración se hace auténtica, la relación con Dios es espontánea y total, libre de todo carácter artificioso. Nace una religión más madura, genuinamente profética, privada de formalismos. F. Nötscher afirmaba que Jer presenta una religión que es comunión de corazones entre Dios y el hombre. Dios

la da y el hombre la acoge a través del esfuerzo de la búsqueda dolorosa.

Pero la áspera experiencia vivida por Jeremías le ha permitido también proponer una visión distinta del hombre, captada sobre todo en su conciencia individual. Jeremías no se pierde entre las opiniones ya hechas de una masa ahogada por sus mitos nacionalistas y embriagada en ilusiones incluso sagradas. El descubre el verdadero sentido de la historia, intuye el destino que se cierne sobre Judá y el desenlace final de las peripecias que le ha tocado vivir. Un desenlace que es ante todo de juicio, tal como lo atestigua su predicación rigurosa sobre un Dios severo y exigente, antítesis de aquel Dios "Emanuel" tantas veces pisoteado por el pueblo: "¿Acaso soy Dios sólo de cerca —dice el Señor— y de lejos no soy Dios?" (23,23). Pero también un desenlace de esperanza, que florece precisamente cuando se han derrumbado todas las certezas humanas, cuando se han hundido todos los apoyos, cuando han fallado todas las ilusiones. Así pues, Jeremías es un gran maestro en la ciencia de conocer a Dios y al hombre.

1. LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. La mayor parte de los oráculos jeremianos, precisamente dentro del espíritu de la profecía, son una lectura sistemática de la historia. En ella actúa la salvación que Dios ofrece, pero también se yergue en ella violento el rechazo de los hombres, "la obstinación de su propio corazón perverso" (3,17). Esta expresión *(šerirût leb)*, si exceptuamos Dt 29,18 y Sal 81,13, es una expresión típicamente jeremiana (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17) e introduce la definición de un verdadero y propio "péché-état", un estado de pecado, como han escrito A. Fournel y P. Remy (*Le sens du péché dans Jérémie*, en "BVC" 5 [1954] 45).

Como paradigma interpretativo de la historia, tal como nos la presenta Jer, nos parece ejemplar el bloque poético que va del 2,1 al 4,4, que es una auténtica premisa a la colección de los oráculos de juicio sobre Judá (y a veces también implícitamente sobre Israel). La felicidad pasada, la ruina causada por la apostasía, la recuperación gracias a la conversión: es un esquema que guarda relaciones con el planteamiento de la historiografía deuteronomista (Jue 2,11s). Después de evocar el glorioso pasado por medio de la simbología nupcial y del recuerdo cúltico de las "primicias" consagradas a Dios (vv. 1-3), el capítulo 2 abre un gran *rîb*, un proceso que el Señor quiere entablar contra su pueblo después de la apostasía (vv. 4ss). La requisitoria alega todas las acciones salvíficas llevadas a cabo por Dios y confesadas en el "credo" histórico de Israel; a ellas ha respondido el pecado sistemático de Israel, manifestado en la idolatría (v. 5) y en los cultos de la fertilidad (v. 7). También han pecado todos los responsables de la nación: los sacerdotes, los reyes, los magistrados, los profetas (v. 8). El debate judicial aduce un argumento *a fortiori* (v. 13). Los pueblos extranjeros, como los Kittim (fenicios o Chipre) y los nómadas árabes de Quedar, no han apostatado nunca de sus divinidades, a pesar de que no son más que sombras de dioses. Con mucha más razón Israel debería haber sido fiel, puesto que posee un Dios persona, activo como una fuente de agua viva. Sin embargo, ha ido en busca de aljibes de agua estancada e impura, que muy pronto quedarán reducidos a pozos fangosos. El desenlace, entonces, es inevitable, y queda expresado por medio de dos interrogantes y de dos respuestas en los versículos 14-19. Israel es un esclavo humillado y presa de las potencias leoninas de Asiria y de Egipto. La raíz de esta

desventura es únicamente haber "abandonado", el verbo de la traición religiosa (v. 19).

El discurso se desarrolla en las siete estrofas de los capítulos 3-14,4, estrofas interrumpidas por fragmentos de oráculos diversos (3,6-13.14-18). Jeremías tiene ante la vista el recuerdo de la destrucción del reino septentrional de Israel bajo los asirios en el año 721 a.C. En la tragedia de la nación hermana ve ahora prefigurado el destino de Judá, y la invitación a la conversión que dirige a los supervivientes de Israel es una anticipación del mensaje que ahora necesita Judá, que ha llegado también ahora al final de sus días. El pecado queda violentamente caracterizado como culto a la fertilidad en las dos primeras estrofas del capítulo 3 (vv. 1 y 2-3a). Como un nómada en el desierto, Israel corría a través de caminos y de colinas en busca de amantes-ídolos, con la ilusión de obtener la fertilidad gracias a Baal, siendo así que "es el Señor, nuestro Dios, el que nos manda la lluvia, la lluvia temprana y la lluvia tardía, a su tiempo" (5,24). La obstinación en el pecado —continúa la tercera estrofa (vv. 3b-5)— llega hasta el punto de reducir al mismo Yhwh al modelo de Baal. Las invocaciones: "¡Padre mío, tú eres el amigo de mi juventud!" (3,4), se le dirigen a él no en su sentido genuino, sino en el significado vergonzoso del culto idolátrico. Pero el Señor no es ni amigo ni padre de quien obra el mal. La cuarta estrofa (3,19-20), en un tono de lamentación, pone en escena la desilusión del Señor. La imagen nupcial y la paternal llegan ahora a fundirse entre sí. El "llanto" divino es el de una persona enamorada que, aun frente a la traición, no sabe dejar de amar y es incapaz de odiar. Pero ¿acaso Israel rebelde le quita todas las esperanzas a Dios? La respuesta es negativa, y se la formula en la quinta estrofa (3,21-22), donde se pone en acción la conversión. Israel llora como un hijo pródigo su miseria. A la invitación de Dios ("Volved, hijos rebeldes"), la esposa adúltera —es decir, el Israel pecador— celebra su acto penitencial, que se concreta en el gesto del retorno ("Aquí estamos, a ti venimos") y en el de la reconstrucción de la alianza ("Tú eres el Señor, nuestro Dios": fórmula de la alianza). El examen de conciencia, formulado en la sexta estrofa (3,23-25), recae naturalmente sobre el pecado de idolatría. Los lugares del culto baálico (collados y montes), sus coreografías orgiásticas (el clamor y los alaridos), la prostitución sagrada, el culto a Moloc (v. 24), son "mentira", "infamia", "destrucción", "vergüenza", "confusión", "pecado". "Realmente sólo el Señor, nuestro Dios, es la salvación de Israel" (v. 23). En la última estrofa (4,1-2), se recompone la intimidad nupcial entre Dios y su pueblo, intimidad que se alimenta de la fidelidad al decálogo, resumido en 4,2, en el juramento que se hace en el nombre del Señor, "con verdad, rectitud y justicia". Dios volverá a ser la raíz de la historia de Israel y brillará de nuevo en el horizonte la bendición de Abrahán.

2. La fe. Jeremías presenta una fe muy personal, y hasta inquieta y atormentada; de genuina vitalidad, libertad y verdad. Es la fe del diálogo directo con Dios, expresado sobre todo en sus "Confesiones". Pero hay además un núcleo central en la fe de Jeremías, que se remonta a la más pura tradición profética y que es la afirmación rigurosa de la vinculación entre fe y vida, entre culto y existencia (cf Am 5; Os 6,6; Is 1; Miq 6,6-8). El apoyo ofrecido inicialmente al movimiento deuteronomista y a la reforma religiosa de Josías iban precisamente en esta dirección; se trataba de la llamada a la "circuncisión

del corazón" (4,4; 9,25; Dt 10,16), en contra de un ritualismo puramente exterior y vacío; se trataba de la recuperación de la pureza del culto en el templo de Jerusalén (11,15; 14,12); se trataba, pues, de una visión de Dios altamente trascendente y de la propuesta de una relación de amor con él. Pero en el momento de la crisis, la confianza mágica en las instituciones sacrales, en vez de la fidelidad interior y existencial, obliga al profeta a remachar su concepto de fe. Como texto ejemplar, tomamos el capítulo 7, que es de reelaboración "deuteronomista".

En el capítulo 7 Jeremías habla a la puerta del templo y su discurso presenta una estructura de tipo forense. La requisitoria (vv. 3-7) tiene como objeto la confianza mágica en el templo, como si éste pudiera asegurar automáticamente la salvación a Jerusalén, prescindiendo de la fe y de la vida de sus habitantes. Ahora bien, la presencia de Dios en el templo está condicionada por la respuesta humana a partir de la justicia y de la fidelidad: justicia en los tribunales (v. 5); defensa del extranjero, del huérfano y de la viuda; eliminación de los homicidios y de la idolatría (v. 6; 22,3). La acusación (vv. 8-11) va sellada por una viva interrogación dirigida precisamente contra el uso exterior y ofensivo del templo: "¿Es que a vuestros ojos es una cueva de ladrones este templo que lleva mi nombre?" (v. 11). Los fieles que acuden a orar al templo de Sión tienen realmente sobre sus espaldas un pasado de violaciones sistemáticas del decálogo, sobre todo en sus dimensiones sociales. El texto del decálogo se evoca por medio de tres mandamientos: no robar, no matar, no cometer adulterio. Y en este punto el culto es una farsa; lo mismo que una cueva representa la salvación para los bandidos, así el templo se ha convertido en guarida de refugio para los pecadores (cf Mc 11,17). Su fuerza salvífica es realmente nula cuando está separada de la adhesión a Dios en la fe y en la justicia.

Entonces aparece la sentencia (vv. 12-15). Recordando a Silo, el antiguo santuario septentrional del arca, que ha quedado reducido ahora a un montón de ruinas (Sal 78,60), el profeta recuerda que la presencia de Dios es personal, y que por tanto puede cesar por su libre decisión. Detrás del espléndido complejo del templo salomónico y detrás de la fastuosidad de sus ritos, se perfila ya el espectro de la destrucción y de la profanación, incluso exterior, que sella la otra profanación interior llevada ya a cabo por los hebreos infieles. Detrás de la tierra prometida aparece ahora la próxima devastación y el castigo del destierro (véase también la reedición de la arenga del c. 7 en el c. 26). Así pues, Jeremías se ha situado en la línea del verdadero profetismo, para recordar que sólo la fe que ha calado en la existencia puede ser raíz de salvación y alma de todo culto verdadero.

3. La esperanza. Con la terrible destrucción del 586 a.C. y con el hundimiento de todas las instituciones, Jeremías comienza una nueva fase de su predicación. Una vez más se revela como el hombre de la contestación auténtica: a la desesperación, que es ahora la palabra más lógica, él opone en el nombre del Señor la proclamación de la esperanza en páginas de un elevado esplendor. Nos gustaría referirnos en especial a los capítulos 30-31, que constituyen un librito autónomo semejante al libro de la consolación del Segundo Isaías. El tema fundamental es la esperanza; sus destinatarios originariamente debieron ser los israelitas del reino destruido del norte; más tarde, como lo muestra la introducción (30,1-3), el fascículo fue dedicado también a Judá,

destruido y desterrado. El final de estos once oráculos, en los que se entremezclan algunos fragmentos secundarios en prosa (30,5-7; 30,10-11; 30,12-17; 30,18-22; 31,26; 31,7-9; 31,10-14; 31,15-20; 31,21-22; 31,31-34; 31,35-37) se declara en 30,3: "Porque vienen días —dice el Señor— en que haré volver a los desterrados de mi pueblo, Israel y Judá —dice el Señor—; los haré volver a la tierra que di a sus padres y la poseerán".

a) *La nueva / alianza.* "Esto dice el Señor: tu herida es incurable, insanable tu llaga; todos tus amantes te han olvidado; yo te devolveré la salud": la sustancia del tercero (30,12-17) de los once poemas de los capítulos 30-31 prepara el gran anuncio que se proclama en los demás. El camino del destierro, recorrido con los ojos nublados de lágrimas, volverá a recorrerse ahora con un inmenso gozo. Se reanudará la vida en el templo, las danzas y la música marcarán la reconstrucción de la ciudad y la reanudación de la vida agrícola: "Con amor eterno te he amado; por eso te trato con lealtad" (31,3). Dios, que es el artífice de esta transformación social, histórica y cósmica, aparece como padre (31,9), como pastor; incluso como madre, como esposo (31,20.22). Es él el que realiza el acto extremo, que se describe en la célebre décima lírica en prosa rimada (31,31-34).

Jeremías propone audazmente la superación del antiguo pacto del Sinaí mediante una "nueva alianza" con el Señor: "Ésta es la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días: pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (v. 33). Raíz de todos los movimientos espirituales (incluso en la misma comunidad de Qumrán, que se consideraba la "comunidad de la nueva alianza"), este oráculo, que será recogido también por Ezequiel (11,14-21; 36,25-27), es indudablemente una de las cumbres del AT. Lo recuperará el mismo Cristo en su última cena ("Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre": Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25), lo citará íntegramente la solemne homilía de la carta a los Hebreos (Heb 8,8-12) y el mismo Pablo se complacerá en recordárselo a los cristianos de Corinto (2Cor 3,3-6). El acento recae sobre el adjetivo "nuevo"; en efecto, la alianza Dios-hombre de cuño político-bélico del Sinaí es sustituida por una relación basada radicalmente en el corazón, es decir, en la conciencia y en la interioridad del hombre. Las tablas de piedra quedan reemplazadas por las tablas de carne del corazón humano transformado. La imposición casi externa (v. 34) da paso al "conocimiento" interior (Jer 5,5; 4,22; 8,7; 24,6-7), que es adhesión de la inteligencia, de la voluntad, del afecto y de la acción. A la ley le sucede la gracia, al pecado el perdón, al temor la comunión íntima, que crea una adaptación profunda entre persona cognoscente y persona conocida. Es la transformación total del ser humano realizada por Dios mismo; el hombre, "elevado" de este modo, obedecerá con gozo a la ley y será siempre fiel a la alianza. Y la salvación de Israel será estable y perpetua (31,35-37).

b) *El vástago justo.* También es posible percibir en Jeremías un hilo de esperanza mesiánica, basándose precisamente en la prueba decepcionante ofrecida por la dinastía davídica en los últimos años de su vida. Como texto ejemplar podemos tomar un oráculo inserto en un conjunto de textos dedicados a la casa real de Judá (21,11-23,8). El texto, presente en 23,5-6 y reeditado en 33,14-15, utiliza una imagen que aparece igualmente, aunque con un léxico distinto, en Is 11,1, y que luego fue recogida por Zac 3,8 y 6,12. Para Isaías, del tronco cortado y seco de la dinastía davídica infiel brotaba un vástago, un comienzo inesperado y gratuito de vida. Este vástago, gracia inmerecida, iba adquiriendo progresivamente connotaciones mesiánicas. Jeremías resume este simbolismo atribuyéndole nuevos significados: "Vienen días en que yo suscitaré a David un vástago legítimo, que reinará como verdadero rey, con sabiduría, y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra. En sus días se salvará Judá e Israel vivirá en seguridad. Y éste será el nombre con que le llamarán: 'El Señor nuestra justicia'" (23,5-6). Quizá, como en el caso de Ezequías para Is 11, el punto de partida sea concreto: hay una elevada alusión al último rey davídico, Sedecías, cuyo nombre, impuesto al monarca por los conquistadores babilonios (2Re 24,17), significa precisamente "Señor-mi-justicia". Pero Jeremías sabe que este rey no es más que una figura pálida y desdibujada de aquel que podrá definirse plenamente como "Señor-nuestra-justicia". Él será realmente un "vástago justo", que reivindicará el derecho y la justicia como programa de gobierno, convirtiéndose así en "verdadero rey", y no en un simple juguete de intrigas y de manipulaciones terrenas, como Sedecías. Precisamente por esta tensión hacia el futuro, en la repetición de 33,15-16 Jer no aplica ya el oráculo a un soberano específico, sino a toda la dinastía davídica (33,17), cuya sucesión, en la perspectiva cristiana, tiene que llegar hasta "Jesucristo, hijo de David" (Mt 1,1).

El resultado de la profecía de Jer parece haber sido un fracaso clamoroso; su misma muerte en tierra extranjera y en el silencio de Dios parece casi una catástrofe para un profeta. Sin embargo, su palabra tendrá una fecundidad insospechada. No sólo porque a Jeremías se le atribuirán otras obras, posteriores a él, como las / Lamentaciones y la "Carta de Jeremías" en / Baruc, y no sólo porque las leyendas y la piedad popular del judaísmo volverán a proponerlo como figura ejemplar (2Mac 2,1-8), sino sobre todo porque su persona y su mensaje se convertirán en el anuncio del mesías [/ Mesianismo] en la tradición judía y cristiana. Algunos piensan que hay rasgos jeremianos en la figura doliente del siervo de Yhwh, cuya vocación en Is 49,1-6 parece copiar la de Jeremías. Para los cristianos Jesús, en Nazaret (Lc 4,29) es criticado y rechazado por sus paisanos como Jeremías (11,18); la delicadeza del profeta (1,6) lo acerca al Jesús de Lucas y a la enseñanza de Mt 5,39. Como Jesús (Mt 23), ataca al poder religioso (26,8) y al templo (7,11 y Mt 21,13); célibe como Cristo, ama a los sencillos y a los puros de espíritu (Jer 35). Flagelado (20,2), es conducido como cordero (11,19) a su pasión, y la tradición popular ha identificado el lugar de su prisión en la cisterna enfangada (37,16) con la cárcel de Caifás (Jn 18,24). Su lamentación sobre Jerusalén (32,28) se aproxima al llanto de Jesús sobre la ciudad amada (Mt 23,37) y la nueva alianza que anunció (31,32) fue estipulada —como hemos visto— por Cristo con su sangre (Mt 26,28).

BIBL.: Alonso Schökel L.-Sicre Díaz J.L., *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 399-653; Behler G.M., *Les confessions de Jérémie*, Desclée, Tournai 1959; Boggio G., *Geremia*, Queriniana, Brescia s.f.; Briend J., *El libro de Jeremías*, Verbo Divino, Estella 1983; Bright J., *Jeremiah*, Doubleday & Co., Nueva York 1965; Id, *An Exercise in Hermeneutic: Jeremiah 31,31-34*, en "Interpretation" 20 (1966) 188-210; Cazelles H., *Jérémie et le Deutéronome*, en "RSR" 38 (1951) 5-36; Id, *Il Messia della Bibbia*, Borla, Roma 1981, 95-107; Cruells A., *El "dbr" en Jeremías (Jer 1-45)*, Barcelona 1986; Davidson R., *Jeremiah*, Westminster, Filadelfia 1983; Devescovi U., *Annotazioni sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza*, en "RBit" 8 (1960) 108-128; Füglister N., *Un hombre toma-*

do por Dios a su total servicio: Jeremías, en *Palabra y mensaje del AT*, J. SCHREINER, Herder, Barcelona 1972, 247-268; GELIN A., *Le livre de Jérémie*, en "DBS" 4 (1949) 857-889; ID, *Jérémie*, Cerf, París 1951; HARRISON R.K., *Jeremiah and Lamentation*, International Varsity Press, Downers Grove 1973; HÉLÉWA G., *Un'esperienza del dolore: il profeta Geremia*, en "Rivista di Vita spirituale" 22 (1968) 163-196; HOLLADAY W.L., *Style, Irony and Authenticity in Jeremiah*, en "JBL" 81 (1962) 44-54; HYATT J.P., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1956; JENSEN J.L., *Jeremiah, Prophet of Judgement*, Moody, Chicago 1966; KRAUS H.J., *Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1964; KUTSCH E., *Gesetz und Gnade des alttestamentlichen Bundesbegriffs*, en "ZAW" 79 (1967) 18-35; LAMPARTER H., *Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia*, Calwer Verlag, Stuttgart 1964; LESLIE E.A., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1954; LOMBARDI L., *Geremia*, Ed. Paoline, Roma 1983²; MELLO A., *Geremia*, Gribaudi, Turín 1981; NÖTSCHER F., *Das Buch Jeremias*, P. Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1934; PENNA A., *Geremia*, Marietti, Turín 1952; ID, *Il messianesimo nel libro di Geremia*, en *Il Messianesimo*", Paideia, Brescia 1966, 135-178; ID, *Le parti narrative in Isaia e Geremia*, en "RBit" 13 (1965) 321-346; RUDOLPH W., *Jeremia*, J.C.B., Mohr, Tubinga 1968³; SAYDON P.P., *Il libro di Geremia. Struttura e composizione*, en "RBit" 5 (1957) 141-162; SOGGIN J.A., *Geremia, la persona e il ministero*, en "Protestantesimo" 19 (1964) 78-84; STEINMANN J., *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*, Cerf, París 1952; VITTONATTO G., *Il Libro di Geremia*, LICE, Turín 1955; VOLZ P., *Der Prophet Jeremia*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig-Erlangen 1922; WEISER A., *Das Buch des Propheten Jeremia*, Vandenhoeck & R., Gotinga 1955; WELCH A.C., *Jeremiah*, Abingdon Press, Nueva York 1954; WESTERMANN C., *Comentario al profeta Jeremías*, Fax, Madrid 1972.

G. Ravasi

JERUSALÉN/SIÓN

SUMARIO: I. *La ciudad en la Biblia:* 1. Los nombres: *a)* Jerusalén, *b)* Sión; 2. La topografía; 3. La historia de la ciudad: *a)* Los orígenes, *b)* La capital religiosa, *c)* En la tormenta de los siglos; 4. Los títulos de gloria: *a)* La ciudad santa, *b)* Los cánticos de Sión, *c)* La ciudad inolvidable; 5. Meta de peregrinaciones: *a)* La historia, *b)* Los cánticos de los peregrinos. II. *El drama religioso de la ciudad:* 1. Jerusalén pecadora; 2. La vuelta a Dios; 3. Jerusalén en el centro del mundo. III. *Las funciones de Jerusalén:* 1. La esposa; 2. La madre. IV. *La Jerusalén del NT:* 1. Los judíos de Qumrán; 2. Los nombres de la ciudad; 3. Jerusalén en el evangelio: *a)* Los evangelios sinópticos, *b)* Marcos, *c)* Mateo, *d)* Jerusalén en el tiempo de Cristo y en el tiempo de la Iglesia: el evangelio de Lucas y los Hechos, *e)* Juan; 4. La Jerusalén celestial de Pablo; 5. La Jerusalén de la carta a los Hebreos; 6. La Jerusalén nueva del Apocalipsis; V. *María, hija de Sión:* 1. Una investigación moderna; 2. María en la infancia de Jesús; 3. María en Caná; 4. María al pie de la cruz; 5. A la luz del Apocalipsis.

I. LA CIUDAD EN LA BIBLIA.

1. LOS NOMBRES. a) *Jerusalén.* Este nombre se encuentra en los textos egipcios desde el segundo milenio a.C. en una forma que responde al semítico Urusalim. Como los antiguos semitas acostumbraban designar a las ciudades por el nombre del personaje, y sobre todo de la divinidad a la que se atribuía su fundación, el significado primitivo de Jerusalén es "fundación de Salén", nombre divino conocido ya a comienzos del segundo milenio. Salén es el nombre de la ciudad en tiempos de Abrahán, cuando reinaba allí Melquisedec (Gén 14,18); otro rey de Salén lleva un nombre semejante: Adonisedec (Jos 10,1). El nombre hebreo de la ciudad más usado en la Biblia es Yerušalaim, con la forma aramaizada de Yerušalem. En los textos griegos tenemos la forma Ierusalem o Ierosolyma. El nombre Jebús (Jue 19,10) no fue nunca un nombre propio y verdadero de la ciudad, sino que se deriva del nombre de los jebuseos, el clan cananeo que habitaba en ella.

b) *Sión.* Menos usado en la Biblia es el nombre Sión, de etimología incierta, preferido por los profetas y por los poetas como indicación de toda la ciudad o de parte de ella. Isaías lo carga de significado religioso, en cuanto que la ciudad es el monte santo sobre el que mora Dios en el templo: es la "Sión del santo de Israel" (60,14). Según la mentalidad hebrea, que indica diversos tipos de derivación y de pertenencia mediante el término hijo, sus habitantes son llamados los hijos o las hijas de Sión (3,16). En singular, "hija de Sión" y "virgen hija de Sión" son una personificación poética de Jerusalén. Unido al nombre Judá, Sión indica el centro político del reino hebreo del sur.

2. LA TOPOGRAFÍA. La ciudad está situada en la meseta central de Palestina, a una altura de unos 770 m sobre el Mediterráneo y de 1.165 m sobre el mar Muerto. Se extiende por dos colinas, separadas por un valle, hoy en gran parte allanado, llamado Tiropeón en la época romana. La colina occidental es más alta y espaciosa, aislada al oeste y al sur por el valle de la Gehenna; la colina oriental, unos 30 m más baja, está aislada al este por el valle del Cedrón, que la separa del monte de los Olivos.

3. LA HISTORIA DE LA CIUDAD. a) *Los orígenes.* La primitiva Jerusalén se levantaba sobre el espolón sur de la colina oriental, llamado convencionalmente por los arqueólogos Ofel, junto a la fuente Guijón, y quedaba rodeada a ambas partes por los profundos valles del Cedrón y del Tiropeón. En este lugar las excavaciones arqueológicas han descubierto huellas de presencia humana desde el 3000 a.C. En el 1800 a.C. varias terrazas sólidas que servían de apoyo a las construcciones y algunos restos de un muro indican la existencia de una ciudad cananea que alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XIV a.C. Por el 1000 a.C. / David arrebató a los jebuseos la fortaleza, que se consideraba inexpugnable, y le dio el nombre de Ciudad de David (2Sam 5,6-8), con la intención de convertirla en la capital de su reino. La ciudad se prestaba muy bien a esta función, ya que se encontraba en el centro geográfico entre los territorios de las tribus de Israel del norte y las del sur. David construyó su palacio en la acrópolis; luego trasladó allá el arca de la alianza, guardada en una tienda levantada expresamente para ello (2Sam 6,7). Más tarde, el rey levantó un altar al Señor en la era de un campesino jebuseo para conjurar el azote de una peste (2Sam 24,25).

b) *La capital religiosa.* De esta forma Jerusalén se convertía también en la capital religiosa del país. Al rey le habría gustado levantar un templo estable; pero el que realizó ese proyecto fue su hijo Salomón (1Re 6), que con esta finalidad ensanchó la ciudad hacia el norte, protegiéndola con un muro. El área del templo ocupaba la cima del Moria, que comprendía la era del jebuseo (2Crón 3,1), identificada por la tradición con el lugar adonde se había dirigido Abrahán a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22,1). Sión fue siempre el nombre de la colina del templo. El año 701 a.C. Jerusalén estuvo a punto de caer en manos del rey asirio Senaquerib (2Re 18,13-19); el rey Ezequías de Judá construyó un nuevo recinto de murallas, en las que encerró parte de la colina occidental, y ordenó excavar en la roca un acueducto para atender a las necesidades de la ciudad durante un posible asedio.

c) *En la tormenta de los siglos.* El año 587 a.C. Jerusalén fue asaltada y devastada por los ejércitos de Nabucodonosor, rey de Babilonia; las murallas fueron derribadas y la población deportada (2Re 25,1-21). Al volver a la patria gracias a un edicto promulgado el 538 a.C. por el monarca persa Ciro, conquistador de Babilonia, los judíos fueron autori-

zados a levantar de nuevo las murallas tan sólo en tiempos de Nehemías (445-443 a.C.), que empleó en ello apenas cincuenta y dos días (Neh 6,15) a pesar de las dificultades y estorbos de las poblaciones vecinas (Neh 2,10). Por aquellos años los habitantes habían disminuido mucho en número, y el recinto amurallado resultó mucho más limitado que el erigido por Salomón [/ Esdras/Nehemías).

Después del período de gobierno persa, la ciudad fue ocupada por Alejandro Magno el año 332 a.C., y a su muerte quedó primero bajo el dominio de los reyes Tolomeos de Egipto y luego de los reyes seléucidas de Siria. El 167 a.C. el rey Antíoco Epífanes, que quería obligar a los judíos a aceptar la civilización helenista, profanó el templo y desmanteló las murallas.

Con la sublevación de los / Macabeos, Jerusalén fue reconquistada el 164 a.C. por Judas (1Mac 3,1-4,41), que volvió a consagrar el templo (1Mac 4,44-59). Su hermano Jonatán "fijó entonces su residencia en Jerusalén y comenzó a reconstruir y renovar la ciudad. Mandó a los obreros reconstruir las murallas y rodear el monte Sión con piedras de sillería para fortificarla" (1Mac 10,10-11). Simón, hermano de Jonatán, llevó a cabo la empresa (1Mac 13,10; 14,37) el año 143 a.C. Bajo los reyes asmoneos de la dinastía de los Macabeos, Juan Hircano (134-104 a.C.) y Alejandro Janneo (103-76 a.C.), la ciudad se extendió al oeste y al norte, donde sus murallas conservaron definitivamente su amplitud, mientras que se ensancharon todavía hacia el norte y el sur.

El año 63 a.C. el general romano Pompeyo, llamado a dirimir la controversia dinástica de los príncipes asmoneos Hircano y Aristóbulo, conquistó a Jerusalén, poniendo como rey de Palestina a Herodes el Grande (37-4 a.C.). Su padre, Antípatro, parece ser que hizo construir un muro, fuera del cual se encontraba el lugar del Gólgota donde fue crucificado Jesús. Herodes, por el contrario, se dedicó a enriquecer la ciudad con suntuosos edificios, y sobre todo con la grandiosa reconstrucción del templo sobre una inmensa plataforma. Los trabajos comenzaron el año 20 a.C. y terminaron después de su muerte, en el 64 d.C.

En tiempos de Herodes Agripa (37-44 d.C.) la ciudad alcanzó su máxima extensión hacia el norte y el noroeste, y el rey levantó una nueva muralla septentrional, completada en el 63.

El año 66 estalló la rebelión de los judíos contra los romanos. El 70 los ejércitos de Tito conquistaron la ciudad, desmantelaron sus murallas e incendiaron el templo. El año 135 se desencadenó una nueva guerra desafortunada: el emperador Adriano destruyó sistemáticamente la ciudad santa y, para acabar con todas las veleidades de los irreductibles judíos, la reconstruyó según el modelo de las ciudades coloniales romanas, con un trazado que en sus líneas generales es el de la actual Jerusalén. Para borrar además el nombre mismo de la ciudad, la llamó Aelia Capitolina. Las murallas se restauraron entre el siglo II y el III d.C.

En tiempos de Herodes se atribuía a David la fundación de la ciudad alta en la colina occidental, identificada así con el nombre bíblico de Sión, que era, por el contrario, la colina oriental. Después de la destrucción de la ciudad, los cristianos se asentaron en los barrios de la colina occidental, donde se encontraba el cenáculo, corazón de la Iglesia-madre. El cenáculo se convirtió en la santa Sión, desde la cual, como dice el profeta (Is 2,3), se había difundido la nueva ley.

Las murallas actuales de la ciudad, restauradas en tiempos de la conquista otomana por Solimán el Magnífico, entre el 1537 y el 1540, siguen el trazado establecido en el siglo X durante la ocupación árabe.

4. LOS TÍTULOS DE GLORIA. a) *La ciudad santa.* Lo que Jerusalén representó, y sigue representando todavía, para todos los israelitas es fácil deducirlo de los innumerables textos bíblicos, rebosantes de fe heroica y orgullosa y de tierna devoción, así como de otros muchos por los que circula una vena de desolación y llanto.

Jerusalén es la ciudad objeto de la predilección del Señor, que la escogió (1Re 11,13; Sal 132,12; Si 49,6: 18 veces en la Biblia) para que habitara allí su nombre eternamente (2Re 21,4; 23,27). Es éste un tema típicamente deuteronomista (Dt 12,5.21; 14,21; 16,2.6.11; 20,2), vinculado a la restauración religiosa del rey Josías, que el año 621 a.C. proclamó al templo como única sede legítima del culto para todo el pueblo hebreo. Así Jerusalén se convierte en la ciudad de Dios, en la Sión del santo de Israel (Is 60,14), en la ciudad del gran rey (Sal 48,3), en su trono (Jer 3,17). Desde su santa montaña (Is 2,3; Sal 2,6) Yhwh hace oír su voz (Jl 4,14); en efecto, él habita en Jerusalén (Jer 8,19; Sal 9,12; 135,21), que ha dado a su pueblo (Jer 23,39), para el cual será la ciudad santa por excelencia (Is 48,2; Dan 9,24; Neh 11,18: en total, 20 veces en la Biblia), un lugar santo (Jer 31,40; Abd 17; Zac 14,21). La bendición de Dios da la prosperidad a la ciudad; es él el que sacia a sus pobres, el que reviste de salvación a sus sacerdotes, el que hace saltar de gozo a sus fieles. En el futuro el Señor hará germinar de Jerusalén (cf Is 11,1), del trono del linaje de David, al mesías (Sal 132,15-18) y lo consagrará en el monte santo de Sión, proclamándolo hijo suyo (Sal 2,6-7), bajo cuyo dominio estarán todas las naciones (Sal 110,2); efectivamente, Sión es el centro de la tierra (Ez 5,5) [/ Elección].

b) *Los cánticos de Sión.* En el Salterio [/ Salmos] los autores han identificado seis himnos a Sión (Sal 48; 76; 84; 87; 122, y en parte 132), que, bajo el signo de la plegaria más ardiente y de la poesía más elevada, celebran las glorias de la ciudad santa, sobrecargándola de títulos entusiastas. El más típico es el Sal 48, donde se proclama la grandeza y la alabanza de Dios por haber escogido allí "su monte santo, hermosa altura, alegría del mundo" (vv. 2-3). Entre los poderosos torreones de la ciudad, Dios se presenta como una inexpugnable fortaleza, contra la cual se levanta en vano el odio y la violencia de los más aguerridos enemigos. El Señor de los ejércitos de Israel da solidez a su ciudad eternamente (v. 9). El templo recuerda el amor de Dios a su pueblo (v. 10). Las intervenciones divinas en favor de Jerusalén hacen exultar al monte Sión (v. 12): "Dad vueltas a Sión, enumerad sus torres; admirad sus murallas, fijaos en sus palacios para contar a las generaciones venideras que este Dios es nuestro Dios por los siglos de los siglos" (vv. 13-15). En una palabra, Jerusalén es toda la felicidad de cuantos la aman (Is 60,18; 66,10; Sal 137,6); "su fuerza, la alegría de sus glorias, la delicia de sus ojos, el amor de su alma" (Ez 24,25).

c) *La ciudad inolvidable.* El entusiasmo religioso por la ciudad de Dios adquiere mayor relieve por el contraste de las calamidades que caen sobre ella. Dramático documento del desaliento que entonces invade al corazón del israelita son las / Lamentaciones, que reflejan la tragedia de la destrucción de Jerusalén por obra de los babilonios. La ciudad

llora sobre sí misma por haber perdido todo su esplendor (Lam 1,2), ver sus calles y puertas desiertas (1,4-6). Humillada y objeto de burla de sus enemigos, Jerusalén, postrada por un dolor sin consuelo y sin ejemplo (1,12), lanza profundos lamentos porque el Señor ha derribado por tierra y ha profanado la "majestad de Israel" (2,1) y ha permitido que fuera destruida su morada, hermosa como un jardín (2,6). De la cabeza del pueblo de Dios se ha caído la corona; en su corazón se ha apagado el gozo (5,15s). La dolorosa nostalgia de los desterrados queda expresada, llegando hasta los vértices de lo sublime, en el Sal 137, que no tiene igual en el Salterio ni en ninguna otra literatura. En Babilonia se atreven algunos a pedir a los israelitas que canten con el arpa los cánticos de Sión, mientras ellos están llorando a la orilla de los ríos de un país extranjero y enemigo, después de haber colgado de los árboles sus cítaras, ahora mudas. Piden canciones de alegría a los que están sumergidos en la tristeza y que han jurado: "¿Cómo íbamos a cantar un cántico del Señor en país extranjero? Jerusalén, si me olvido de ti, que mi mano derecha se me seque; que mi lengua se me pegue al paladar, si no me acuerdo de ti, si no pongo a Jerusalén por encima de mi propia alegría" (vv. 4-6).

5. META DE PEREGRINACIONES.
a) *La historia.* Las peregrinaciones a ciertos lugares que alguna manifestación de la divinidad había convertido en sagrados se conocen en el cercano Oriente ya desde el segundo milenio a.C. Los devotos se dirigían a aquellos santuarios para honrar a la divinidad y para implorar sus beneficios. Los israelitas conservaban la memoria de algunos lugares privilegiados donde el Señor se había manifestado a los patriarcas en los más remotos tiempos de su historia para demostrarles su protección y colmarlos de beneficios. Después de la entrada en la / tierra prometida, sus descendientes comenzaron muy pronto a peregrinar a los santuarios patriarcales de Siquén, Betel, Hebrón y Berseba, a los que se añadieron otros en los territorios de las tribus israelitas, por ejemplo Guilgal, la primera etapa de la entrada en Palestina (Jos 4,19; 1Sam 7,16; 11,15) y sobre todo Silo, la ciudad entre Betel y Siquén en donde se conservaba el arca de la alianza (Jue 21,19; 1Sam 3,3). Cuando ésta fue trasladada por David a Jerusalén y colocada luego definitivamente en el templo mandado construir por Salomón, la ciudad santa fue la meta principal de las peregrinaciones de Israel (1Re 12,27). Los antiguos santuarios, por ejemplo Guilgal y Berseba, seguían todavía atrayendo a montones de peregrinos (Am 4,4; 5,5), y cuando, después de la muerte de Salomón, el reino hebreo se dividió en dos troncos, en el reino del norte se establecieron dos santuarios oficiales, en Dan y en Betel (1Re 12,26-30), a fin de impedir que las tribus septentrionales pasasen al reino del sur para dirigirse al templo de Jerusalén.

En los códigos antiguos de la alianza (J, E) [/ Ley / Derecho] se estableció que Israel tenía que acudir tres veces al año en peregrinación al Señor (Éx 23,27; 34,23). Dt 16,1-17 repite esta prescripción con la misma fórmula, pero añadiendo que el pueblo se dirigirá al lugar elegido por Dios, sosteniendo así la centralización del culto, momento principal de la reforma religiosa realizada por el rey Josías, que suprimió los antiguos santuarios locales del reino del norte, empezando por Betel (2Re 23,15-20).

La peregrinación a Jerusalén era obligatoria para las grandes solemnidades de la pascua, de las semanas (pentecostés) y de las chozas, cuyas fechas quedaron fijadas de este modo

(Lev 23,5.15s.33-35): en marzo-abril para la pascua, cincuenta días después para las semanas y septiembre-octubre para las chozas. Estas fiestas se designan con el término hebreo *ḥag*, que tiene el significado de danzar, dar vueltas, y alude a las procesiones y a las danzas que caracterizaban a las peregrinaciones.

Después de la destrucción de Jerusalén en el 587 a.C. los que volvieron del destierro en Babilonia celebraron la fiesta de las chozas en torno al altar erigido de nuevo entre las ruinas del templo (Esd 3,1-5), cuya reconstrucción fue inaugurada con una pascua solemne (Esd 6,19-22), en la que intervinieron también los hebreos que se habían quedado en el país.

b) *Los cánticos de los peregrinos.* Una pequeña colección de quince salmos, del 120 al 134, titulado cada uno de ellos "canción de las subidas" (los peregrinos "suben" a Jerusalén), constituye una especie de manual del peregrino. En efecto, son poemas de diversa extensión, a veces muy breves, que con un lenguaje sencillo y popular expresan sentimientos de serena y vibrante piedad. Su contenido tiene la característica de una catequesis poética de fácil inteligencia y memorización, capaz de permitir a los peregrinos reflexionar sobre las realidades fundamentales de la religión hebrea para traducirlas en la vida práctica.

En el momento de la partida, el Sal 120 recordaba a los peregrinos que afluían a Jerusalén desde tierras extranjeras que ellos se separaban de un mundo hostil para encaminarse a un lugar de paz: "He vivido demasiado tiempo con gente enemiga de la paz" (v. 6). Los pasos del peregrino en su largo caminar son vigilados por Dios, que habita en el monte santo: "El Señor es tu guardián, el Señor es tu sombra, él está a tu derecha. El sol no te molestará de día ni la luna de noche... El Señor guardará tu partida y tu regreso" (Sal 121,5-6.8). Al divisar a Jerusalén, explota el júbilo: "¡Qué alegría cuando me dijeron: '¡Vamos a la casa del Señor!' Ya estamos en tus puertas, oh Jerusalén; Jerusalén, la bien edificada, la ciudad bien unida. Allí suben las tribus, las tribus del Señor, según la norma de Israel, para alabar el nombre del Señor... Pedid la paz para Jerusalén: 'Que vivan tranquilos tus amigos, que reine la paz dentro de tus muros y la tranquilidad en tus palacios'. Por mis hermanos y compañeros, diré: 'La paz esté contigo'" (Sal 122,1-4.6.8). En las duras travesías y en las abundantes aflicciones que le han saciado de amargura, el peregrino dirige los ojos a Dios con la firme confianza de encontrar misericordia (Sal 123), ayuda y piedad en aquel que ha salvado siempre a Israel en medio de las tempestades (Sal 124). Los buenos y los rectos de corazón, fieles a la ley del Señor, "son como el monte Sión, que es inconmovible y estable para siempre. Jerusalén está rodeada de montes; así rodea el Señor a su pueblo desde ahora y por siempre" (Sal 125,1-2).

Reflexionando sobre los prodigios de Dios, el peregrino vuelve a evocar el retorno de los desterrados de Babilonia como un momento en que le parecía estar soñando, tanta era su felicidad: "Los que siembran con lágrimas, cosecharán entre cantares" (Sal 126,5). Lo mejor que puede hacer el que se dirige a Jerusalén es abandonarse en manos de su Dios, puesto que él es el que construye su casa, el que guarda la ciudad, el que da a las familias abundancia de hijos (Sal 127), el que bendice el trabajo de los que caminan por los senderos y los hace felices en la intimidad de sus casas: "Que el Señor te bendiga desde Sión, para que veas la prosperidad de Jerusalén todos los días de tu vida" (Sal 128,5). Los que odian a

Sión se verán confundidos y se secarán como la hierba de los tejados por haber querido oprimir al pueblo de Dios (Sal 129). Un sincero arrepentimiento de los pecados abre el alma a la esperanza del perdón ("Mi alma está pendiente del Señor más que los centinelas de la aurora": Sal 130,6) y la abandona en manos de Dios como un niño en los brazos de su madre (Sal 131). Dios premió a David por haber llevado el arca de la alianza a Jerusalén, jurándole que haría germinar de Sión al mesías, descendiente suyo; de aquella Sión a la que prometió la abundancia de sus dones: "Bendeciré con generosidad sus provisiones y a sus pobres los hartaré de pan; revestiré de salvación a sus sacerdotes y sus fieles saltarán de gozo" (Sal 132,15-16). La peregrinación, además, da nuevo impulso al amor fraterno (Sal 133); al despedirse de Jerusalén, sólo queda invocar la bendición de los sacerdotes, que están en la morada de Dios durante la noche (Sal 134).

II. EL DRAMA RELIGIOSO DE LA CIUDAD. 1. JERUSALÉN PECADORA. Por inigualable que sea su gloria y exclusivos sus privilegios, la ciudad santa puede degradarse hasta el nivel más bajo e infame si falla en su fidelidad a Dios (Is 1,21; Jer 22,8-9). En los tiempos más dramáticos de su historia, los profetas atacan a Jerusalén con violentas requisitorias porque ha renegado de su Dios prefiriendo los ídolos de las naciones que la rodean, trocando la gloria del Señor por otras divinidades que no existen y no sirven para nada (Jer 3,11). La ciudad que tenía que ser santa se convierte en la personificación de la apostasía (3,6). Fueron traidores los reyes de Israel, que con su mal ejemplo arrastraron al pueblo por el camino de la perdición y persiguieron a los profetas, empeñados con todas sus fuerzas en mantener al rey y al pueblo de Jerusalén en los caminos del Señor. Los castigos con que amenazaron inútilmente a los habitantes de Jerusalén y al pueblo de Judá encontrarán su puntual cumplimiento (36,32). Es una ilusión buscar la salvación en la alianza con otras naciones paganas: Jerusalén caerá en manos de sus enemigos (37,7-8). Ni siquiera los sacerdotes, orgullo de la ciudad, han escuchado a los profetas (20,1-2) y han abierto las puertas del templo a las abominables imágenes de los dioses, ante los cuales queman incienso los prestigiosos ancianos (Ez 8,7-19); el pueblo sigue a sus dirigentes y la casa de Dios se convierte en una cueva de bandidos (Jer 7,9-11). El Señor no vacilará entonces en abandonar la ciudad rebelde y perversa (Ez 9,9), llena de injusticias y de opresiones (Jer 6,6) contra los pobres y marginados (7,3-10). Si se recorren los caminos de Jerusalén y se busca por las plazas, no se encontrará uno solo que practique la justicia y que no sea perjuro (5,1-2); el pueblo es necio y no tiene corazón; tiene ojos pero no ve, y oídos pero no oye; es rebelde y contumaz (5,1-2.21). Por eso el Señor destruirá "a la delicada Sión", que se convertirá en una desolación (6,2.8). Dios da rienda suelta a su indignación y se convierte en el más fiero de los adversarios (21,10) de la ciudad violenta, sanguinaria e impura (Is 4,4; Ez 7,23; 22,4; Sof 3,1); hará de ella una perpetua ignominia, una perenne vergüenza (Jer 23,39), hasta llegar a asombrar incluso a los paganos (22,5). Jerusalén verá cumplirse las palabras de Dios, "palabras de desgracia, que no de ventura" (39,16), que el Señor le ha dirigido: sobre ella se abatirán sin compasión y sin piedad los más terribles castigos (Ez 14,2).

2. LA VUELTA A DIOS. Todo cambiará si Jerusalén se arrepiente y vuelve a su Dios. Entonces el poder de Dios se despierta (Is 51,1) y la ciudad purificada se ve invitada a revivir, a vestirse de los más brillantes vestidos, a rejuvenecerse, a sacudirse el polvo, a desatar de su cuello las ataduras de la esclavitud (52,1-3). No beberá ya el cáliz de la ira de Dios (51,17.22); se verá limpia de toda escoria de injusticia y será llamada de nuevo "ciudad de la justicia", "ciudad fiel" (1,26), "ciudad del Señor", "Sión del Santo de Israel" (60,14). Dios hablará al corazón de Jerusalén para anunciarle que ha acabado la esclavitud y que ha sido expiada su culpa (40,1-2). El Señor será la vanguardia y la retaguardia de la peregrinación de Israel (52,12), que se dirige, como en los tiempos felices, hacia la meta añorada de la ciudad santa. Dios, celoso de ella, la ha elegido de nuevo con un amor jamás desmentido y mide su terreno para reconstruirla de nuevo (Zac 1,14-17; 2,6). Se renovarán los antiguos prodigios del éxodo; en el desierto se abrirá una "vía sacra" que llevará a la caravana de los desterrados hasta la ciudad, en la que entrarán con gritos de júbilo (Is 35,8-10). Dios extenderá por segunda vez su mano, como lo había hecho por primera vez en Egipto (11,11; cf Éx 3,20), para hacer pasar más allá del río Éufrates a los que "llevan el nombre de la ciudad santa" (Is 48,2). El cortejo festivo y jubiloso atravesará cantando himnos un desierto florido, regado por aguas milagrosas (35,1-2.6-7; cf Éx 17,1-7). Un heraldo exhortará a librar de toda aspereza el camino de los peregrinos (Is 40,3-5), y ellos subirán de nuevo a Sión, hacia el Señor, su Dios (Jer 31,6); exultarán en la altura de Sión; afluirán hacia los bienes del Señor, hacia la prosperidad, y se saciarán de la felicidad de Dios (31,12-14).

3. JERUSALÉN EN EL CENTRO DEL MUNDO. En los anuncios proféticos,

Jerusalén se va transfigurando cada vez más, para cumplir en el plano espiritual la misión que se le ha atribuido en el plano divino de la salvación. El mismo sitio de la ciudad asume unas dimensiones no ya topográficas, sino ideales, símbolo de su supremacía espiritual. En efecto, ella, "en los tiempos venideros", destacará sobre todos los montes y colinas; todas las gentes afluirán al monte del Señor para ser instruidas en la forma de caminar por sus senderos: "Pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor". Los pueblos todos depondrán sus armas, transformándolas en instrumentos de paz (Is 2,2-5; Miq 4,1-5). La ciudad estará "en medio de las naciones" (Ez 5,5), que se reunirán allí "en nombre del Señor" y "no seguirán más la obstinación de su propio corazón perverso" (Jer 3,17). La glorificación de la ciudad santa es el tema principal de los cantos líricos de Is 60-62, en el centro de la perspectiva de una renovación total. A la luz de la ciudad sobre la cual brilla la gloria del Señor caminarán las naciones (60,1-3), llegando desde lejos para traer sus dones (60,3-9.11.16; 61,1) y para reconstruir sus murallas; los reyes serán sus servidores y todos los extranjeros verán su justicia y su gloria (62,2). Naciones ilustres y pueblos grandes se unirán a Israel para buscar y hacer propicio al Señor (Zac 8,20-22); y para agradarle celebrarán las fiestas del pueblo de Dios (Zac 14,9.16-19). La ciudad gloriosa será testigo y centro de un misterio que Ezequiel, como conclusión de su inmenso fresco sobre la novedad radical de la Jerusalén futura, definirá con el nombre nuevo que en adelante será el verdadero nombre de la ciudad: *"Yhwh Šammah:* el Señor está allí" (48,25). En los siglos más próximos al evangelio, el cántico de Tobías dedica un largo párrafo al futuro glorioso de Jerusalén, descrita en térmi-

nos apocalípticos como una ciudad construida y empedrada con profusión de piedras preciosísimas (Tob 13,10-18).

III. LAS FUNCIONES DE JERUSALÉN. 1. LA ESPOSA. Dios le ha revelado a Israel no sólo su propio nombre inefable, Yhwh (Éx 3,14), sino también otros nombres que, apelando a la experiencia humana, resultaban más accesibles y significativos. Del matrimonio, la experiencia más completa del amor, de la unión y de la intimidad, Dios hizo, por medio de los profetas, el símbolo de la calidad y de la profundidad de sus relaciones con el pueblo elegido. / Oseas fue el primero en hablar de Dios como esposo de Israel. El profeta se inspira en una desventura matrimonial —que, real o imaginaria, es de todas formas un símbolo— para hablar de Dios esposo de Israel esposa. Una esposa durante mucho tiempo infiel, porque ha traicionado a su Dios con los ídolos: por eso el Señor la castigará, obligándola a volver a su "primer marido", que la conducirá al desierto, al abrigo de toda mala seducción. En la soledad le hablará al corazón como un esposo habla a la esposa y la unirá consigo para siempre (Os 2,11-22). Símbolo del pueblo elegido, Jerusalén es a su vez la esposa de Dios, que ordena a Jeremías decirle en su nombre: "Me he acordado de ti en los tiempos de tu juventud, de tu amor de novia" (Jer 2,2). ¿Y cómo podrá la esposa olvidarse de sus joyas y de sus aderezos nupciales? (2,32).

En una compleja parábola, con acentos realistas hasta la crudeza, Ezequiel (16,1-46) traza la historia del misterioso amor de Dios a Jerusalén. A comienzos de la historia de la ciudad, en su nacimiento, nadie sintió piedad de ella y quedó abandonada en medio del campo; el Señor la recogió, la educó y cuando estuvo preparada para el matrimonio se enamoró de ella y firmó con ella el pacto nupcial (cf Prov 2,17; Mal 2,14). Habiendo adquirido una inmensa belleza y gran fama, fue coronada reina; pero, valiéndose de su belleza y de su fama, cometió continuos adulterios, prostituyéndose con los ídolos, pagando incluso a sus amantes con las riquezas de su legítimo esposo y ofreciéndoles incluso sus hijos.

En el Segundo y Tercer Isaías se encuentran los textos más impresionantes sobre el tema de la Jerusalén-esposa. En el destierro de Babilonia aparece como una mujer viuda de su esposo (Is 49,14; 54,8; 60,15; 62,4; cf Bar 4,12-16). Parece que el Señor la ha repudiado legítimamente; pero a pesar de todo él se niega a olvidarse de su único amor: "No temas, pues no tendrás ya que avergonzarte; no te sonrojes, pues no serás ya confundida; olvidarás la afrenta de tu juventud y no te acordarás del oprobio de tu viudez. Pues tu esposo será tu creador..., tu redentor, el santo de Israel... Sí, como a una mujer abandonada y desolada, te ha querido el Señor. A la esposa tomada en la juventud, ¿se la puede rechazar?... Sólo por un momento te había abandonado, pero con inmensa piedad te recojo de nuevo. En un rapto de mi cólera oculté de ti mi rostro un instante, mas con eterna bondad de ti me he apiadado" (Is 54,4-8). Dios restituirá a Jerusalén los ornamentos nupciales (61,10) y reanudará sus relaciones amorosas: "Serás una corona preciosa en manos del Señor, una diadema real... No se te llamará más la abandonada ni tu tierra será dicha desierta, sino que se te llamará mi complacencia y a tu tierra desposada, porque en ti se complace el Señor, y tu tierra tendrá un esposo. Como un joven que se casa con su novia, así tu constructor se casará contigo; y como el esposo se recrea en la esposa, así tu Dios se recreará en ti" (62,3-5).

2. LA MADRE. Jerusalén, esposa, es también madre. Este apelativo es común en Palestina para designar a una ciudad de la que dependían otras aglomeraciones urbanas (cf 2Sam 20,19, que en la versión griega tiene *metrópolis* = ciudad-madre). Israel es llamada madre porque es esposa de Dios, y Jerusalén representa lo mejor del pueblo elegido. Después de haberla privado de sus hijos, que al marcharse desterrados la han dejado en medio del luto y del llanto (Bar 4,23.34), Dios volverá a traerlos "con honor, como en un trono real" (Bar 5,6): "Vuelve tus ojos al Oriente, Jerusalén, y contempla el gozo que te viene de Dios. Mira, vuelven tus hijos, los que viste partir; vuelven reunidos desde oriente a occidente, por la palabra del Santo, alegres de la gloria de Dios" (Bar 4,36-37). Jerusalén, infecunda de hijos durante el destierro, da luz ahora a muchos más, alimentándolos y saciándolos "de su seno de consuelo... en sus pechos de gloria" (Is 66,11). Jerusalén exultará, "pues son más numerosos los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor"; por eso ensanchará el espacio de sus tiendas (Is 54,1-3), y sus muros resultarán estrechos (49,20), dado que su prole la formarán todos los pueblos de la tierra. Sus puertas permanecerán abiertas día y noche para acoger a las naciones que traen sus dones; sus muros serán llamados "Salvación" y sus puertas "Alabanza" (60,1-18). Los nuevos hijos llegados de otros pueblos no serán sus esclavos, sino pueblo de Dios (Zac 2,15; Is 58,3), y también entre ellos el Señor escogerá sacerdotes y levitas (Is 66,21).

El brevísimo salmo 87, que pertenece a la colección de los cánticos de Sión, alcanza la cima de la revelación profética. Se dicen cosas estupendas de Jerusalén; pero a todas ellas se añadirá una absolutamente nueva, proclamada por Dios mismo, porque será él el que realice el imprevisible prodigio. De repente el horizonte de Jerusalén se ensancha hasta el infinito, hacia el profundo sur, donde está el Egipto orgulloso y cruel, que durante siglos mantuvo en la esclavitud a los hijos de Israel, y la fabulosa Etiopía. Al norte Jerusalén divisará a los filisteos, en otro tiempo enemigos implacables, y a Tiro, la reina de los mares; en el Oriente lejano contemplará a Babilonia, que tantas lágrimas y sangre le costó. Pues bien, todos esos pueblos se sentirán felices de saludarla como a madre, ya que el Señor, en su elenco de pueblos, escribirá junto a su nombre: "Éste ha nacido allí", en su ciudad predilecta, de donde brotan las fuentes de una vida misteriosa.

IV. LA JERUSALÉN DEL NUEVO TESTAMENTO. 1. LOS JUDÍOS DE QUMRÁN. En la época inmediatamente anterior al anuncio del evangelio en Palestina, la comunidad esenia de Qumrán, reunida en la costa nord-occidental del mar Muerto, estaba en polémica con las instituciones oficiales del judaísmo. No asistían al templo de Jerusalén, ya que lo consideraban profanado por un sacerdocio indigno, infiel a la ley de Moisés y a las normas de la verdadera liturgia. Junto con un nuevo templo donde poder rendirle a Dios un culto debidamente ordenado, esperaban también una nueva Jerusalén. La doctrina y las esperanzas de los esenios están documentadas por varios textos, algunos de ellos todavía inéditos, que se conservaban en la biblioteca de la comunidad. El escrito que se ha convenido en llamar *La nueva Jerusalén* (5Q 15) da una idea de cuál era esa ciudad santa con que soñaban. Inspirándose en Ez, capítulos 40-48, habían establecido las medidas de las murallas, de las puertas, de las torres, de las construcciones, que encuentran alguna analogía con la Jerusalén

nueva que nos describe el Apocalipsis. La ciudad nueva preconizada por los esenios tenía que estar habitada tan sólo por judíos piadosísimos.

2. LOS NOMBRES DE LA CIUDAD. Se menciona a Jerusalén 139 veces en el NT, exceptuando las cartas apostólicas y las cartas católicas. Sión aparece siete veces, de ellas cinco en citas del AT. Según la costumbre judía, Jerusalén es llamada la ciudad santa (Mt 4,5; 27,53; Ap 11,2), la ciudad querida (Ap 20,9), la ciudad del gran rey (Mt 5,35). En la mayor parte de los casos el nombre es una simple indicación topográfica; a veces designa a sus habitantes (Mt 2,3). En las palabras de Jesús, fuera de los textos relativos a la pasión, Jerusalén aparece tres veces como indicación topográfica (Lc 10,30; 13,4) y una vez, con una connotación teológica, como la ciudad que mata a los profetas (Lc 13,33s).

3. JERUSALÉN EN EL EVANGELIO. a) *Los evangelios sinópticos.* En los tres primeros evangelios, Jerusalén llega a asumir progresivamente la función esencial del lugar donde Jesús, en medio de la hostilidad de los dirigentes y la incomprensión de gran parte del pueblo, lleva a su cumplimiento el plan divino de salvación con su muerte redentora.

b) *Marcos.* En Mc, Jerusalén se entusiasma por el precursor de Jesús (1,5) y acude incluso a Galilea (3,8) para escuchar a Jesús y asitir a sus milagros. Los doctores de la ley acuden allí para discutir con Cristo (3,22; 7,1-5). En Galilea Jesús anuncia su trágico y glorioso final en la ciudad santa (8,31; 9,31; 10,32-34), afrontando con extrema decisión, al final de su ministerio, el viaje hacia la meta del Calvario. En Jerusalén va madurando el odio largamente fomentado por sus enemigos; y cuando Jesús llega allá y deja que la gente lo aclame como mesías (11,1-11), realizando luego el gesto tan grave de arrojar a los profanadores del templo, los dirigentes del pueblo lo buscan para matarlo (11,25), decididos más que nunca a eliminarlo, al verse acusados de asesinar a los enviados de Dios (12,1-12). Las polémicas de sus agresores se hacen más agresivas y capciosas cuando Cristo los condena como falsos guías del pueblo (12,13-40). Jesús anuncia entonces el castigo de Jerusalén, que verá su templo en ruinas (13,1-2). Rechazado por el pueblo y condenado por el sanedrín (14,55-65; 15,6-15), Jesús es crucificado fuera de la ciudad; pero a su muerte se rasga la cortina del templo, para indicar el final de la antigua alianza y de la función religiosa de la ciudad que daba alojamiento a la morada de Dios (15,38).

c) *Mateo.* A este esquema Mt añade algunos otros detalles. Los habitantes de Jerusalén se alarman cuando los magos venidos del Oriente anuncian al rey Herodes el nacimiento del mesías (2,3). Las acusaciones implacables de Cristo a los dirigentes espirituales de Israel se recogen en un capítulo entero, plagado de amenazas (23,1-39) y que culmina con desgarrador lamento sobre Jerusalén, que muchas veces ha impedido a Jesús recoger a sus habitantes "como la gallina reúne a sus polluelos debajo de las alas" (Mt 24,37).

d) *Jerusalén en el tiempo de Cristo y en el tiempo de la Iglesia: el evangelio de Lucas y los Hechos.* Lucas presenta un interés particular. Él concibió y escribió su evangelio como la primera parte de una obra que comprende además los primeros pasos de la vida de la Iglesia (He 1,1), fundada por Cristo para realizar la extensión de la salvación fuera de los confines de Israel. A la obra de Lucas

debemos las dos terceras partes de las menciones de Jerusalén en el NT (31 en Lc y 59 en He); esto indica que el autor, al hablar del tiempo de Jesús (Lc 1,1-3), piensa también en el tiempo de la Iglesia y se muestra atento no sólo, como los demás sinópticos, a recopilar una historia, sino que escribe también como teólogo. Lc distingue la vida de Jesús en dos tiempos: el ministerio en Galilea y los últimos acontecimientos en Jerusalén; pero su relato comienza por Jerusalén, con el anuncio del nacimiento del precursor (1,5-22), y se concluye en los alrededores de la ciudad santa, con la despedida del resucitado a sus discípulos, que "se volvieron a Jerusalén llenos de alegría y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios" (24,53).

A lo largo de la historia evangélica, Jesús nacido en Belén es llevado al templo de Jerusalén, donde es acogido con fe y entusiasmo por dos piadosos ancianos, Simeón y Ana, que estaban aguardando al mesías; Ana hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Israel (2,38). A los doce años Jesús acompaña a sus padres en una peregrinación a la ciudad santa y se entretiene en el templo hablando con los maestros de Israel, dando pruebas de su sabiduría (2,46s). El tercer evangelio tiene en exclusiva una larga sección característica (9,51-19,28), en la que gran parte del contenido que se encuentra en Mt y Mc está dispuesto dentro del marco de un viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, viaje que comienza con una cierta solemnidad: "Al llegar el tiempo de su partida de este mundo, resolvió (lit., en griego: "endureció el rostro") ir a Jerusalén (9,51). La última parte del evangelio (19,29-24,53) está dedicada a Jerusalén, en donde se lleva a cabo la redención, con el último asalto de Satanás a Cristo (22,3-53). Quizá esto explique por qué la última de las tres tentaciones sufridas por Cristo en el desierto, antes de comenzar su ministerio público, se sitúa en Jerusalén (4,9), a diferencia de Mt 4,5, que la pone como segunda. Lucas tiene también como episodio propio el llanto de Jesús sobre Jerusalén y la condenación de la ciudad, insertos en medio de la entrada triunfal del rey mesías y la purificación del templo: "Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, y dijo: '¡Ojalá en este día conocieras también tú el mensaje de paz! Pero está oculto y no puedes verlo. Porque llegará un día en que tus enemigos te rodearán con trincheras, te cercarán y te estrecharán por todas partes y te echarán al suelo. Matarán a todos tus habitantes, y no dejarán de ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo en el que Dios te ha visitado'" (19,41-44). Es la última y apurada llamada a la ciudad amada por Dios durante siglos. La imagen de la visita, utilizada en los evangelios solamente por Lucas, expresaba en el AT una intervención de gracia (cf Lc 1,68) o de castigo; aquí puede tratarse de la venida a Jerusalén de Cristo como rey mesías que quiere ofrecer su gracia y se ve obstinadamente rechazado, con lo que llega la condenación irremediable. Esta sentencia se repite de nuevo en el discurso escatológico (21,20-24) y en el encuentro de Jesús con las piadosas mujeres que lloran por Jesús en el camino del Calvario: Jerusalén es ahora un "leño seco" (23,31), muerto y preparado para el fuego. La ciudad infiel "será pisoteada por los paganos hasta que llegue a su fin el tiempo de los paganos" (21,24). Las últimas palabras parecen referirse a la conversión de los paganos, anunciada por Cristo (24,47).

En Jerusalén comienza, en Lc, el cumplimiento del misterio y de la historia de la salvación; y allí comienza también, en He, el tiempo de la / Iglesia, después del retorno de Cris-

to al Padre. Jesús ordena a los suyos que no se alejen de la ciudad, en donde recibirán el don del Espíritu, gracias al cual serán sus testigos en Jerusalén, en Palestina y hasta los últimos confines de la tierra (1,4-8). En Jerusalén se dará testimonio frente a una multitud de judíos y de prosélitos llegados de todas las partes del mundo para la fiesta de pentecostés (2,9-12). Pedro anunciará a los hombres de Israel el cumplimiento de las promesas divinas hechas a sus padres y se quejará de los dirigentes y de la gente de Jerusalén, que no han comprendido el designio divino; solamente la conversión, el retorno a los pensamientos y a la voluntad de Dios expresados en Cristo puede conducir a la salvación (2,23.38). Todos los que quisieron la condenación de Cristo ignoraron que él era el salvador prometido a sus padres (3,14.17; 4,10-12).

En Jerusalén nace la primera comunidad cristiana, formada por el "resto" de Israel que acogió con fe al mesías de Dios; a los demás, Esteban, acusado como Jesús de querer destruir el templo y abolir la ley de Moisés (6,13-14), les resume en un largo discurso la historia de Israel desde Abrahán hasta Salomón, para concluir que los judíos, al renegar de Jesús, resistieron a Dios como en los tiempos antiguos (7,51-52). Jerusalén matará también al primer mártir cristiano, Esteban, lapidándolo fuera de las murallas (7,58), y desencadenará la primera persecución contra la Iglesia nacida en Jerusalén (8,1).

El gran protagonista de la difusión del mensaje evangélico en el mundo, Saulo-Pablo de Tarso, que se había educado en el más rígido judaísmo en Jerusalén (22,31) y había asistido al martirio de Esteban consintiendo en él (8,1), al convertirse en apóstol de Cristo dará testimonio de él en Jerusalén (23,11), que lo entregará a los paganos (21,11) e intentará quitarle la vida (9,29; 23,12-15). El contraste entre la Jerusalén fiel al plan de salvación y la Jerusalén rebelde dentro de la perspectiva mesiánica concluye esta historia, al mismo tiempo trágica y gloriosa, trazada ya por los profetas.

e) *Juan.* Si en los evangelios sinópticos la vida pública de Jesús se concentra en Galilea, en el cuarto evangelio se desarrolla casi por completo en Judea, y prácticamente en Jerusalén, en el contexto de las grandes celebraciones litúrgicas del templo. De esta manera, Jerusalén no es sólo el lugar de la pasión y de la muerte de Cristo, sino también aquél en donde él, con firme insistencia y claridad, revela su misterio en relación con la obra de la salvación; es como un nuevo Sinaí, en el que resplandece la gloria del Hijo de Dios. Jesús defiende el templo como único lugar legítimo de culto a Dios en la antigua historia de Israel; pero anuncia también que con él ha llegado la hora del fin de los privilegios del antiguo pueblo elegido, ya que los verdaderos adoradores preferidos por su Padre le rendirán un culto nuevo, en espíritu y en verdad, por lo cual no tiene ningún sentido la limitación a un área territorial (4,21-24). Para resaltar y desarrollar más este principio teológico fundamental, Jesús toma como punto de partida las solemnidades celebradas en el templo. Desde la primera pascua de su vida pública, cuando él también, como todos los israelitas observantes, se dirigió en peregrinación a la ciudad santa, en respuesta a los que le pedían un signo que avalase el gesto gravísimo de la expulsión de los mercaderes del templo, habla del santuario de su cuerpo, que sustituirá al antiguo lugar sagrado: *su humanidad* será el "lugar" de la presencia y de las manifestaciones de Dios para toda la humanidad (2,19-21). Durante la peregrinación para la fiesta de las chozas, Jerusalén se interesa por él con juicios contradictorios (7,11-13.20.25-27); Jesús, el día más solemne de las celebraciones, refiriéndose al rito en el que se llevaba procesionalmente al templo el agua de la fuente de Siloé para derramarla sobre el altar, "en voz alta" dijo que él era el agua verdadera que apaga la sed de los creyentes (7,37-39). Entre los asistentes se encienden vivas discusiones, e intentan incluso detenerlo. La fiesta de las chozas era también famosa por las antorchas que se encendían profusamente en el templo para recordar la nube luminosa que había guiado a Israel por el desierto; Jesús declaró que era él la verdadera luz del mundo (8,12). Jerusalén es así una estrella de antiguos resplandores, que se pone al salir un nuevo sol.

4. La Jerusalén celestial de Pablo. / Pablo es el primer autor del NT que preconiza el nacimiento de una Jerusalén nueva (Gál 4,22-31), recurriendo a una sugestiva alegoría, en la que sale a relucir la historia de los patriarcas. Abrahán tuvo dos hijos: Ismael, que le nació de la esclava Agar, e Isaac, que, en virtud de una promesa divina, le dio Sara, no sujeta a la esclavitud. Ismael representa la antigua alianza; Isaac, la nueva y definitiva alianza en Jesucristo. La antigua economía religiosa está expresada por la Jerusalén judía, que ha permanecido bajo la esclavitud de la ley de Moisés y a la que se muestran todavía apegados los cristianos judaizantes, a los que tiene en cuenta el apóstol en su carta. La nueva alianza, por el contrario, está simbolizada por la Jerusalén celestial, libre y heredera de las promesas divinas (cf Gál 6,16), fecundísima en hijos, que el evangelio ha liberado de la esclavitud de las observancias judaicas. Ella es realmente la madre de los cristianos, que tienen su ciudad en el cielo (Flp 3,20); es la Iglesia, realidad al mismo tiempo presente y escatológica.

5. La Jerusalén de la carta a los Hebreos. De la fe firme que condujo y sostuvo a Abrahán en su misteriosa aventura, el autor de este singular escrito del NT arguye que el patriarca de Israel no dio un peso excesivo a las cosas terrenas. Efectivamente, en la tierra de Canaán que Dios le había prometido y mostrado, él se comporta como extranjero y peregrino, ya que esperaba una patria más verdadera, "la ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" (11,10). La tierra prometida se convierte así en símbolo de una ciudad "mejor", la ciudad "celestial" (11,16). Los hebreos de la antigua alianza tenían miedo de acercarse al Sinaí sacudido y humeante por la presencia de Dios; el pueblo de la nueva alianza, por el contrario, se acerca ahora "a la montaña de Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial, a millares de ángeles, a la asamblea festiva, a la congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos" (12,22s), para encontrarse personalmente con Dios y con su Cristo. La Iglesia militante y la Iglesia triunfante se unen como una inmensa y festiva asamblea litúrgica, que evoca a distancia aquellas asambleas hebreas de las grandes solemnidades en el templo.

Vuelve una vez más el tema de la peregrinación. Con una referencia topográfica precisa a la Jerusalén histórica, en donde "fuera de las puertas de la ciudad" Cristo se ofreció en sacrificio, Heb exhorta a los judíos cristianos a dejar atrás la Jerusalén terrena para vivir una especie de larga peregrinación, con vistas a la ciudad "futura" (13,12-14).

6. La Jerusalén nueva del Apocalipsis. A diferencia de Pablo y de Heb, el / Apocalipsis describe

una Jerusalén "nueva", que "baja" del cielo. Es el último paso que se da en la sublimación de la ciudad santa en la Sagrada Escritura. Ap se sitúa en la perspectiva total de la Biblia; su lenguaje está plagado de centenares de referencias implícitas al AT (que suelen indicar las ediciones al margen), del que saca frases e imágenes enteras. El autor tiene la conciencia de ser un profeta, y la inspiración divina le permite comprender las antiguas profecías con mayor profundidad y plenitud que la que habían alcanzado incluso quienes las pronunciaron antiguamente. Puesto que la suprema y definitiva intervención divina en la historia es el acontecimiento-Cristo, Ap orienta hacia él el pasado, el presente, el futuro y la eternidad. Cristo vendrá a concluir la historia humana bajo el signo de la renovación del universo (21,5), y entonces habrá también una Jerusalén "nueva", que es el último acto del grandioso drama desarrollado por el Ap en un doble registro, terreno y celestial. El nombre de Jerusalén se menciona con las acostumbradas denominaciones bíblicas de ciudad santa, ciudad de Dios (3,12; 21,2), pero que asumen dimensiones nuevas y más amplias. El mismo término "nuevo" refleja el mensaje escatológico del AT, refiriéndose a una novedad que es el resultado final de la obra redentora de Cristo. En su última fulgurante visión (21,1-27), el vidente del Ap contempla "a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo del lado de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo", revestida de "lino fino, limpio y brillante", que simboliza las obras buenas de los santos (19,8). Esta Jerusalén es la bienaventurada morada de Dios con su pueblo, en cumplimiento de la promesa que le había hecho de ser el "Dios-con-ellos" (cf Is 7,14); sus ciudadanos tienen un nombre nuevo, que nadie conoce más que el que lo recibe (Ap 2,17; 3,12): el nombre de hijo de Dios (21,7). La ciudad nueva es la novia-esposa del cordero, la Iglesia, que Cristo se ha adquirido con su inmolación en la cruz. El vidente contempla desde un monte altísimo a la Jerusalén que baja del cielo, rodeada de la gloria de Dios, brillante como una perla preciosísima, agotando todos los recursos de la imaginación para expresar la trascendencia de una ciudad que ningún hombre en la tierra podría edificar. La ciudad, de oro finísimo, tiene la forma de un enorme cubo, que mide 2,450 km de longitud, de anchura y de altura; está rodeada de altas murallas de jaspe, en las que se abren doce puertas, que son doce perlas, y llevan los nombres de las doce tribus de Israel, expresión de la plenitud del pueblo de la alianza antigua y nueva (cf 7,4-8), que es la Iglesia. En los fundamentos de las murallas, adornadas con toda clase de piedras preciosas, están escritos los nombres de los doce apóstoles del cordero.

El orgullo de la Jerusalén terrena era el templo construido por el hombre con las piedras de la tierra; la ciudad que baja del cielo tiene como templo a Dios y a su Cordero, ya que el encuentro de la humanidad con su único Señor y salvador no ocurre ya en un sitio reservado, sino que es directo. La ciudad totalmente nueva ni siquiera tiene necesidad de ser iluminada por el sol o la luna, pues su luz es la gloria de Dios y del Cordero. De las puertas de la ciudad, abiertas noche y día, sale una interminable procesión de redimidos de todas las naciones.

El epílogo de Ap y de toda la Biblia es la ardiente invocación de la Iglesia esposa del Cordero, que implora, junto con el Espíritu Santo (22,17-20), la venida del esposo, para que pueda transfigurarse en la ciudad nueva y eterna.

Todos los tiempos de la humanidad están contenidos en el misterio de Cristo, indisolublemente unido a su Iglesia. "La Iglesia es la esposa que participa en la unión de sus bodas de todos los privilegios y riquezas del esposo, en cuanto / pueblo de Dios que ha llegado a la perfección del número de los elegidos, en cuanto ciudad de Dios llevada a su cumplimiento en la consumación de su unidad, al mismo tiempo que la humanidad redimida vuelve al proyecto primitivo de Dios. De este modo el Apocalipsis cristiano termina, no ya con la aparición solamente del Hijo del hombre, sino con la aparición de la Iglesia, es decir, de la humanidad redimida por su sangre y recreada toda ella a su imagen" (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Cerf, París 1953, 200).

V. MARÍA, HIJA DE SIÓN.

1. UNA INVESTIGACIÓN MODERNA. El Vat. II (LG 55), al hablar de la Virgen María en la economía de la salvación, la llama "excelsa hija de Sión", sin citar ningún texto bíblico en apoyo de este título, pero refiriéndose implícitamente a la personificación del pueblo de Dios bajo los rasgos de una mujer esposa y madre. La exégesis moderna ha contribuido, con sutiles análisis y con la aplicación de varios textos de la Escritura, a introducir este tema en la mariología. Se trata de paralelismos implícitos, de ecos y resonancias, que pertenecen a las riquezas de la palabra de Dios.

La madre de Jesús formó parte del pueblo de Israel por su fe y con su práctica religiosa (Lc 2,22.27.41), sin distinguirse externamente de las otras mujeres judías. Pero el lugar privilegiado que ocupa en el plan de Dios ha estimulado una reflexión más profunda sobre el modo de presentar a / María en los evangelios.

2. MARÍA EN LA INFANCIA DE JESÚS. El ángel Gabriel que le anuncia la concepción de Jesús, heredero del trono eterno de David, la saluda con una invitación a la alegría: "Alégrate" (traducido ordinariamente por "Ave": Lc 1,28), que los profetas dirigen a Jerusalén, interpelada como Sión (Sof 3,14-17; Zac 9,9), para anunciarle la liberación mesiánica. María representa al Israel fiel que acoge al mesías (Lc 1,38): exultante por los prodigios que Dios ha realizado en ella, la madre de Jesús recuerda la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia, evocando el tema veterotestamentario de los pobres, predilectos del Señor (Lc 1,51.53-55).

3. MARÍA EN CANÁ. En el milagro de Caná se presenta a María como "la madre" (Jn 2,1.3.5.12), y es designada como "mujer" por Jesús (Jn 2,4): dos apelativos que nos remiten a la tradición profética sobre Jerusalén, representada como una mujer, y a la función maternal de Sión en la historia de la salvación [/ *supra*, III]. La invitación de María a los criados para que hagan todo lo que Jesús les diga (Jn 2,5) es quizá una reminiscencia de la fórmula con que Israel, al hacer alianza con Dios, se compromete a obedecerle (Éx 19,8); María ejerce una función maternal, haciendo comprender al nuevo pueblo de Dios cuál tiene que ser su disponibilidad ante la salvación. María y Jesús, en las bodas de Caná, son en un sentido profundo los verdaderos protagonistas: san Agustín (*In Joann.*9,2: *PL* 35,1439) veía a Cristo en el esposo homenajeado, y la liturgia de epifanía habla de la Iglesia que se une a su esposo cuando el agua cambiada en vino alegra la mesa (antífona de laudes y de segundas vísperas).

4. MARÍA AL PIE DE LA CRUZ. El apelativo "mujer" vuelve a aparecer

en labios del crucificado, cuando confía al discípulo predilecto a María, convertida ahora en la madre de Juan, que como tal la acoge en su vida espiritual (Jn 19,25-27). La Virgen representa a la nueva Jerusalén, que acoge a sus hijos reunidos (Is 60,4). Cristo ha venido a reunir en la Iglesia, que nace de su costado traspasado (cf Jn 19,34), a los hijos dispersos de Dios (Jn 11,52).

5. A LA LUZ DEL APOCALIPSIS. En este libro, que la tradición atribuye a Juan, la "mujer" revestida de sol que se le aparece en la visión es la madre del mesías y de los que creen en él (Ap 12,5-17), como la Sión madre que da a luz al mesías y engendra al pueblo mesiánico (Is 66,7-8); es la Iglesia vista en filigrana a través de María, madre de Cristo según la carne, y espiritualmente esposa suya en cuanto figura de la Iglesia, que en el agua y en el Espíritu hace nacer a los hijos de Dios (Jn 3,5).

BIBL.: AA.VV., *Jérusalem l'Unique et l'Universelle*, Paris 1979; AA.VV., *Gerusalemme. Atti della XXV Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1982; AA.VV., *La Gerusalemme Celeste*, Vita e Pensiero, Milán 1983; BAGATTI B.-TESTA E., *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre* IV. *Gerusalemme*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1982; *GLNT* XII, 253-372; CONGAR Y., *El misterio del templo*, Estella, Madrid 1967²; DANIÉLOU J., *Il segno del tempio o della presenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 1953; GUIMBRETIÈRE A., *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, en "Cahiers Internationaux de Symbolisme" 13 (1967-68) 33-35; HAAG H., *Jerusalemmer Profanbauten in den Psalmen*, en "Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins" 93 (1977) 87-96; HAYES J.H., *The Tradition of Zion's Inviolability*, en "JBL" 82 (1963) 419-426; JEREMIAS J., *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1978; JOIN-LAMBERT M., *Jérusalem*, París 1957; LAURENTIN R., *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Ed. Paoline, Roma 1985; *"Le monde de la Bible"* n. 11, nov.-dic. 1977; MCKENZIE R.A.F., *The City and Israelite Religion*, en "CBQ" 23 (1963) 60-70; MORI E.H., *Hija de Sión*, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 824-834; OTTO E., *Jerusalem - Die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980; PORTEOUS N.W., *"Jerusalem-Zion": the Growth of a Symbol*, en *Verbannung und Heimkehr* (Fs. W. RUDOLPH), Tubinga 1961, 235-252; SCHMIDT K.L., *Jerusalem als Urbild und Abbild*, en "Eranos Jahrbuch" 18 (1950) 207-248; SCHULTZ H., *Gerusalemme*, en *DCBNT*, 751-756; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977.

S. Garofalo

JESUCRISTO

SUMARIO: I. *Jesucristo en la investigación histórica moderna:* 1. Jesucristo en la historia; 2. El debate sobre Jesucristo; 3. Nuevas orientaciones en la investigación sobre Jesucristo. II. *Jesucristo en las primeras comunidades cristianas:* 1. Los ámbitos vitales de la cristología: *a)* El anuncio o kerigma cristiano, *b)* La profesión de fe, *c)* La catequesis y la exhortación; 2. Las tradiciones cristológicas del NT: *a)* La cristología de los evangelios sinópticos, *b)* La cristología de la tradición joanea, *c)* La cristología de la tradición paulina, *d)* La cristología de los escritos apostólicos. III. *Modelos y títulos cristológicos del NT:* 1. Los modelos cristológicos: *a)* El modelo profético, *b)* El modelo apocalíptico, *c)* El modelo mesiánico, *d)* El modelo sapiencial; 2. Los títulos cristológicos: *a)* El Cristo, *b)* El Hijo de Dios, *c)* El Hijo del hombre, *d)* El Señor, *e)* El salvador, *f)* El pastor. IV. *Conclusión.*

I. JESUCRISTO EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA MODERNA. "Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y lo será por siempre" (Heb 13,8). Esta declaración de un cristiano anónimo de la segunda mitad del siglo I, en el escrito del canon cristiano conocido como la carta a los Hebreos, expresa muy bien cuál es la posición extraordinaria del hombre Jesús, reconocido en la fe y proclamado públicamente como "Cristo". Él está sólidamente situado dentro de la historia humana y constituye el punto diacrítico entre el "antes" y el "después de Cristo". Pero Jesucristo no sólo se entrecruza con

la historia humana, sino que la impregna por completo. Va más allá de su pasado histórico, ya que es contemporáneo de todos los hombres y alcanza el límite futuro extremo. En una palabra, Jesucristo está inmerso en el proceso histórico, y al mismo tiempo lo supera.

De esta situación singular arranca el debate sobre Jesucristo en la época y en la cultura moderna, que se interroga de forma refleja y crítica sobre el fundamento histórico del fenómeno espiritual y religioso cristiano y sobre su densidad y su significado antropológicos. Jesucristo se encuentra en el centro del debate histórico-crítico sobre los orígenes del cristianismo. El éxito de esta investigación, que se ha desarrollado en los dos últimos siglos, permite plantear de un modo nuevo el problema de la historicidad de Jesucristo y de su significado para los hombres de hoy.

Las fuentes evangélicas y los demás escritos que forman parte del canon cristiano se han visto sometidos a una seria verificación crítica bajo los aspectos literario e histórico. Lo que de ahí se ha derivado es un elaborado instrumental filológico, literario e histórico para el análisis y la interpretación de los textos sagrados o canónicos en la constante confrontación con la masa de documentos procedentes del ambiente judío y helenista antiguo. Se han examinado en su tenor literario todas las palabras y los gestos atribuidos a Jesús, y se los ha verificado para captar su fiabilidad histórica y su significado religioso y espiritual. Todas las expresiones y declaraciones que fueron madurando en torno a la figura y al mensaje de Jesucristo y que se conservan en los textos cristianos se han visto sometidas a minuciosos estudios para focalizar su sentido bajo el aspecto histórico y calcular su valor religioso. Puede decirse que de ningún otro personaje histórico, en el ámbito de la cultura moderna europea, se ha escrito y discutido con acentos tan especialmente encendidos en el período que va desde la revolución francesa hasta nuestros días. Por tanto, una presentación del perfil de Jesucristo y de su mensaje sobre la base de los textos del canon cristiano no puede prescindir de una confrontación preliminar con esta investigación crítico-histórica que se ha ido desarrollando desde finales del siglo XVIII hasta hoy.

1. JESUCRISTO EN LA HISTORIA. Como cualquier otro personaje del pasado, tampoco es posible llegar a Jesús, reconocido y proclamado como el Cristo en la comunidad cristiana creyente, más que a través de las fuentes o documentos que hablan de su perfil humano, de su vida histórica, de su acción y de su mensaje. Las fuentes y los documentos fundamentales para reconstruir la historia y la imagen de Jesús, el Cristo, son los textos del canon cristiano. Se trata de una colección de escritos en griego, que van de los años 50 d.C. a finales del siglo I y comienzos del II. Estos textos, escritos por cristianos para otros cristianos, grupos o pequeñas comunidades dispersas en el ambiente grecorromano del siglo I, son los documentos más antiguos y más amplios sobre la figura, la actividad y el mensaje de Jesús, el Cristo. Estos textos del canon cristiano, repartidos en el lapso de medio siglo, comprenden 27 libros, entre los que destacan los cuatro / evangelios, escritos anónimos de la segunda mitad del siglo I; está además una obra de carácter histórico y teológico atribuida a Lucas [/ Hechos]; una colección de cartas —14 en total—, de las que siete son consideradas unánimemente de / Pablo, mientras que las otras siete están dentro de la tradición que arranca de Pablo; otras siete cartas, atribuidas a personajes importantes

de la primera comunidad, y un escrito de carácter profético y apocalíptico de la tradición joanea, el / Apocalipsis.

Las otras fuentes extracanónicas, escritas por paganos y judíos, son más bien tardías, a partir del siglo II, y fragmentarias. Dado que Jesús vivió y actuó en Palestina en el ambiente judío, parece lógico buscar una documentación en las fuentes hebreas directas, la *Mišnah* y el *Talmud*. En estos textos, que recogen tradiciones judías antiguas, puestas por escrito a partir de los siglos II-V d.C., se menciona unas diez veces a Jesús, en hebreo *Yešû'* o *Yehosû'a ha-nozrî*. Se trata de ordinario de tradiciones dependientes de la polémica anticristiana, que no añaden nada original a lo que dicen los evangelios. Las fuentes indirectas para el ambiente judío son también un reflejo de la polémica judeo-cristiana del siglo II y III (Justino, *Diálogo con Trifón;* Orígenes, *Contra Celso).* Se puede añadir a esta documentación la de Flavio Josefo, que, al hablar de la muerte de Santiago, lo presenta como "el hermano de Jesús, llamado Cristo" *(Ant.* XX, 9,1, § 200). Más discutido es otro texto más amplio de Flavio Josefo, conocido como *testimonium flavianum,* recogido en cuatro ediciones de autores cristianos, en donde el escritor judío traza un perfil de Jesús y de su vida de acuerdo sustancialmente con los datos evangélicos *(Ant.* XVIII, 3,3, §§ 60-62).

A estas noticias fragmentarias del ambiente judío sobre Jesús se pueden añadir algunas informaciones de los escritores paganos romanos, que hablan del movimiento cristiano y de su fundador con ocasión de algunos episodios que afectan a la vida de la capital, Roma, o al gobierno del imperio (Tácito, *Ann.* XV,44; Suetonio, *Claudio* 25,4; Trajano, *Epist.* X, 96-97). En conclusión, se puede decir que el perfil histórico y espiritual de Jesucristo, su mensaje y su acción, no se pueden reconstruir más que sobre la base de los documentos o textos cristianos, escritos en griego, de la segunda mitad del siglo I y acogidos en la lista de libros que, desde el siglo IV d.C., son considerados como sagrados y canónicos por la tradición cristiana, junto con los libros sagrados del canon judío.

2. EL DEBATE SOBRE JESUCRISTO. Dada esta situación de las fuentes y de los documentos sobre Jesús —escritos cristianos para otros cristianos—, se plantea el problema de la posibilidad de reconstruir en términos históricos fiables la figura, la actividad y el mensaje de Jesús más allá de las incrustaciones "ideológicas". En otras palabras, ante este estado de cosas nacen la sospecha y el interrogante sobre la posibilidad de encontrar la imagen y la intención histórica de Jesús, venerado como Cristo en la fe tradicional cristiana [/ Hermenéutica]. De este interrogante y sospecha nace el proyecto ilustrado del profesor de lenguas orientales de Hamburgo Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). El intento de este representante de la ilustración es el de reconstruir la verdadera intención de Jesús —un revolucionario nacionalista judío, matado por los romanos— y de sus discípulos, que habrían robado su cadáver y habrían proclamado su resurrección. Esta reconstrucción de la vida de Jesús y de sus discípulos es conocida por la publicación póstuma de los fragmentos por el filósofo Gotthold Efraim Lessing, bibliotecario de Wolfenbüttel, con el título *Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel* (1774-1778). En esta orientación ideológica se coloca la serie de "vidas" de Jesús, producidas por autores que están bajo la influencia ilustrada o racionalista. Se trata de diversos intentos de reconstruir la historia y el mensaje de Jesús sobre la base de los evangelios, prescindiendo de los aspectos dogmático-sobrenaturales. Es representativa de esta orientación la "vida de Jesús" de H.E.G. Paulus (Heidelberg 1828, en cuatro volúmenes).

En el ambiente de la escuela de Tubinga, encabezada por Christian Ferdinand Baur, se desarrolla la investigación sobre los textos evangélicos, dirigida a poner de relieve las tendencias ideológicas o doctrinales de los diversos autores sagrados. En este contexto nace el proyecto de David Friedrich Strauss, *La vida de Jesús elaborada críticamente,* 1835-1836, en dos volúmenes. El objetivo de Strauss es el de encontrar, sobre la base de los evangelios sinópticos, la figura y el mensaje de Jesús más allá de la envoltura mítica, a través de la cual los cristianos de las primeras comunidades dramatizaron sus ideas y creencias bajo la forma de episodios, escenas y relatos. La consecuencia extrema de esta orientación es la negación total de la realidad histórica de Jesús (B. Bauer). Como reacción contra este éxito de la orientación ilustrada-mítica, nace un nuevo enfoque de investigación de las fuentes evangélicas. Un grupo de autores intenta reconstruir hipotéticamente el origen de los evangelios sinópticos sobre la base de las tradiciones o documentos nacidos en las comunidades primitivas. En esta hipótesis se afirma la prioridad del evangelio de Marcos y se hacen derivar los otros evangelios de fuentes literarias en las que llegaron a cuajar las tradiciones primitivas sobre Jesús.

De esta nueva etapa de estudios, que concede un nuevo crédito a las fuentes evangélicas, se deriva la investigación biográfica sobre Jesús. Un ejemplo de este método es la *Vida de Jesús* de H.I. Holtzmann (1863), que traza un esquema o croquis de la historia de Jesús que se hará clásico. El drama de Jesús, reconstruido sobre la base de los evangelios, pasaría de la crisis de Cesarea de Filipo hasta el conflicto con las instituciones judías, que acabó trágicamente con su muerte violenta. En esta hipótesis "biográfica" de Jesús, su figura aparece como la de un maestro de moral elevada y de religión universal, que insiste en la paternidad de Dios y en la hermandad humana (cf A. von Harnack).

Como reacción contra esta orientación biográfica de la investigación sobre Jesús, se da entre los estudiosos de la historia de las religiones un intento de situar de nuevo a Jesús en su ambiente, el de las esperanzas mesiánicas judías, más o menos impregnadas de acentos apocalípticos. Así, para J. Weiss, representante de esta línea, Jesús es un predicador del reino de Dios, que se esperaba como inminente. Aun insertándose en esta nueva perspectiva, Albert Schweitzer traza un balance de la investigación histórica sobre Jesús en un volumen titulado significativamente *Desde Reimarus hasta Wrede,* que es considerado como una especie de declaración del fracaso de cualquier investigación biográfica sobre Jesús. Los textos evangélicos —como demuestra la investigación de W. Wrede— no permiten reconstruir en términos biográficos la acción y la figura histórica de Jesús. A este mismo resultado llega igualmente M. Kähler, que tituló su conferencia, dada en Wuppertal (1892), *El supuesto Jesús de la historia y el Cristo real de la Biblia.* Queda así planteado en términos explícitos el problema de la relación entre el Jesús que buscaban los representantes de la orientación ilustrada o los de otras direcciones metodológicas y el Cristo que se deduce de los textos evangélicos. Este balance de la investigación sobre Jesús plantea el problema de asentar la

investigación sobre la base de nuevos instrumentos y de una metodología renovada.

3. NUEVAS ORIENTACIONES EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE JESUCRISTO. El resultado al que había llevado el debate sobre el Jesús de la historia, en contraposición con el Cristo de la fe, hizo brotar la exigencia de un nuevo método de análisis de los textos evangélicos. Éste nace de una hipótesis nueva sobre la historia de la formación de los evangelios. El nuevo método, que toma el nombre de "historia de las formas", parte de la hipótesis de que el material que confluyó en los evangelios actuales está constituido por pequeñas unidades literarias. Éstas se plasmaron y se transmitieron dentro de la comunidad cristiana, en donde la tradición oral cuajó en "formas" particulares, que respondían a las exigencias y a los problemas vitales de las comunidades cristianas: en el ámbito del culto y de la predicación o catequesis. Los representantes de este nuevo método de análisis de los evangelios se distinguen por la precedencia que dan a uno u otro de los ambientes vitales en que se desarrollaron las "formas" (K.L. Schmidt, 1919, y R. Bultmann, 1921, destacan el culto; M. Dibelius, 1919, favorece más bien la predicación).

En esta hipótesis sobre el origen y la prehistoria del material evangélico sigue abierto el problema de la relación entre la acción y las palabras de Jesús y la tradición oral, que se canalizó en las pequeñas unidades literarias o "formas", como respuesta a los problemas o urgencias de la comunidad cristiana. El problema se refiere a la fiabilidad histórica del material evangélico. Sobre el método de la "historia de las formas" está pendiente una hipoteca, relacionada con algunos presupuestos teoréticos, que destacan el papel creativo de la comunidad en el ámbito del culto y de la predicación. En este sentido es ejemplar la postura de R. Bultmann, que en estudios sucesivos propone su hipótesis sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe *(Jesús,* Berlín 1926; *Nuevo Testamento y mitología. Problema de la desmitologización del anuncio cristiano,* Munich 1941). Según el autor alemán, la fundamentación histórica de la fe en Jesucristo es imposible, dada la precariedad de las fuentes; pero, por otra parte, no es necesaria, ya que la fe se basa en la palabra de Dios o en el anuncio de la salvación *(kerigma).*

Ante este planteamiento que excluye toda relación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia reaccionaron en primer lugar los mismo discípulos de Bultmann, a los que se añadieron otros investigadores que integraron y corrigieron el método de la "historia de las formas". Los primeros defienden la necesidad y la legitimidad de la investigación sobre el Jesús histórico (E. Käsemann, 1953; G. Bornkamm). La aplicación del método "historia de las formas" a los evangelios permite reconstruir el mensaje y los gestos de Jesús insertos en el contexto histórico, religioso y cultural del ambiente judío de Palestina (J. Jeremias). Incluso se puede pensar, ya a nivel del Jesús histórico "prepascual", en una situación vital que se convierte en el punto de partida de las "formas" acogidas en la tradición evangélica (H. Schürmann). Al mismo tiempo que estos correctivos e integraciones, se desarrolla una nueva orientación en la investigación y metodología evangélica. Este nuevo planteamiento recibe el nombre de "historia de la redacción", ya que revaloriza el trabajo y el papel de los evangelistas como escritores o teólogos. Los autores anónimos que están en el origen de los actuales textos evangélicos no son meros coleccionistas de las pequeñas unidades literarias o "formas", sino que seleccionan y reelaboran el material tradicional según su propia perspectiva teológica y espiritual. En este cuadro de investigaciones y de nuevas metodologías se revaloriza igualmente la fiabilidad del cuarto evangelio (C.H. Dodd; F. Mussner).

Al final de esta búsqueda de nuevos métodos y verificaciones en la aproximación a los textos evangélicos se elaboran algunos principios o criterios sobre los cuales se va alcanzando el consentimiento de los autores. Estos criterios de metodología histórica o crítica aplicados a los evangelios como documentos de la historia de Jesús se pueden resumir en torno a dos principios:

1) El criterio de la "discontinuidad o desemejanza", que tiende a poner de relieve la unicidad y la especificidad de la figura y del mensaje de Jesús, que al no poder explicarse como producto del ambiente cultural judío contemporáneo ni como retroproyección de la experiencia comunitaria cristiana, alcanzan un alto grado de fiabilidad histórica. El mensaje de Jesús y su figura no pueden reducirse al ambiente en el que él obró y vivió, ni tampoco a la fe o al espíritu creativo de aquel movimiento que debe su origen a su persona.

2) El criterio de la "continuidad" o "conformidad-coherencia". Tiende a corregir y a integrar el primer criterio, poniendo de relieve la coherencia interna de las palabras y de los gestos de Jesús con su intención o proyecto original, y, por otra parte, su coherencia o conformidad con el ambiente religioso y cultural de Palestina por los años treinta. En otras palabras, la figura de Jesús y su mensaje, aunque representan algo único y específico, están dentro del contexto histórico en que él vivió.

De esta reseña sobre el debate y la investigación que de forma apasionada y con alternancias de éxito se desarrollaron sobre la figura de Jesucristo se derivan el método y el talante de esta propuesta. Su finalidad, por tanto, es encontrar los rasgos característicos de Jesús sobre modelos culturales y títulos cristológicos basándose en los textos del canon cristiano. Este estudio se hace tomando por base las profesiones de fe en la comunidad cristiana y las tradiciones evangélicas, así como otros documentos escritos, buscando en cada ocasión verificar en el nivel histórico las raíces de estas expresiones de fe cristológica que atestigua el NT [/ Evangelios II].

II. JESUCRISTO EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS. Cualquiera que sea la forma de imaginarse la relación entre la acción o la palabra del Jesús histórico y la fe de las primeras comunidades cristianas, no puede negarse que en el centro de la vida religiosa y en la base de la experiencia espiritual de los grupos cristianos dispersos por los grandes centros urbanos del imperio romano en el siglo I d.C. está Jesús, reconocido e invocado como Cristo y Señor. Este dato se deduce de forma indiscutible del examen de los textos del siglo I cristiano reconocidos por todos como sagrados y canónicos en la tradición posterior. En esos documentos se refleja la profesión de fe cristológica de los grupos cristianos que surgieron primero en el ambiente judío-palestino y luego en el helenístico gracias al anuncio hecho por los misioneros itinerantes, quienes a su vez enlazan con los discípulos históricos de Jesús. El punto focal de la fe basada en el anuncio se convierte también en la motivación central de la vida de comunidad y de la praxis de los neófitos cristianos. Aun dentro de la variedad de ámbitos vitales y de situaciones se puede reconocer una convergencia en los datos fundamentales de la fe que

acoge y proclama a Jesús como Cristo y Señor.

1. LOS ÁMBITOS VITALES DE LA CRISTOLOGÍA. Los escritos del NT son textos que surgieron por motivos práctico-organizativos como respuesta a las exigencias espirituales de los cristianos que viven en situaciones muy diversas. Los neófitos están organizados en pequeñas comunidades, nacidas gracias a la actividad misionera. Se trata, por tanto, de escritos ocasionales, como gran parte de las cartas de Pablo, o que reflejan la perspectiva teológica y espiritual de cada autor, como en el caso de los evangelios. Sin embargo, estos documentos permiten trazar un cuadro bastante verosímil en el aspecto histórico de la vida espiritual y religiosa de las primeras comunidades cristianas. Con un análisis atento de estos textos es posible descubrir los ambientes vitales en los cuales se expresa la fe en Jesucristo.

a) *El anuncio o kerigma cristiano.* Pablo, en la carta enviada a los cristianos de Roma, el escrito más maduro y sistemático al final de una intensa actividad misionera y pastoral, ofrece una síntesis del proceso espiritual que va del anuncio autorizado del evangelio hasta la profesión salvífica de la fe. Este texto, enviado desde Corinto al final de los años cincuenta, a una comunidad que él no ha fundado directamente, es tanto más significativo cuanto que es el testimonio de una tradición reconocida comúnmente. En el centro de la carta, Pablo se enfrenta con el misterio de Israel, que en su mayor parte se ha negado a acoger el anuncio evangélico. En el capítulo 10 establece una comparación entre la / justicia que proviene de la ley —definida sobre la base de Lev 18,5 como un "poner en práctica" para obtener la vida— y la justicia que se deriva de la fe. Para definir esta nueva "justicia", basada en la fe en Cristo Jesús, Pablo alude a las palabras de Dt 30,12-14 a propósito de la ley o revelación de la voluntad de Dios: "No digas en tu corazón: '¿Quién subirá al cielo?' (esto es, para hacer bajar a Cristo), o '¿Quién descenderá al abismo?' (esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos). Pero ¿qué dice la Escritura?: 'La palabra está cerca de ti, en tu boca, en tu corazón', esto es, la palabra de la fe que proclamamos [*kēryssomen,* según el vocabulario misionero cristiano]. Porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás. Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación" (Rom 10,6-10). Unas líneas más adelante Pablo vuelve sobre esta relación entre el anuncio, la proclamación y la fe para demostrar que los judíos no pueden aducir excusas de no haber tenido el anuncio, y por tanto de no haber podido adherirse al evangelio para tener la justicia de Dios basada en la fe. En este contexto Pablo reconstruye las fases del proceso misionero, que va de la proclamación de los enviados hasta la profesión de fe de aquellos que escucharon y se adhirieron al anuncio (Rom 10,14-17). Y, al final, el apóstol termina diciendo: "Por consiguiente, la fe proviene de la predicación *(akoê,* literalmente "audición"); y la predicación es el mensaje de Cristo" (Rom 10,17).

Unos años antes Pablo en la carta enviada a la comunidad de Corinto, en el contexto de un debate sobre la identidad de aquella Iglesia bajo la tentación de fraccionarse, había resumido su actividad misionera en estas palabras: "Nosotros anunciamos *(kēryssomen)* a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos" (1Cor 1,23). Frente a la búsqueda del mundo judío, que quiere la imagen de un Dios poderoso, el Dios de los milagros, y frenta a la búsqueda del mundo greco-pagano, que prefiere la imagen de Dios-sabiduría, los misioneros cristianos anuncian al mesías Jesús crucificado. En la misma carta, hacia el final, en el capítulo dedicado a la amplia reflexión sobre la eficacia salvífica de la resurrección de Jesús, Pablo remite al comienzo de su actividad misionera, que dio origen a la comunidad en el gran centro comercial de Corinto. Recuerda en primer lugar que la forma del evangelio que ha anunciado a los cristianos de Corinto es una forma tradicional, autorizada, y que la condición para realizar la experiencia de salvación es conservarla íntegramente. Luego traza de manera esencial el contenido de aquella predicación inicial y fundadora: "Os transmití en primer lugar lo que a mi vez yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y luego a los doce" (1Cor 15,3-5).

Después de haber completado la lista de los testigos autorizados, a los que también él pertenece, aunque sea como último, el perseguidor de la Iglesia, llamado a ser el heraldo del evangelio, concluye: "Pues bien, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos *(kēryssomen)* y lo que habéis creído" (1Cor 15,11). Y al comienzo del desarrollo catequístico sobre la eficacia de la resurrección de Jesús, contenido esencial del evangelio, Pablo recoge este mismo motivo: "Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos..." (1Cor 15,12). Así pues, el contenido esencial y fundamental del anuncio misionero, que está en el origen de la experiencia de fe y de la vida de una comunidad cristiana, puede resumirse en esta fórmula: "Jesús Cristo Señor", el que murió y resucitó y se ha mostrado vivo a unos testigos cualificados.

Una confirmación de la situación kerigmática como momento vital para la formulación de los datos cristológicos viene de la segunda carta a los Corintios. En el diálogo inicial, después del saludo y de la bendición del principio, Pablo da algunas explicaciones sobre sus proyectos misioneros y sus relaciones con la comunidad de Corinto. Muestra cómo el evangelizador está comprometido a testimoniar con su coherencia y sinceridad la fidelidad de Dios, tal como se reveló en el evangelio: "Porque el Hijo de Dios, Jesucristo, a quien os hemos predicado *(kērychtheís)* Silvano, Timoteo y yo, no fue 'sí' y 'no', sino que fue 'sí'. Pues todas las promesas de Dios se cumplieron en él" (2Cor 1,19-20). Este contenido del kerigma, al que se añade el título de "Hijo de Dios" junto al de Jesús, Cristo y Señor, es confirmado en la continuación de la carta donde Pablo hace la presentación del contenido de lo que él llama la *diakonía* del evangelio, que le ha confiado la iniciativa misericordiosa de Dios. En polémica con aquellos misioneros itinerantes que se preocupan de las cartas de recomendación y de hacer propaganda de sí mismos, Pablo dicta estas expresiones: "Porque no nos predicamos *(kēryssomen)* a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor; nosotros somos vuestros siervos, por amor de Jesús" (2Cor 4,5). Así pues, ese que Pablo llama "evangelio de Dios" (1Tes 2,9; Rom 1,1-2), anunciado por él entre los pueblos y a cuyo servicio ha sido llamado y puesto por Dios (Rom 1,2; Gál 2,2), tiene un contenido esencialmente cristológico. La fórmula completa, tal como se deduce del examen de estos textos, que hacen referencia a la experiencia kerigmática o misionera, es: "Jesucristo, Hijo de Dios y Señor".

En los Hechos de los Apóstoles

hay una singular convergencia con este testimonio de Pablo, cuando se presenta en un cuadro unitario la actividad misionera de la expansión de la Iglesia en los primeros treinta años. El contenido del anuncio de los predicadores, bien sean los doce apóstoles u otros, como Felipe y luego Pablo, se resume en la fórmula "el Cristo Jesús". Al final del conflicto entre los apóstoles, representados por Pedro, y la autoridad judía, que concluye ante el sanedrín con la prohibición de hablar en el nombre de Jesús, el autor de los Hechos ofrece una síntesis de la actividad evangelizadora de los apóstoles: "No dejaban un día de enseñar, en el templo y en las casas, y de anunciar la buena noticia *(didáskontes kai euanghelizómenoi)* de que Jesús es el mesías" (He 5,42). En términos análogos se presenta el contenido de la actividad evangelizadora de Felipe en Samaría; Felipe forma parte del grupo de los "siete" que, después de la muerte de su líder, Esteban, tienen que huir de la ciudad de Jerusalén. Felipe, junto con otros prófugos, emprende una actividad misionera itinerante: "Felipe llegó a la ciudad de Samaría, y se puso a predicar *(ekéryssen)* a Cristo" (He 8,5). Cuando más adelante el autor de los Hechos comienza a describir el desarrollo de esta misión itinerante de los cristianos de origen helenista en las regiones de Siria y de Fenicia, presenta el anuncio del evangelio en estos términos: "Había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses, quienes, llegados a Antioquía, se dirigieron también a los griegos, anunciando a Jesús, el Señor *(euanghelizómeni tòn Kýrion Jesoûn)"* (He 11,20).

En resumen, puede decirse que el autor de los Hechos condensa en la fórmula cristológica "el Cristo Jesús" o "el Señor Jesús" el contenido de la predicación misionera. Aunque conoce otras fórmulas, como "anunciar" y "predicar el reino de Dios" (He 20,25; 28,31), o bien "hablar de Jesús" (He 9,20; 19,13), no contradice por ello la fórmula original y fundamental, que está de acuerdo con la que atestiguan los escritos auténticos del gran organizador y primer teórico de la misión cristiana, Pablo de Tarso.

b) *La profesión de fe.* Ya en el texto mencionado de Pablo (Rom 10,8-10) se ha visto que el contenido de la profesión de / fe como respuesta al anuncio cristiano se centra en la fórmula "el Señor *(Kýrios)* Jesús". Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa *(homologheîtai)* la fe para la salvación" (Rom 10,10; cf 10,9). Esta fórmula de la profesión *(homológhēsis)* cristiana encuentra una confirmación en algunos textos de la tradición joanea. En una nota redaccional, inserta en el relato del ciego de nacimiento, que será expulsado de la sinagoga por haber elegido la profesión de fe en el Cristo Señor, el autor del cuarto evangelio observa: "Sus padres hablaron así por miedo a los judíos, que habían decidido expulsar de la sinagoga al que reconociera *(homologhēsē)* que Jesús era el mesías" (Jn 9,22). Así pues, la comunidad cristiana, en comparación con la sinagoga, se caracteriza por su profesión de fe cristológica. Pero también dentro de la comunidad vinculada a la tradición de Juan, el criterio cristológico es el que permite definir la propia identidad frente a las tendencias de los que niegan la densidad histórica de la encarnación de la palabra de Dios y el valor salvífico de la muerte de Jesús en la cruz. Contra ellos, que apelan a una particular inspiración o revelación carismática, el autor de la primera carta de Juan invita a los destinatarios al discernimiento cristológico: "En esto distinguiréis si son de Dios: el que confiesa *(homologheî)* que Jesús es el mesías hecho hombre es de Dios, y el que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1Jn 4,2-3a). Más adelante, como conclusión de esta instrucción sobre el discernimiento de los espíritus, el autor concluye: "Nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado a su Hijo, el salvador del mundo. Si uno confiesa *(homologhḗsē)* que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios" (1Jn 4,14-15; cf 1Jn 5,1.5).

Una fórmula que corresponde a las que acabamos de examinar en el contexto de la profesión de fe es una frase tomada del formulario tradicional bíblico, donde los creyentes son presentados como "los que invocan el nombre del Señor". En el contexto cristiano "el Señor" es aquel Jesús que fue crucificado en Jerusalén por iniciativa de los judíos, pero al que Dios constituyó "Señor y Cristo" (He 2,21.36). A esta declaración de Pedro en el discurso de pentecostés en Jerusalén hace eco la expresión dictada por Pablo en el texto de Rom 10,12.14 antes referido, en donde se reconstruye el proceso que va desde el anuncio hasta la profesión de fe e invocación salvífica. Al comienzo de la primera carta dirigida a la Iglesia de Corinto, Pablo presenta el estatuto de los "consagrados por Cristo Jesús" —llamados a ser "santos", que forman parte de la Iglesia de Dios— como aquellos que son solidarios "con todos los que invocan *(epikalouménois)* en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro" (1Cor 1,2). Este contenido cristológico de la confesión de fe es también objeto de las fórmulas que, tanto en los Hechos como en el epistolario paulino, están construidas en torno al verbo "creer" *(pistéuein en/epí).* Pedro presenta a los creyentes que han recibido el don del Espíritu y forman parte de pleno derecho de la Iglesia de Dios como "los que creen en el nombre del Señor Jesús". De este estatuto de creyentes forman parte también los paganos que han recibido el don del Espíritu, lo mismo que lo recibieron antes los discípulos y todos los que se asociaron al pueblo de Dios mediante el bautismo: "Pues si Dios les ha dado a ellos el mismo don que a nosotros por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿cómo podía yo oponerme a Dios?" (He 11,17). Con una fórmula análoga, que recuerda el contexto bautismal, termina la dramática aventura nocturna de Pablo en Filipos. Acogido en la casa de su carcelero, al que anuncia el evangelio, antes de bautizarlo le hace el siguiente ofrecimiento: "Cree en Jesús, el Señor, y te salvarás tú y tu familia" (He 16,31). Si damos crédito al texto de la tradición manuscrita occidental, códice D, el diálogo bautismal entre el evangelizador Felipe y el eunuco etíope concluiría con esta profesión de fe bautismal: "El eunuco dijo: 'Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios'" (He 8,37).

A estas fórmulas de la tradición primitiva, registradas por Lucas en los Hechos, hace eco todo lo que escribe Pablo en la carta a los Gálatas sobre el papel de la fe en Jesucristo como condición para obtener la salvación. Así presenta él la opción cristiana en el contexto de la controversia de Antioquía: "Nosotros somos judíos de nacimiento, y no pecadores paganos; pero sabemos que nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo: nosotros creemos en Cristo Jesús para ser justificados por la fe de Cristo, no por las obras de la ley" (Gál 2,15-16a).

c) *La catequesis y la exhortación.* De estas breves fórmulas de la profesión de fe, cuyo contenido esencial está resumido en los títulos que se dan a Jesús, el Cristo y el Señor, que es reconocido e invocado en el contexto de la comunidad creyente, se

derivan las expresiones más articuladas en forma de himno o doxología, en las que se presenta una síntesis del acontecimiento salvífico, centrado en la muerte y resurrección o exaltación del Señor Jesús. Estas profesiones de fe más amplias, bien estén formadas por una simple frase o bien por breves construcciones de carácter poético o prosa rítmica, van introducidas normalmente por un relativo *(hós),* que une la frase de la *homológhēsis* con el contexto (cf Flp 2,6; 3,21; Col 1,15; 1Tim 3,16; Tit 2,14; Heb 1,3; 1Pe 2,22; 3,22).

De estas fórmulas cristológicas, que constituyen el contenido esencial de la profesión, más o menos ampliadas en frases o breves composiciones poéticas, sacan toda su fuerza las motivaciones de la catequesis y de la exhortación cristiana. La primera va dirigida a profundizar y a interiorizar el proceso iniciado mediante la opción de fe y el compromiso bautismal. Los momentos vitales de la comunidad que surgió del anuncio hecho por Pedro el día de pentecostés son presentados por el autor de los Hechos con cuatro rasgos fundamentales: "(Los creyentes) eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles *(proskarteroûntes tê didajê tôn apostólōn),* en la unión fraterna *(koinōnía),* en partir el pan y en las oraciones" (He 2,42). Un ejemplo de esta catequesis como formación posbautismal es el que se registra en los Hechos y el que desarrollaron Bernabé y Pablo durante un año entero en la joven comunidad cristiana de Antioquía (He 11,26). Presentando en una frase sintética la actividad de Pablo durante dos años enteros en la capital, Roma, en donde se encuentra en arresto domiciliario, Lucas, como conclusión de los Hechos, escribe: "Pablo estuvo dos años en una casa alquilada; allí recibía a todos los que iban a verlo, predicando el reino de Dios y enseñando las cosas referentes al Señor Jesucristo con toda libertad y sin obstáculo alguno" (He 28,30-31). Parece ser que en esta frase final de la obra en que Lucas ha trazado el recorrido de la palabra, desde Jerusalén hasta los confines de la tierra, distingue los dos momentos del anuncio público y de la instrucción catequética *(didáskein).* El contenido de esta última se formula una vez más con una expresión de claro tenor cristológico.

Junto a la instrucción, en la forma del anuncio recogido e interiorizado para llevar una vida cristiana coherente con la opción inicial, aparece la exhortación dirigida a sostener a los cristianos probados o puestos en crisis por las dificultades. Ejemplos de catequesis y de exhortaciones con claras motivaciones cristológicas se encuentran en los escritos de Pablo y de su tradición, así como en los textos atribuidos a personajes históricos de la primera generación cristiana. La exhortación cálida y urgente de Pablo a la comunidad de Filipos para hacer que reencuentre la unidad centrada en el amor sincero y humilde se motiva con un recuerdo explícito del acontecimiento salvífico, transcrito a través de un párrafo que evoca las expresiones de fe cristológica primitiva: "Procurad tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, teniendo la naturaleza gloriosa de Dios..." (Flp 2,5-6). Jesús, en su inmersión en la naturaleza humana, con una opción de fidelidad llevada hasta el extremo, se convierte en el prototipo y fundamento del estilo de relaciones entre cristianos, que han de realizarse dentro de la comunión fraterna.

El autor de la carta a los Efesios basa su exhortación a vivir de manera coherente la opción bautismal, sin nostalgias ni recaídas en la experiencia de corrupción y de libertinaje propia de "los que no conocen a Dios", remitiendo a la catequesis y formación cristológica iniciales: "No es eso lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si verdaderamente habéis oído hablar de él y os han instruido en la verdad de Jesús... *(emáthete tòn Christón..., en autô edidáchthēte, kathós estin alêtheia en tô Iēsoû)"* (Ef 4,20-21). Un ejemplo más articulado de esta catequesis , relacionada probablemente con el gesto bautismal, es el que nos ofrece la carta a Tito, en donde se recuerda el acontecimiento salvífico cristiano, que tiene un papel pedagógico para la praxis de los creyentes: "Pues se ha manifestado la gracia de Dios, fuente de salvación para todos los hombres, enseñándonos *(paideúousa)* a renunciar a la maldad y a los deseos mundanos y a llevar una vida sobria, justa y religiosa, mientras que aguardamos el feliz cumplimiento de lo que se nos ha prometido y la manifestación gloriosa del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos y hacer de nosotros un pueblo escogido, limpio de todo pecado y dispuesto a hacer siempre el bien" (Tit 2,11-14). La referencia al acontecimiento salvífico se convierte en el fundamento del compromiso cristiano, pero también en la motivación actual de la exhortación hecha por el predicador o responsable de la comunidad (cf Tit 3,4-7). En este último texto tenemos un recuerdo explícito del momento bautismal, lavado de renovación y de regeneración en el Espíritu Santo.

A esta orientación de la catequesis y de la exhortación cristiana que encontramos en las cartas de Pablo y de su tradición corresponde todo lo que se dice en los demás escritos del NT. Baste el ejemplo de la primera carta de Pedro, que apela expresamente a la experiencia bautismal. En la exhortación dirigida a los esclavos cristianos, maltratados por patronos brutales, el autor presenta su opción paradójica como ejemplo de la actitud que tienen que asumir los cristianos en medio de las pruebas y dificultades de un ambiente hostil: "Esta es vuestra vocación, pues también Cristo sufrió por vosotros, y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos" (1Pe 2,21). Y en este punto se introduce un texto de catequesis cristológica de prosa rítmica, inspirada en la figura del "siervo" de la tradición isaiana: "Él, en quien no hubo pecado y en cuyos labios no se encontró engaño..." (cf 1Pe 2,22-25).

Al final de esta investigación sobre las fórmulas cristológicas diseminadas en los textos del NT se pueden distinguir y reconocer los que son los momentos generadores de la cristología. Todos ellos reflejan, aunque sea de manera ocasional y fragmentaria, como son los textos recogidos en el canon, la vida de la primera comunidad cristiana. Los momentos vitales en que se expresa la fe cristológica en forma de títulos y símbolos son los mismos que van jalonando la existencia de las comunidades cristianas en su aparición y en su proceso de crecimiento y de maduración. Es el momento del anuncio, al que corresponde la profesión de fe, la profundización mediante la catequesis y el apoyo de la exhortación.

2. LAS TRADICIONES CRISTOLÓGICAS DEL NT. Si los momentos del anuncio, de la profesión de fe, de la catequesis y de la exhortación son los lugares generadores de la cristología en la vida de las primeras comunidades cristianas, la transmisión y el desarrollo de la fe cristológica siguieron unas directrices bien determinadas. Se refieren a aquellas personalidades de la primera y segunda generación que están también en el origen de los escritos del actual canon cristiano. Por eso mismo es sumamente oportuno pasar revista, sobre la base de los mismos textos, a estas tradiciones, en las que canalizaron las orien-

taciones cristológicas, para señalar su densidad, su convergencia y sus características distintivas.

a) *La cristología de los evangelios sinópticos.* Después de dos siglos de discusiones, propuestas y contrapropuestas, todavía no existe una hipótesis que haya obtenido el consenso sobre la relación recíproca de los tres primeros evangelios, llamados "sinópticos" por su convergencia discordante. Por encima de los diversos intentos de explicación más o menos complicados, se admite de ordinario que en la base de los tres primeros evangelios hay una plataforma tradicional común, sobre la cual actúa el trabajo redaccional de cada evangelista con la aportación de otros materiales. Para hacer destacar los rasgos específicos de la cristología de cada evangelio sinóptico, hay que señalar bien esta aportación redaccional que se vislumbra sobre el fondo evangélico común. Para llevar a cabo esta verificación no sirven de nada las hipótesis sobre el orden de sucesión cronológica de los tres evangelios en cuestión. Por tanto, se puede seguir el orden del canon, que concede el primer puesto al evangelio según Mateo.

En el primer evangelio, el punto de perspectiva más favorable para captar en una mirada de conjunto la cristología es el diálogo entre Jesús y los discípulos, colocado en la región de Cesarea de Filipo. Se desarrolla en dos fases, con una doble intervención de Jesús, que pregunta a los discípulos cuál es la opinión de la gente sobre el Hijo del hombre. Tras su respuesta, que enumera las figuras con las que es identificado Jesús (Juan Bautista, Elías, Jeremías o alguno de los profetas), Jesús vuelve a preguntar: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Responde Simón Pedro en nombre del grupo: "Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo" (Mt 16,13-16).

La respuesta de Pedro recoge y amplía la profesión de fe de los discípulos al final del encuentro nocturno en el lago de Galilea, después del episodio de la multiplicación de los panes: los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: "Verdaderamente, tú eres el Hijo de Dios" (Mt 14,33). Pero la novedad y originalidad de la profesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo está subrayada por la bienaventuranza con que Jesús destaca la iniciativa gratuita y soberana de Dios, que ha revelado a Pedro la identidad misteriosa de Jesús (Mt 16,17; cf 11,25-26).

Un eco de este diálogo, en el que, por iniciativa del Padre, el portavoz de los discípulos reconoce a Jesús como el Cristo, el Hijo del Dios vivo, se observa en el momento crítico del interrogatorio de Jesús ante el sanedrín. El sumo sacerdote le plantea a Jesús, que no responde nada a las acusaciones, una pregunta en estos términos: "Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios" (Mt 26,63). La respuesta de Jesús es en parte afirmativa, pero con un añadido y una integración que remiten a su revelación como Hijo del hombre, más allá del drama de la pasión y muerte. En conclusión, la cristología de Mateo se apoya en dos títulos fundamentales: Jesús es el Cristo, que lleva a su cumplimiento la esperanza y las promesas salvíficas de la primera alianza. Esto aparece desde el comienzo mismo de su evangelio: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1). Este anuncio programático queda confirmado por las once citas del AT, introducidas con la fórmula de cumplimiento: "Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había dicho por medio del profeta..." (Mt 1,22). Pero Jesús es el mesías porque es el Hijo de Dios, reconocido en la comunidad creyente, de la que Pedro es el representante

autorizado. Él es el Señor que realiza la gran promesa bíblica de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Esto se lleva a cabo por medio de la resurrección, que constituye a Jesús en la plenitud de sus poderes (Mt 1,23; 28,20). Finalmente, la perspectiva cristológica de Mateo se abre hacia el futuro, del cual se espera la llegada *(parousía)* de Jesús, Hijo del hombre, señor y juez de la historia (Mt 24,30; 25,31). En una palabra, se puede decir que la cristología del primer evangelio se arraiga en la tradición, conjugada con las promesas proféticas, pero iluminada y profundizada a la luz de la experiencia de resurrección. Es la cristología que maduró dentro de una comunidad enviada por Jesús resucitado para hacer discípulos suyos a todos los pueblos con la promesa de su presencia indefectible.

La tonalidad cristológica del segundo evangelio, atribuido a Marcos, aparece ya desde la frase inicial: "Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1). A lo largo del evangelio de Marcos Jesús se presenta como el mesías misterioso, que, sin embargo, no puede quedar escondido, y que se revela en sus gestos poderosos. Como tal es reconocido por los espíritus, que ponen de manifiesto su identidad: el "santo", el "hijo del Altísimo". De aquí la orden de Jesús, que se opone a estas declaraciones cristológicas abusivas de los espíritus. Por otra parte, la actividad de Jesús solicita el interrogante cada vez más intenso de la gente, de las autoridades y de los discípulos (cf Mc 1,27; 2,7; 4,41). Y al final este interrogante es recogido en el momento decisivo del diálogo de Jesús con los discípulos en Cesarea de Filipo. Pedro formula la profesión de fe con un contenido cristológico explícito: "Tú eres el Cristo" (Mc 8,29). Pero desde este momento comienza la instrucción progresiva de Jesús sobre el destino del Hijo del hombre, humillado, doliente y al final crucificado, pero que será rehabilitado por el poder de Dios (cf Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). Sólo ante la pregunta explícita del sumo sacerdote, presidente del sanedrín, que le dice a Jesús: "¿Eres tú el Cristo, el hijo del Dios bendito?", Jesús responde: "Sí, yo soy". Pero a continuación añade unas palabras que remiten a la figura del Hijo del hombre, que está sentado a la derecha del poder y que viene con las nubes del cielo (Mc 14,61-62). A esta solemne declaración de Jesús hace eco la profesión de fe del centurión, que asiste a su muerte en la cruz y exclama: "Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios" (15,39). De esta manera llega a su cumplimiento el programa anunciado al principio: "Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios". Jesús se presenta como el mesías a través de sus gestos poderosos; pero sólo después de su historia de sufrimientos, de humillación y de muerte puede ser reconocido legítimamente como el Hijo de Dios. El misterio de Jesús no ha desaparecido ni ha sido revelado del todo con la resurrección. De hecho, las mujeres que reciben el anuncio pascual, según el relato auténtico de Marcos, huyen del sepulcro llenas de pánico y de estupor, "y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo" (Mc 16,8). La cristología que traza el segundo evangelio es una cristología para una comunidad sometida a la crisis por la experiencia de las persecuciones, llamada a seguir a Jesús a lo largo del camino de la cruz, para poder reconocerlo al final como el mesías, revelado por Dios y acogido en la fe perseverante como "su" Hijo.

La cristología del tercer evangelio, atribuido a Lucas, ha de entenderse en relación con la del segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles. En efecto, los dos escritos constituyen un proyecto unitario, tal como

se deduce de la comparación de los dos prólogos (Lc 1,1-4; He 1,1-2). En la tradición lucana se presenta a Jesús con las fórmulas ya conocidas: el Cristo, el Hijo de Dios y el Señor. El anuncio que hacen los ángeles a los pastores del nacimiento de Jesús como "evangelio" resume este contenido de la fe cristológica de la comunidad lucana: "En la ciudad de David os ha nacido un salvador, el mesías *(Christós),* el Señor" (Lc 2,11). En el anuncio hecho a la virgen de Nazaret, María, se advierte el eco de las fórmulas de la comunidad primitiva: Jesús, el Cristo, lleva a su cumplimiento la promesa mesiánica; pero es el "santo" y "el Hijo de Dios", ya que ha sido concebido por el poder del Espíritu Santo (Lc 1,32.35). Así pues, Jesús, como Cristo y Señor, está en el centro de la historia de la salvación, que se desarrolla en dos momentos, el de la promesa profética a Israel y el del cumplimiento que se prolonga en la historia de la Iglesia. En el evangelio lucano la línea divisoria de la manifestación y de la acción salvífica de Dios se traza con estas palabras: "La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios y todos se esfuerzan para entrar en él" (Lc 16,16). Por medio de Jesús la salvación, según la promesa de Dios atestiguada por los profetas, alcanza a todos los pueblos. Esto aparece en la oración profética del hombre lleno del Espíritu Santo, Simeón, que presenta la misión de Jesús (Lc 2,32). Un eco de este anuncio profético lo tenemos en la proclamación programática de Juan, el Bautista, la cual recoge un texto de Isaías que concluye con la promesa: "para que todos vean la salvación de Dios" (Lc 3,6; cf Is 40,5). La obra de Lucas llega a su conclusión cuando se ha ejecutado este programa, tal como se deduce de la solemne declaración de Pablo a la comunidad judía de Roma, introducida una vez más por un texto de Isaías: "Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los paganos; ellos sí que la escucharán" (He 28,28). Por consiguiente, Jesús es el salvador, tal como lo anunciaron los ángeles a los pastores, el portador de la paz a los hombres que Dios ama (Lc 2,14), aquel que revela la gloria de Dios en favor no sólo de Israel, sino de todos los pueblos.

Esta misión de Jesús se desarrolla a partir de su consagración mesiánica, mediante el don del / Espíritu, que lo habilita para el anuncio del evangelio a los pobres y a los oprimidos (Lc 4,18). En virtud de esta consagración del Espíritu, Jesús de Nazaret "pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio" (He 10,38). Con estas palabras Pedro resume en la casa del pagano Cornelio en Cesarea Marítima la actividad salvífica de Jesús en Palestina. Esta actividad benéfica de Jesús es la que desarrolla el evangelio lucano. Jesús es el "profeta" mediante el cual Dios visita a su pueblo (Lc 7,16). Pero al mismo tiempo es el signo de contradicción, tal como lo habían anunciado las palabras proféticas de Simeón (Lc 2,34). Efectivamente, es rechazado por los suyos, sus vecinos; pero sigue fiel en su camino para llevar a cabo los designios de Dios en Jerusalén, centro histórico y teológico de la acción salvífica de Dios (Lc 9,51; 13,31-33). Desde Jerusalén, en donde los discípulos se encuentran de nuevo con Jesús resucitado y vivo, parte la misión gracias a la efusión del Espíritu, la promesa del Padre y la fuerza de lo alto, que habilita a los discípulos para que sean testigos de Jesús resucitado hasta los últimos confines de la tierra (Lc 24,44-49; He 1,8). En el testimonio autorizado de los discípulos, Jesús es presentado como el mesías, rechazado por los hombres, pero constituido por Dios "Cristo y Señor" (He 2,36). En este esquema

dialéctico, en el que se oponen la acción de los hombres, particularmente de Israel, y la iniciativa salvífica de Dios, Lucas coloca los títulos tradicionales dados a Jesús: él es el "siervo", "justo y santo", renegado por los judíos delante de Pilato, pero constituido por Dios como autor *(arjēgós)* de la vida y de la salvación (He 3,14-15; 5,31). De esta manera llega a su consumación el designio de Dios, que envió su palabra salvífica a Israel, pero que, mediante Jesús, constituido Señor de todos, ha traído la paz y la salvación a todos los pueblos sin distinción (He 10,34-36). En esta perspectiva lucana aparece la continuidad histórico-salvífica de la promesa, que se ha realizado en Jesús, el Cristo y Señor, y que han llevado a cumplimiento los misioneros de la Iglesia. Pablo como testigo, llamado por el Señor resucitado, realiza el programa trazado por el mismo Jesús. La salvación prometida a Israel alcanza los confines de la tierra.

b) *La cristología de la tradición joanea.* Bajo este título se sitúa todo el conjunto de escritos en los que cuaja la tradición que por afinidad temática y lexical se considera homogénea, aun dentro de la diversidad de situaciones que se van distribuyendo en un proceso histórico de más de medio siglo. Comprende el cuarto evangelio, las tres cartas católicas atribuidas a Juan y el escrito del Apocalipsis. El perfil cristológico del cuarto evangelio se nos da en la nota redaccional, añadida a la primera conclusión: "Otros muchos milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20,30-31). Los títulos tradicionales, Jesús el Cristo e Hijo de Dios, son releídos y profundizados en la confrontación de la comunidad joanea con el ambiente de los discípulos de Juan el Bautista y en el conflicto con el ambiente de la sinagoga, que está bajo la guía de los maestros de orientación farisaica. Los vértices de la formulación cristológica que maduró en este contexto se nos ofrecen en el prólogo de apertura y en los discursos de despedida que culminan en la llamada "oración sacerdotal" (Jn 13,31-17,26). Jesús, el Cristo, es la palabra creadora y reveladora de Dios, fuente de vida, como lo era la misma ley y la sabiduría en la tradición bíblica y luego judía. Esta palabra en Jesucristo se hace carne y pone su morada en medio de los hombres. El grupo de los testigos históricos reconoció y acogió en él la manifestación salvífica de Dios como "gloria", la que es propia de un Unigénito, que lleva a su cumplimiento la alianza definitiva, caracterizada por la plenitud de "gracia y de verdad" (Jn 1,14). Al final de esta revelación histórica y comunicación de Dios en Jesucristo, la palabra hecha carne es reconocida como el Unigénito de Dios que está en el seno del Padre, único capaz de revelarlo (Jn 1,18). En el trasfondo de este programa cristológico se desarrolla el relato evangélico, en el que se lleva a cabo una concentración en clave cristológica de los símbolos utilizados en la tradición bíblica para expresar la acción salvífica de Dios. Jesús es presentado como el "cordero de Dios", como fuente de agua viva, como dador del Espíritu, como pan bajado del cielo, como la luz del mundo, como el pastor auténtico y la vid verdadera. Estas figuras e imágenes bíblicas, que representan el cumplimiento de las esperanzas salvíficas en Jesús, alcanzan su vértice en la fórmula de autorrevelación divina: "Yo soy". En el debate con los judíos en el templo de Jerusalén, dentro del contexto de la fiesta mesiánica popular de las chozas, Jesús declara a los judíos:

"Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, conoceréis que yo soy el que soy" (Jn 8,28; cf 8,24.58). En este marco de la relectura cristológica de las fórmulas bíblicas, en el que se transcribe la acción salvífica de Dios, hay que entender también la declaración solemne de Jesús en la fiesta de la dedicación en Jerusalén. Frente a los judíos que le piden que diga abiertamente si es el Cristo, Jesús responde: "Yo y el Padre somos una sola cosa" (Jn 10,30). Se trata de la unidad en la acción salvífica, como da a comprender la repetición de esta fórmula: "El Padre está en mí y yo en el Padre" (Jn 10,38b). A esta proclamación de la relación única e íntima de Jesús como Hijo con el Padre hace eco la palabra dirigida a los discípulos en el discurso de despedida. Jesús se presenta como el "camino" que conduce al Padre en cuanto que es la revelación definitiva, y como "la verdad", por tener la plenitud de "vida" (Jn 14,6). Y a la petición de Felipe: "Señor, muéstranos al Padre", Jesús responde: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14,9).

Esta elevada cristología del cuarto evangelio está en el trasfondo de la primera carta de Jn, y la vuelve a proponer en el contexto de la disensión que se manifiesta dentro de la comunidad y que asume connotaciones cristológicas. Contra los que separan o disuelven al Jesús de la historia ("carne") y ponen en duda la virtud salvífica de su muerte en la cruz, se reafirma la fe cristológica de la tradición joanea: la Palabra de vida, que estaba junto al Padre, se ha manifestado en la historia humana y es atestiguada por aquellos que se encontraron realmente con ella. Jesús, como Cristo y Señor, no puede separarse de su manifestación histórica, condición de salvación y fuente de un proyecto cristiano coherente, condensado en el mandamiento antiguo y nuevo del amor.

A esta misma tradición acude el autor del Apocalipsis para reproponer la adhesión de fe en Jesús en un nuevo contexto, caracterizado por el conflicto con el ambiente externo de la ideología idolátrica. Jesús, el Cristo crucificado y resucitado, es el protagonista de la historia conflictiva entre el bien y el mal; él revela el sentido de la historia, y con su victoria sobre la muerte se convierte en el fundamento de la esperanza y constancia de los mártires cristianos. Este planteamiento cristológico aparece en dos visiones proféticas de alto contenido cristológico: la visión inicial o de investidura del profeta (Ap 1,9-20) y la visión que inaugura la sección profética (Ap 4,1-5,14). Para las imágenes cristológicas, el Apocalipsis recurrió a la tradición bíblica, especialmente la profética, y a la joanea. Jesús es presentado como "el primero y el último", como el "viviente" (Ap 1,17) y como el cordero de Dios, inmolado y vivo (Ap 5,6). Él es también "el testigo fiel y veraz", "la palabra de Dios", que lleva a cabo el juicio victorioso sobre las potencias históricas de seducción (Ap 19,11.13).

Así pues, en la tradición joanea tenemos una elaboración coherente de la cristología que, partiendo de los datos tradicionales, Jesús el Cristo e Hijo de Dios, es profundizada y propuesta de nuevo sobre el fondo de la tradición bíblica, teniendo en cuenta el contexto y las situaciones vitales que caracterizan a las comunidades vinculadas a Juan.

c) *La cristología de la tradición paulina.* Pablo de Tarso desarrolla su cristología en las cartas consideradas auténticas a través del diálogo pastoral con los cristianos, para profundizar el mensaje y la catequesis, para hacer alguna aclaración, para dar motivaciones a la praxis y al compromiso cristiano. Las raíces de la cristología paulina han de buscarse

en su experiencia personal, que corresponde a su investidura como testigo autorizado de Jesús, a quien Dios le reveló como "Hijo" al que reconoce como Señor y Cristo (Gál 1,15-17; 1Cor 9,1; 15,3.8; Flp 3,7; 2Cor 4,6). A pesar de esta matriz fuertemente personalizada de la cristología paulina, hay que reconocer que está en sintonía con los datos tradicionales, a los que Pablo apela expresamente. Así aparece en la cabecera de la carta enviada a la comunidad de Roma: Pablo se presenta como el siervo de Jesucristo, llamado a ser su testigo y enviado autorizado, consagrado al servicio del evangelio de Dios, cuyo contenido se expone así: "El evangelio de Dios, que por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras santas, acerca de su Hijo (nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte) Jesucristo, nuestro Señor" (Rom 1,2-4). Así pues, Jesús, al que Pablo presenta a los cristianos de Roma con la fórmula litúrgica completa: "Cristo, nuestro Señor", es el Hijo de Dios, contenido esencial del evangelio, cuya identidad se define por su doble dimensión: "según la carne", solidario con la historia de las promesas de Dios en la línea mesiánica, e "Hijo de Dios", revelado y constituido mediante la resurrección como dador del Espíritu de santificación a los creyentes. Pablo elabora este contenido cristológico del evangelio, por una parte, en el debate teológico con los adversarios que discuten la única función salvífica mediadora de Jesús y, por otra, en el diálogo pastoral con las comunidades cristianas. Jesús, en cuanto único mediador de salvación, es presentado como el Adán escatológico, cabeza de la nueva humanidad, que mediante la resurrección se ha convertido en "Espíritu vivificador" (1Cor 15,45; cf 15,20-22; Rom 5,14). Estos rasgos característicos de la cristología de Pablo se desarrollan en la tradición que está bajo su influencia y en los contextos cristianos en los que se hace sentir el influjo del sincretismo religioso del ambiente helenista. En las cartas a los Colosenses y a los Efesios, en los trozos de estilo hímnico o de prosa rítmica, se presenta a Jesús como "cabeza" de la Iglesia, "la imagen" del Dios invisible, "el primogénito" de la creación, aquel que en relación con el mundo y con la historia es el espacio de la definitiva manifestación salvífica de Dios, centro de unidad y de reconciliación (cf Col 1,15-20; Ef 1,3-14).

Un desarrollo de esta tradición paulina en un nuevo contexto cultural y religioso aparece en la carta a los Hebreos. La profesión de fe tradicional en Jesús, el Cristo, mesías e Hijo de Dios, se propone ahora a una comunidad en crisis y que siente nostalgias de las seguridades rituales y preceptistas. Recurriendo a los modelos de la tradición ritual bíblica, el autor presenta a Jesús como único y definitivo "sacerdote", que realiza el encuentro salvífico con Dios mediante su autodonación, consumada en la muerte y plenamente acogida por Dios con su exaltación. En cuanto mesías e Hijo, Jesús es también "sumo sacerdote", es decir, mediador definitivo (cf Heb 1,4; 5,7-10).

d) *La cristología de los escritos apostólicos.* En este grupo de textos del canon cristiano se distingue por su originalidad y su densidad cristológica la primera carta de Pedro, que en algunos aspectos se resiente de la influencia de la tradición paulina. También en este texto la cristología surge a través de la referencia a las fórmulas de fe y de catequesis, que tienen la finalidad de fundamentar la exhortación a la confianza y perseverancia (cf 1Pe 3,18; 2,22-25). En este

último texto, en forma de himno cristológico, la obra salvífica de Jesús se transcribe mediante la figura del "siervo" doliente e inocente de la tradición de Isaías. Mientras que la imagen de Jesús, "el cordero puro y sin mancilla", recuerda la tradición joanea (1Pe 1,19), la de la "piedra" fundamental, rechazada por los hombres, pero escogida y convertida en "piedra viva y preciosa" por la iniciativa de Dios, remite a la tradición sinóptica y paulina (1Pe 2,4).

Los otros escritos del NT no añaden nada a los datos tradicionales, dado que utilizan los títulos y las imágenes ya conocidos dentro de la tradición evangélica y de las otras tradiciones anteriormente examinadas.

Al final de esta investigación se deducen algunas características y connotaciones de la cristología que cuajó en las grandes tradiciones que constituyen la base de los escritos acogidos en el canon cristiano. En el origen están las fórmulas y los títulos tradicionales, que fueron madurando en los contextos vitales de las diversas comunidades: el anuncio, la profesión de fe, la catequesis y la exhortación. Pero son las situaciones peculiares de cada comunidad, sometida a la crisis de la perseverancia o al conflicto con el ambiente exterior, las que se convierten en estímulo para la profundización, el redescubrimiento y la formulación de las nuevas síntesis cristológicas. Esta relación dialéctica entre la tradición y las situaciones vitales constituye el ambiente fecundo para la maduración y el desarrollo de la reflexión cristológica atestiguada por los escritos normativos del NT.

III. MODELOS Y TÍTULOS CRISTOLÓGICOS DEL NT.

Lo que más impresiona en una lectura de conjunto de los textos canónicos bajo el aspecto cristológico es la convergencia o unidad fundamental de orientación, aun dentro de la diversidad de acentos y subrayados. Esta convergencia debe buscarse en el ensamble constante con la tradición, que tiene raíces en la vida histórica de Jesús y en el núcleo de los primeros testigos. La elasticidad y variedad de acentos están relacionados a su vez con la vitalidad del movimiento cristiano que se encarna y se desarrolla en la historia. El centro focal de la fe cristológica es la experiencia pascual, que a su vez se arraiga en la unicidad de vida y de la figura histórica de Jesús. Pero de esta experiencia, nacida y madurada en el contexto de la Palestina del siglo I, nace la exigencia de encontrar formas y módulos expresivos, bien sea para comunicarla dentro de la comunidad, bien para transmitirla a los de fuera. Dada la inserción vital de Jesús y de sus primeros testigos en el ambiente religioso y cultural bíblico y judío, es natural que de esta tradición tan fecunda se asuman modelos, símbolos y títulos para expresar y transmitir la fe en Jesucristo.

1. LOS MODELOS CRISTOLÓGICOS. La cristología del NT pasa de ser una experiencia vital para convertirse en fenómeno lingüístico y, al final, en texto escrito, gracias a su relación fecunda con la tradición bíblica, dentro de la cual se pueden distinguir las corrientes históricas y culturales que se prolongan de forma dinámica en los grupos, movimientos y orientaciones religiosas del judaísmo antiguo. En relación con estas tradiciones bíblicas y judías se pueden señalar varios esquemas según los cuales se modeló la fe cristológica, atestiguada por los documentos del NT.

a) *El modelo profético.* El modelo primero y más antiguo, que está en la raíz de los demás modelos y títulos cristológicos, puede remontarse a la gran tradición bíblica. Es bien sabido el papel que la figura del profeta ocupa en la tradición bíblica, y luego en el judaísmo antiguo. El testimonio evangélico, de común acuerdo, recoge la opinión de la gente sobre Jesús. Frente a sus gestos poderosos y su palabra autorizada, los contemporáneos tienden a identificarlo con Juan el Bautista, o bien con el profeta taumaturgo Elías o con algún otro profeta (cf Mc 6,14-15; 8,27-28 par; Jn 4,19). En la tradición del cuarto evangelio se recoge la reacción de los que participaron del gesto prodigioso de Jesús, el pan distribuido en abundancia cerca del lago de Tiberíades: "La gente, al ver el milagro que había hecho Jesús, decía: 'Éste es el profeta que tenía que venir al mundo'" (Jn 6,14; cf 7,40; 9,17.28.29). Jesús mismo se presenta apelando al modelo de profeta. En el episodio referido por la tradición común sinóptica, el encuentro de Jesús con sus paisanos de Nazaret, ante el rechazo y la crítica de su autoridad, se refiere al modelo de profeta: "Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian al profeta" (Mc 6,4 par; cf Jn 4,44). De nuevo, en el camino hacia Jerusalén, cuando ha estallado ya abiertamente el conflicto con las autoridades y las instituciones judías y asume tonos dramáticos, Jesús se refiere a este modelo profético (Lc 13,31-33.34; Mt 23,27). El modelo profético en la tradición bíblica y en la relectura judía se muestra fecundo en aplicaciones. En algunos ambientes judíos asume connotaciones mesiánicas y escatológicas, que tienen su punto de inserción en el texto del Dt 18,15-18, en el que se presenta a Moisés como el modelo y la fuente de la institución profética. Dentro de este marco profético se desarrolla la interpretación de la figura y de la actividad de Jesús con acentos originales. Jesús se sitúa en la historia de los enviados de Dios como el que lleva a su cumplimiento, en una relación excepcional con Dios en cuanto "Hijo", la historia de la / alianza (Mc 12,1-12 par; Heb 1,1). De este modelo profético parte y se desarrolla la cristología del cuarto evangelio, que insiste en la "misión" de Jesús y en su preexistencia para subrayar la iniciativa radical de Dios.

Con este modelo profético puede relacionarse igualmente la utilización de la imagen del "siervo", representante ideal de la comunidad y encargado de una misión excepcional que va más allá de los confines de Israel (Is 42-53). A la figura del "siervo" se refiere el primer evangelio para describir la actividad curatoria de Jesús, solidario de las miserias de su pueblo, y el estilo de su misión humilde y no violenta (Mt 8,17; 12,17-21). Pero es el camino de Jesús hacia la tragedia final el que es releído a través del siervo fiel a Dios y solidario de la comunidad de los pecadores (Mc 10,45 par). Con su gesto de compartir totalmente la suerte de los demás se convierte en el fundador de la nueva y definitiva alianza en favor de la multitud (Mc 14,24 par).

b) *El modelo apocalíptico.* Es innegable la presencia y la importancia de este modelo en la tradición evangélica recogida por los tres sinópticos. Son conocidos los *lóghia* de Jesús en los que se refiere a la figura del Hijo del hombre. En el discurso del final, recogido por los tres sinópticos, en una escenografía inspirada en el modelo apocalíptico, se coloca la venida del Hijo del hombre: "Entonces se verá venir el Hijo del hombre entre nubes con gran poder y majestad" (Mc 13,26 par). Pero también el símbolo "reino de Dios" o "reino de los cielos", en el que Jesús condensa su proclamación pública, apela al modelo de la tradición apocalíptica. Igualmente la muerte de Jesús, su

resurrección y elevación o ascensión a los cielos se insertan en un marco de carácter apocalíptico: el terremoto, la aparición de las figuras angélicas, la nube (cf Mt 27,51-52; 28,2-4; He 1,9-11). Pablo en sus cartas recurre al modelo apocalíptico para presentar el papel salvífico definitivo de Jesús resucitado. Así lo vemos en la amplia catequesis sobre la resurrección con que se cierra la primera carta a los Corintios (1Cor 15,20-28.51-52). Igualmente Pablo exhorta a los cristianos de Tesalónica a encontrar aliento y confianza en el kerigma pascual, que da fundamento a su esperanza en la venida *(parousía)* del Señor. Y describe esta venida refiriéndose al cuadro apocalíptico (1Tes 4,13-17).

En esta perspectiva apocalíptica hay que colocar la interpretación lucana del cumplimiento de la Escritura en la vida de Jesús, el mesías doliente y humillado, pero glorificado por Dios. Según el modelo apocalíptico, el plan celestial de Dios es revelado al vidente y se realiza en la tierra según una necesidad que expresa el pleno señorío de Dios sobre la historia (cf Dan 2,28; Mt 24,6). En este contexto hay que releer las instrucciones de Jesús resucitado a los discípulos cuando habla de la profecía bíblica: "¿No era necesario *(édei)* que Cristo sufriera todo eso para entrar en su gloria?" (Lc 24,26.44-46). Este modelo es releído e integrado en el esquema histórico salvífico, que se desarrolla según la dialéctica de la promesa/cumplimiento.

También la tradición sinóptica común, que refiere las palabras de Jesús sobre el destino de humillación y sufrimiento del Hijo del hombre, entra en este marco apocalíptico y profético (Mc 8,31 par; Mt 26,56). El modelo apocalíptico es asumido como clave de interpretación de la historia en el libro profético conocido como Apocalipsis de Juan.

A través de este modelo cristológico, que desarrolla el profético, la cristología tradicional asume dimensiones escatológicas y definitivas. La referencia al plan de Dios que debe realizarse permite superar el escándalo de la muerte de Jesús en la cruz y profesar la propia fe en Cristo, enviado definitivo de Dios para realizar la salvación en la historia humana.

c) *El modelo mesiánico.* En la tradición cristiana es lógica y espontánea la asociación entre el nombre de Jesús y el apelativo "Cristo" o "el Cristo". Es la traducción griega de un original hebreo *mašiaḥ* y arameo *mešîkā,* que significa "consagrado" o "elegido". Pero hay otros títulos o designaciones que remiten al modelo de consagrado y elegido. En el fragmento de profesión de fe recogido por Pablo en el comienzo de la carta a los Romanos, Jesús es reconocido como descendiente de la estirpe de David según la carne (Rom 1,2; cf 2Tim 2,8). Esto se ve confirmado por la tradición evangélica sinóptica, donde se refieren las invocaciones de los enfermos, que se dirigen a Jesús como "hijo de David"; la multitud lo aclama con este mismo título (Mt 21,9 par). En la entrada en Jerusalén, según la tradición joanea, Jesús es acogido por los que le salen al encuentro con gritos de aclamación: "el rey de Israel" (Jn 12,13; cf 1,49). En el diálogo de Jesús con los discípulos junto a Cesarea de Filipo, tras la opinión popular que identifica a Jesús con una figura carismática de la tradición bíblica, los discípulos, a la pregunta de Jesús: "¿Y vosotros quién decís que soy?", responden por boca de Pedro: "Tú eres el Cristo" (Mc 8,29 par). Esta perspectiva cristológica para interpretar la vida y figura de Jesús se encuentra en la pregunta del sumo sacerdote en el tribunal judío (Mt 26,63 par). Una confirmación de esta relectura mesiánica de

toda la historia de Jesús la ofrece el *títulus* colgado de la cruz, donde se condensa el motivo de la condenación a muerte: "El rey de los judíos" (Mc 15,26 par; Jn 19,19).

Pero la reacción de Jesús frente a este modelo mesiánico, al que se refieren los discípulos, la gente y hasta la autoridad judía para interpretar sus gestos, sus palabras y su actitud autorizada, es más bien reticente y reservada, como se deduce en la tradición evangélica de la orden que da a los discípulos de no hablar de esto con nadie (Mc 8,39 par). En efecto, el apelativo "mesías" (en griego, *christós)* no es utilizado nunca por Jesús como autodesignación. Incluso su respuesta a la pregunta explícita del sumo sacerdote: "¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?", es reservada y queda corregida con la referencia al Hijo del hombre (Mc 14,61-62 par).

Esta línea de Jesús es comprensible sobre el trasfondo de la tradición bíblica y judía, en donde el modelo mesiánico asume connotaciones ambivalentes, o por lo menos pluralistas. Las raíces del mesianismo bíblico se han de buscar en el oráculo de Natán, que utiliza la ideología real para anunciar la perpetuidad del linaje davídico en el reino de Judá. Dentro de este esquema cultural hay que releer la fidelidad del Dios de la alianza en relación con el representante de la comunidad, que es el rey. Un eco de este modelo lo tenemos en los salmos reales o de entronización, interpretados en clave mesiánica (Sal 2; 110), ampliamente citados y comentados en el NT. El modelo mesiánico evoluciona en la tradición profética, de manera particular en la de Isaías. Queda claramente reinterpretado en tiempos de la crisis del destierro. Como alternativa a la idealización de la monarquía antigua, para hacer frente a la crisis, se proponen otras figuras de mediadores, siguiendo la línea profética o incluso la sacerdotal. En la Palestina del siglo I, la pluralidad de esperanzas mesiánicas queda atestiguada en los diversos ambientes o círculos religiosos. En todo caso, el modelo mesiánico conserva sus raíces religiosas, aunque asumiendo un colorido fuertemente nacionalista en ciertos grupos y movimientos populares. Es acogido con ciertas simpatías en el movimiento de orientación farisea, mientras que es mirado con sospechas en los ambientes del templo, controlados por los funcionarios y por las grandes familias sacerdotales, que se inspiran en la línea jurídico-religiosa saducea. Estas sospechas aumentarán al acercarse la tragedia del 70 d.C.

La referencia de la tradición cristiana al modelo mesiánico para interpretar la acción histórica y la figura de Jesús se llevó a cabo con notables adaptaciones y con integraciones inspiradas en otras figuras. Es la experiencia de la pascua, la muerte infamante de Jesús y su revelación como Señor resucitado lo que permite leer la figura mesiánica más allá de los esquemas bíblicos y judíos. Jesús es el mesías, Cristo universal y trascendente, que asume una función salvífica como mediador único y definitivo.

d) *El modelo sapiencial.* Jesucristo resucitado, en su papel de revelador y de mediador definitivo, es reconocido y proclamado "sabiduría de Dios" (1Cor 1,30; 2,6-7). Este modelo es desarrollado en la tradición paulina (Col 2,3). Más allá de la atribución e identificación paulina, el modelo sapiencial subyace a diversas afirmaciones y reflexiones cristológicas, documentadas en los textos del NT. Pero sus raíces hay que buscarlas en la tradición evangélica que recoge algunas sentencias de Jesús, en las que se alude a este modelo: Jesús es muy superior a Salomón, prototipo de los sabios en la tradición bíblica (Mt

12,42 par; cf 11,19 par; Mc 6,2 par). Es, en particular, la tradición joanea la que utiliza el modelo sapiencial, combinándolo con el profético, para expresar una cristología elevada, en la que hay que destacar el papel excepcional de Jesús como revelador y mediador salvífico. Este modelo se puede reconocer como trasfondo de la cristología joanea, en cuanto que Jesucristo es identificado con la palabra creadora y reveladora de Dios (Jn 1,1-18).

Las raíces de este esquema interpretativo se hunden en la tradición bíblica sapiencial, y más especialmente en esos trozos poéticos o de prosa rítmica en donde se hace el elogio de la sabiduría personificada (cf Prov 8,22-31; Si 24,1-29; Sab 7,22-8,1; Bar 3,9-4,4). Los desarrollos de este modelo se encuentran en la reflexión rabínica sobre la palabra de Dios, sobre su presencia *(šekinah)* y sobre la ley. El eco o resonancia de este modelo se observa en algunos fragmentos cristológicos del NT, en fórmulas de fe, en trozos hímnicos, atestiguados principalmente en la tradición paulina, que desarrollan algunos títulos cristológicos. Se presenta allí a Jesús en su papel de revelador o de mediador salvífico en el mundo creado y en la historia humana a través de las figuras que remiten al modelo sapiencial: él es la "imagen *(eikōn)"* del Dios invisible (Col 1,15; cf 2Cor 4,4); Jesucristo es el "principio *(archē)"* o la "cabeza *(kephalē),* respecto al mundo y la Iglesia (Col 1,18; Ap 3,14; 22,13); es el "primogénito *(prōtótokos)"* (Col 1,15; Rom 8,29); finalmente, es llamado en un texto de estilo tradicional "el resplandor de la gloria y la impronta del ser (de Dios)" (Heb 1,3; cf Sab 7,22). Mediante la referencia a este modelo, con raíces en la figura histórica de Jesús, maestro autorizado, que tiene una relación de inmediatez con Dios, se expresa la nueva conciencia de la fe cristiana sobre el papel de Jesús revelador y mediador único respecto al mundo y la historia humana universal. El modelo sapiencial permite expresar la fe cristológica de la Iglesia dentro del marco del monoteísmo bíblico.

2. Los títulos cristológicos. La experiencia de fe cristológica de las primeras comunidades cristianas se condensa en unos cuantos títulos que representan otros tantos recorridos privilegiados y concordes respecto a otras formulaciones características de particulares tradiciones o de determinados ambientes cristianos. Algunos de estos títulos están en el interior de los modelos o esquemas cristológicos que acabamos de comentar, y son el punto de llegada de ese proceso que va desde la experiencia original de la fe cristológica hasta su elaboración lingüística en el ámbito de la comunicación interna y de la proclamación externa. Entre estos títulos cristológicos tomaremos en consideración aquéllos en los que convergen las diversas tradiciones neotestamentarias o que expresan de forma más intensa la realización de la fe en Jesús, el mediador salvífico definitivo.

a) *El Cristo.* Es el título cristológico más frecuente en los textos del NT, con un total de 535 veces en la fórmula *Iēsoús Christós,* o bien *Christós Iēsoús* o *Christós Kýrios,* o simplemente *Christós,* de ellas 150 veces sin artículo. La mayor parte de las veces se encuentra en el *corpus* paulino, cartas auténticas o de su tradición: unas 400 veces. El título *Christós* forma el contenido tanto del kerigma como de la profesión de fe cristiana primitiva, según se deduce de 1Cor 15,3, en donde *Christós* es sujeto sin artículo de las breves proposiciones en que se presenta el kerigma tradicional, que es el fundamento del credo cristiano (1Cor 15,11). A pesar de la reserva registrada en la tradición evangélica sinóptica, de la cual se observa también un eco en el cuarto evangelio debido a las conocidas ambivalencias del mesianismo judío y a pesar de los límites intrínsecos del modelo mesiánico, la tradición cristiana común atribuye de forma concorde este título a Jesús. Sus orígenes deben buscarse en las primeras comunidades judeo-cristianas que reconocen en Jesús, a pesar del fin vergonzoso y doloroso de su muerte en la cruz, el cumplimiento de las esperanzas de salvación que representaba la figura mesiánica. Tenemos una confirmación de ello en la fórmula anteriormente mencionada de Pablo (1Cor 15,3-5) y en el fragmento de la profesión de fe en Rom 1,2-4. La tradición joanea, que atestigua la forma más elevada y dilatada de la reflexión cristológica, vuelve a expresar una vez más en el título "Jesús Cristo" la profesión de fe característica de la comunidad creyente (Jn 17,3; 11,27). El título *Christós* que se le da a Jesús en el cuarto evangelio es el que corresponde al *mesías* hebreo, aquel que lleva a su consumación las promesas bíblicas y la figura de Moisés y los profetas, aunque en un nivel distinto respecto a las esperanzas del mundo judío (Jn 1,41. 44.51). De forma paradójica, es la muerte en la cruz la que revela la verdadera identidad mesiánica de Jesús, colocándolo en su función de mediador único y definitivo (Jn 12, 32.34). Pero para captar esta nueva dimensión de la mesianidad de Jesús crucificado, condensada en el título *Christós,* los creyentes tienen que acoger la acción de Dios, que resucita a Jesús de entre los muertos y hace que los discípulos puedan encontrarlo vivo. Esta experiencia adquiere su valor y su significado salvífico sobre el fondo de la revelación bíblica (Lc 24,26.46; cf He 2,36; 3,18; 17,3-4). En este nuevo horizonte abierto por la cruz y la resurrección, Jesús, el Cristo, es esperado como aquel que al final lleva a su culminación la historia de la revelación y de la acción salvífica de Dios (He 3,19-20; cf 1Cor 15,23-28).

b) *El Hijo de Dios.* Es éste el título que puede asociarse inmediatamente a Jesucristo, el mesías, puesto que, en la tradición bíblica, el descendiente davídico, el rey ideal, es aquel que participa de manera particular del estatuto de la alianza: "Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo" (2Sam 7,14; cf Sal 2,7; 110,3; 89,27-28; He 13,33). Pero cuando verificamos su aparición en los textos del NT, advertimos inmediatamente la preponderancia de la tradición paulina, unas 20 veces en todo su epistolario, seguido por la tradición joanea, 10 veces en el cuarto evangelio y 15 en la primera carta. También la tradición sinóptica conoce este título referido a Jesús; pero se trata ordinariamente de contextos solemnes, teofánicos, como el bautismo o la transfiguración (Mt 3,17; 17,5 par) o de la declaración abusiva de los espíritus criticada por Jesús. También los adversarios de Jesús, como el "tentador" en el desierto, insisten en este título para provocar una manifestación mesiánica espectacular (Mt 4,3.6; 27,40.43). Por los discípulos y por los que se asimilan a ellos, Jesús es reconocido como "Hijo de Dios" o "Hijo del Dios vivo" (Mt 14,33; 16,16; cf 15,39 par). La conexión entre el estatuto mesiánico de Jesús y el título "Hijo de Dios" está tematizada en la discusión de Jesús con los representantes de los judíos en Jerusalén, los fariseos, y es referida por la tradición sinóptica común sobre el origen del mesías. La discusión insiste en la interpretación del Sal 110,1 (Mt 22,41-45 par). Se advierte igualmente un eco de esta problemática en

la pregunta que el sumo sacerdote le hace a Jesús durante el interrogatorio nocturno en el sanedrín (Mc 14,61 par; cf Lc 22,70).

El título "Hijo de Dios", lo mismo que el de "Cristo", no se encuentra en labios de Jesús en la tradición de los evangelios. Pero este hecho no excluye que en la base y en el origen del uso de este apelativo cristológico en la tradición cristiana primitiva esté la relación singular e inmediata que tiene Jesús con Dios, el Padre, como se deduce de algunas sentencias evangélicas en las que se presenta como "el Hijo" (Mt 11,26 par), y sobre todo en el apelativo excepcional con que se dirige a Dios en la oración: *Abbà* (Mc 14,36). Pero también sobre este título hay que decir que fue la experiencia reveladora de la resurrección de Jesús la que hizo que se descubriera su significación cristológica. El testimonio de Pablo, que remite a los formularios de la primera comunidad cristiana, asocia el título de "Hijo de Dios" al encuentro-revelación de Jesús resucitado (Gál 1,15-16). El título "Hijo de Dios" expresa, lo mismo que el de "Cristo", el contenido esencial del kerigma y de la profesión de fe primitiva (He 9,20; 13,33; 1Tes 1,10; Gál 2,20). En la tradición del cuarto evangelio el título "Hijo de Dios", lo mismo que el de "Cristo", resume la profesión de fe en Jesús, condición para poder participar de la vida plena y definitiva (Jn 20,31; 11,27). Pero el título de "Hijo de Dios" tiene que ser releído a la luz de la nueva revelación de la gloria de Dios en el Unigénito, tal como se refleja en los "signos" de su actividad histórica, la cual llega a su cumplimiento en su muerte y resurrección (Jn 14,13; 17,1).

De esta manera se confirma una vez más que la cristología neotestamentaria tiene en el misterio pascual su criterio de verdad y de fecundidad.

c) *El Hijo del hombre.* Esta expresión, que aparece con frecuencia en los evangelios en labios de Jesús para designarse a sí mismo, no fue nunca considerada como un título cristológico. Efectivamente, en las 82 ocasiones en que aparece este nombre en los evangelios —69 en los sinópticos y 13 en Jn— no se encuentra ningún texto en el que Jesús diga: "Yo soy el Hijo del hombre", o bien donde los discípulos le digan: "Tú eres el Hijo del hombre". Fuera de los evangelios sólo hay tres textos en los que aparece esta fórmula para hablar de Jesús: la declaración de Esteban ante el sanedrín (He 7,56) y dos textos del Apocalipsis en los que se habla de uno "como un hijo del hombre", identificado con el Cristo glorioso, juez y señor de la historia (Ap 1,13; 14,14). Esta singular posición del testimonio neotestamentario plantea el problema sobre el origen y el significado cristológico de esta expresión enigmática, que en los evangelios solamente se encuentra en labios de Jesús, excluidos los dos textos de Jn 12,34 y de Lc 24,7.

Los *lóghia* evangélicos en los que Jesús se presenta a sí mismo como "Hijo del hombre" se pueden distribuir en tres grupos:

1.º Sentencias en las que el Hijo del hombre desempeña un papel y tiene una misión o poder al presente (Mc 2,10; Mt 8,20 par; Mc 11,19).

2.º Sentencias en las que el Hijo del hombre es sujeto de un destino de humillación y de fracaso, pero que será rehabilitado por la intervención final de Dios; en este grupo entra la serie de sentencias llamadas "anuncios" o instrucciones sobre la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par).

3.º Un grupo de sentencias, más numerosas, en las que se anuncia el papel futuro del Hijo del hombre en un contexto de juicio escatológico y glorioso (Mt 19,28; Mc 8,28 par; Lc 9,26; 12,8; 21,36).

En varias de estas sentencias, tanto las que se refieren al presente histórico, como las que remiten al futuro escatológico, el Hijo del hombre es sujeto del verbo "venir" u objeto del verbo "ver" (Mt 10,23; 16,27; Lc 18,8; Mc 13,26 par; Mc 14,62 par). En resumen, puede decirse que "el Hijo del hombre" es una expresión con la que Jesús llama la atención de sus interlocutores sobre su misión y su destino en un contexto de tensión o de conflicto, que al final son superados por la apelación o la referencia a la intervención decisiva de Dios. Pues bien, este modo de hablar tiene ciertas analogías con expresiones que se encuentran en la tradición bíblica, y apocalíptica en particular (Dan 7,13-14), y en los textos apócrifos judíos de tenor apocalíptico (*1 Henoc* etiópico; *4 Esdras; Test. de Abrahán*). También la fórmula griega *hyiòs toû anthrópou* es la traducción de un original hebreo *ben-'adam* o arameo *bar-enašā* o *bar-enaš*, con el que se indica a "uno de la especie humana"; pero en algunas locuciones arameas la expresión se convierte en sustituto del pronombre personal "yo". En los textos de la tradición bíblica, la expresión "hijo del hombre" no es nunca un título; solamente en los apócrifos judíos del siglo I d.C. la expresión "hijo del hombre" designa a una figura mesiánica que asume en algunos contextos determinados los rasgos del juez o mediador escatológico. Puede que esta imagen, presente en algunos ambientes judíos, haya inducido a los primeros cristianos a releer la fórmula "hijo del hombre" en relación con la figura y con la misión de Jesús. Pero en su origen está probablemente el uso que Jesús mismo hizo de esta fórmula para expresar su relación original con la historia y el destino de los hombres, así como su función única y excepcional en el plan salvífico de Dios. La confirmación de esto podemos verla en el hecho de que la expresión "hijo del hombre" no está documentada fuera de los evangelios, y en las mismas fuentes evangélicas se trata casi siempre de una autodesignación de Jesús. La tradición cristiana pudo haber extendido y releído esta fórmula tan singular a la luz de la fe pascual y en relación con la situación conflictiva en que tienen que vivir los cristianos, asociados al destino de Jesús.

En esta misma línea se coloca también el uso joaneo de la expresión "hijo del hombre", inserta en la cristología típica del cuarto evangelio. El "Hijo del hombre" es el mesías que da el pan de vida, constituido en revelador y en juez escatológico, capacitado para ello por el hecho de ser el único que tiene acceso al cielo y que para eso mismo ha bajado del cielo (Jn 3,13). Esto se realizó en el momento de su exaltación por medio de la cruz (Jn 3,14; 8,28); y ese mismo es el momento de su glorificación (Jn 12,32.34). Las raíces de esta relectura joanea han de buscarse en la tradición evangélica que nos atestiguan los sinópticos y en las fórmulas de fe primitivas, en donde Jesús, según el modelo del siervo de Isaías (Is 52,13), es el exaltado y el glorificado al final de su drama histórico, que culmina en la muerte de cruz. La analogía de vocabulario con los textos gnósticos sobre el "hijo del hombre" primordial, imagen de Dios y prototipo de la humanidad, se explica por medio de una influencia de Juan en los ambientes de la gnosis cristiana, y no viceversa. El esquema de la subida y de la bajada del "Hijo del hombre" en Juan está sacado de la tradición bíblica sapiencial, que se releía en los ambientes judíos en relación con la ley y con los mediadores de la revelación.

En conclusión, con la expresión original "Hijo del hombre" la tradición cristiana transcribió su fe cristológica, que proclama a Jesús en su

papel de mediador único y definitivo, subrayando su doble relación con el mundo histórico humano y con Dios. En la base de esta fórmula cristológica, típica de la tradición evangélica, hay que admitir la autopresentación que hizo Jesús de sí mismo y de su misión dentro del contexto de la tensión y del conflicto que concluyeron trágicamente con su muerte en la cruz.

d) *El Señor.* "En nuestro Señor Jesucristo" o bien "por nuestro Señor Jesucristo" es la fórmula más ordinaria en el epistolario paulino, tanto en el saludo del comienzo como en el saludo final de la carta. Este uso es probablemente de origen prepaulino, y se deriva de las fórmulas de fe relacionadas con el culto, en particular con la cena eucarística. En contraposición al mundo pagano, los cristianos reconocen que hay un solo Dios y un solo Señor *(Kýrios)*, Jesús (1Cor 8,6; cf 1Cor 12,3; Rom 10,9). Pablo designa la comida eucarística como la "cena del Señor", en la que se anuncia su muerte en espera de su venida (1Cor 11,20.26). El título *Kýrios* que se le da a Jesús en la lengua griega remite a la tradición de la comunidad judeo-palestina, en la que se empleaba la lengua aramea, como lo atestigua la fórmula recogida por Pablo en la carta que envió a los cristianos de lengua griega en Corinto: "*Marana tha:* Señor (nuestro), ven" (1Cor 16,22). Con el título *Kýrios* la comunidad cristiana reconoce a Jesús resucitado como Señor suyo, entronizado a la derecha de Dios, que revela y lleva a cabo el señorío de Dios sobre el mundo y sobre la historia. Esta conciencia de la fe cristológica está atestiguada por la motivación que aduce Pablo al escribir a los cristianos de Roma para invitarles a que se acojan mutuamente sin discriminación alguna: "Porque ninguno de vosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, vivamos o muramos, somos del Señor. Porque por esto Cristo murió y resucitó: para reinar sobre muertos y vivos" (Rom 14,7-9). Esta misma convicción es la que se deduce de la carta de Pablo a los fieles de Filipos, en donde el título de *Kýrios,* que se atribuía típicamente a Dios en la tradición bíblica, es referido ahora a Jesucristo, el cual, "teniendo la naturaleza gloriosa de Dios", se sumergió en la historia de los hombres con una total fidelidad, vivida incluso en la humillación extrema de la muerte (Flp 2,6-11).

Efectivamente, *Kýrios*, en la versión griega de la Biblia, que los cristianos habían hecho suya para el uso de la liturgia, sirve para traducir normalmente el hebreo *'Adôn(ay)*, con el que se sustituía el tetragrama divino Yhwh en la lectura litúrgica de la Biblia. En el período helenista *Kýrios* era un título que se daba a las divinidades o a los personajes humanos asimilados a ellos, como, por ejemplo, los emperadores. Por eso la costumbre cristiana de llamar a Jesús *Kýrios*, documentado por los textos del canon, se resiente sin duda de la influencia bíblica en la versión de los LXX, pero sin que pueda excluirse que haya en él una velada polémica respecto al culto imperial. Jesús es el único *Kýrios*, mediante el cual la comunidad de los bautizados experimenta ya ahora la salvación de Dios en los gestos sacramentales, en los dones espirituales, en los carismas, y lo espera como juez y Señor de la historia (1Tes 4,17; Sant 5,7-8). Esta dimensión salvífica y gloriosa que encierra el título *Kýrios* proyecta también su luz en el apelativo con que los discípulos se dirigen al Jesús histórico llamándolo "señor y maestro" (Mt 10,24-25; Jn 13,16). Aunque *Kýrios* podría ser la versión del título hebreo-arameo *rabbi* y *mari*, sin embargo su significado cristológico no se explica sólo como evolución e intensificación de este título, sino que debe relacionarse con la experiencia pascual. Jesús, mediante su muerte y glorificación, es constituido y revelado en su función de Señor, hasta el punto de que puede ser proclamado e invocado con la fórmula de la tradición bíblica de la alianza: "Señor mío y Dios mío" (Jn 20,29).

e) *El salvador.* Este título se le da en 16 ocasiones a Jesús, sobre todo en los textos más recientes del NT. Se resiente de la doble influencia bíblica y helenística. Según el evangelio de Lucas, los ángeles anuncian la buena noticia del nacimiento de Jesús a los pastores con un formulario cristológico en el que *sōtḗr*, "salvador", aparece junto a los títulos dados a Jesús, "Señor" y "Cristo" (Lc 2,11). Este apelativo no se le atribuye nunca al mesías en los textos del AT, sino sólo a Dios. En la versión de los LXX sirve para traducir el hebreo *Yeša* o *Yešû'a*. Dios es salvador de su pueblo en cuanto que lo libera y protege y al final realiza sus promesas en el establecimiento del reino escatológico. Sobre este fondo Jesús es llamado salvador, *sōtḗr*, en cuanto que lleva a cumplimiento en favor de los creyentes aquella salvación escatológica que había inaugurado ya con su resurrección. Tal es el sentido de un fragmento de profesión de fe que recoge san Pablo: "Nuestra patria está en los cielos, de donde esperamos al *Salvador* y Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (Flp 3,20-21). En las cartas pastorales, en las que aparece este título cristológico (cuatro veces), además de la influencia bíblica se observa un acento polémico en contra del culto imperial y de las divinidades curadoras, proclamadas e invocadas como *sotér*. Pero es la experiencia cristiana, con su comienzo y su fundamento bautismal, releída sobre el fondo de la tradición bíblica, la que da un contenido específico al título de "salvador" referido a Jesús (Tit 3,6; 2,13; 2Tim 1,10). Jesús es reconocido en la comunidad cristiana como el salvador único que cumple las promesas bíblicas en favor de todos los hombres.

f) *El pastor.* Entre los diversos títulos y / símbolos a los que recurren los autores del NT para expresar la función mediadora y salvífica única de Jesús, enviado definitivo de Dios y constituido Señor con su resurrección, se distingue por su fuerza evocadora el de "pastor" *(poimḗn)*. Con él se le atribuye a Jesús el papel de protección y de guía salvífico propio de Dios en el AT (Sal 23,1), y referido por participación al mesías (Ez 34,23; 37,24; Jer 23,1-6). Jesús es el pastor que da la vida por sus ovejas, las salva y las reúne en la unidad según las promesas de Dios, mediante su muerte y resurrección (Mc 14,27-28; Jn 10,11.14-16; Heb 13,20; 1Pe 2,25). En el origen de este título cristológico hay que reconocer la referencia que hizo Jesús mismo a esta imagen bíblica para interpretar sus opciones de acogida y de solidaridad salvífica con los pobres y los pecadores (Mc 6,34 par; Mt 18,12-14 par).

IV. CONCLUSIÓN. Al final de esta reconstrucción de la imagen de Jesucristo como aparece en los textos del NT, se pueden reconocer algunos rasgos característicos y específicos de la experiencia religiosa y espiritual cristiana. Ante todo hay que destacar un hecho de evidencia inmediata: en el centro de la vida de la comunidad cristiana, como razón y fundamento del modo de pensar, de valorar y de elegir y de las mismas relaciones entre

los bautizados, está la relación personal y vital con Jesús, acogido e invocado como Cristo y Señor. En segundo lugar, la confrontación con los textos cristianos que reflejan esta fe cristológica lleva a esta conclusión: las fórmulas cristológicas, los modelos o esquemas religiosos y culturales, los títulos o símbolos en que se expresa la fe de las primeras comunidades cristianas, nacieron y maduraron dentro del cauce de la gran tradición bíblica. Pero el lugar generador de esta fe es el mismo Jesús con su acción o palabra histórica, con la autoridad y la fuerza religiosa de su persona, que se hacen verdad en su autodonación suprema, la muerte de cruz. Sin embargo, la situación trágica de la muerte violenta de Jesús, en la que se entrecruza el pecado del mundo y la máxima fidelidad del hombre a Dios, el Padre, se convierte gracias a la iniciativa poderosa y eficaz de Dios mismo en la revelación definitiva del rostro de Jesús, el Hijo único de Dios y el Señor.

BIBL.: ARIAS REYERO M., *Jesús, el Cristo*, Ed. Paulinas, Madrid 1983[3]; AA.VV., *Jesus in den Evangelien*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970; BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975; BULTMANN R., *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972; COLPE C., *hyiòs toû anthrôpou*, en *GLNT* XIV, 1984, 273-472; CAZELLES, H., *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'AT*, Borla, Roma 1981; CERFAUX L., *Jesucristo en San Pablo*, DDB, Bilbao 1967; COPPENS J., *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Cerf, París 1968; ID, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*, J. Duculot, Gembloux 1974; CULLMANN O., *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965; DODD C.H., *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1974; DUCI F., *Jesús llamado Cristo*, Ed. Paulinas, Madrid 1983; DUPONT J. (ed.) *Jésus aux origines de la Christologie*, J. Duculot, Gembloux 1975; ID, *A che punto è la ricerca sul Gesù storico?*, en *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 7-31; FABRIS, *Mesianismo escatológico y aparición de Cristo*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca 1982, 497-514; ID, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985; FORTE B., *Jesús de Nazaret*, Ed. Paulinas, Madrid 1983; FRIEDRICH G., *prophêtês*, en *GLNT* XI, 1977, 567-616; FULLER R.H., *The Foundations of New Testament Christology*, Collins, Londres 1972[2]; GEISELMAN J.R., *Jesús, el Cristo. La cuestión del Jesús histórico*, Alcoy (Alicante) 1971; GNILKA J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Kösel Verlag, Munich 1970. GRECH P., *Il problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson*, en *Dei Verbum. Atti della XX Sett. Biblica*, Paideia, Brescia 1970, 399-412; HAHN F., *Christologische Hoeitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966; HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Sígueme, Salamanca 1978; HIGGINS A.J.B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, University Press, Cambridge 1980; JEREMIAS J., *Il problema del Gesù storico*, Paideia, Brescia 1964; ID, *Teología del Nuevo Testamento* I. *La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981[4]; KREMER W., *Christos, Kurios, Gottesohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zwingli Verlag, Zurich-Stuttgart 1963; LAMARCHE P., *Christ Vivant. Essai sur la Christologie du NT*, Cerf, París 1966; LAMBIASI F., *L'autenticità dei vangeli. Studio di criteriologia*, Dehoniane, Bolonia 1976; LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1983; LOHSE E., *huiòs Davíd*, en *TWNT* VIII, 1969, 483-486; LONGENECKER R.N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, SCM Press, Londres 1970; MUSSNER F., *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Geù storico*, Morcelliana, Brescia 1968; ID, *Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di ricostruzione*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali di cristologia*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112; NEUFELD V.H., *The Earliest Christian Confessions*, Brill, Leiden 1963; PERROT C., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982; ROBINSON J.M., *Kerygma e Gesù storico*, Paideia, Brescia 1977; SABOURIN L., *Los nombres y los títulos de Jesús*, Salamanca 1965; SCHNEIDER G., *Cristologia del NT*, Paideia, Brescia 1975; SCHÜRMANN H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; SCHWEIZER E., *Cristologia neotestamentaria. Il mistero pasquale*, Dehoniane, Bolonia 1969; SEGALLA G., *Cristologia del NT*, en AA.VV., *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Asís 1973, 13-142; STANTON G.N., *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, University Press, Cambridge 1974; TAYLOR V., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, Macmillan, Londres 1966; TRILLING W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, St. Benno Verlag, Leipzig 1968; TROCMÉ E., *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974; VERMES G., *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Barcelona 1984[3]; VAN IERSEL B.M.F., *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder selbstbezeichnung Jesu?*, Brill, Leiden 1964[2]; WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Fax, Madrid 1972; ZIMMERMANN H., *Gesù Cristo. Storia e annuncio*, Marietti, Turín 1976.

R. Fabris

JOB

SUMARIO: I. *"Cómo tener en las manos una anguila"*. II. *"La lengua del poeta más grande"*: 1. Los estratos de la obra; 2. La estructura final; 3. El género literario; 4. El esplendor de la lengua; 5. Los antecesores de Job. III. *"Job todo entero es el nombre de Dios"*: 1. El misterio del hombre; 2. El misterio del mal; 3. El misterio de Dios.

I. "CÓMO TENER EN LAS MANOS UNA ANGUILA".

Son famosas las palabras de Jerónimo: "Explicar a Job es como intentar tener en las manos una anguila o una pequeña morena: cuanto más se la aprieta, más velozmente se escapa de la mano". Es difícil hablar del libro de Job, de su poesía, de su mensaje, del esplendor de sus símbolos, de los mil matices de su composición, de su insomne presencia en la conciencia de la humanidad, de las múltiples y a menudo aberrantes hermenéuticas a las que ha estado sometido. Reducido demasiadas veces a un canto de la miseria humana y de la "paciencia" con que se la debe aceptar, Job es en realidad un canto de la miseria del existir, pero también del estupor de la fe; es un grito continuo de impaciencia, pero también la celebración de un aterrizaje realizado en ese terreno en el que suelen registrarse las derrotas y las apostasías: el terreno del mal. Si cada vez que se redacta la "voz" de un diceionario es indispensable una profesión de humildad ante los límites a los que hay que ceñirse, dado el género y las fronteras que se imponen, en el caso presente, en que Job ocupa la escena, la profesión de humildad tiene que transformarse en una invitación al conocimiento absolutamente necesario del texto en su integridad. Un conocimiento paciente y lento, dada la complejidad de los problemas que plantea, la riqueza de sus palabras, la maravilla inalcanzable de su poesía.

Y como premisa a este "imposible" perfil sintético del libro, nos gustaría citar tan sólo el testimonio de un gran lector de Job, S. Kierkegaard, que en el *Evangelio de los sufrimientos* y, sobre todo, en la *Reanudación* se alimentó sin cesar espiritualmente de esta obra bíblica maestra. En la *Reanudación* leemos estas palabras: "¡Si no tuviese a Job...! No puedo explicaros detenida y sutilmente qué y cuántos significados tiene para mí. No lo leo con los ojos, como se lee cualquier otro libro; me lo meto, por así decirlo, en el corazón, y en un estado de *clairvoyance* interpreto cada uno de sus pasajes de la forma más diversa. Como el niño que pone el libro debajo de la almohada para estar seguro de que no ha olvidado la lección al despertar por la mañana, también yo me llevo a la cama por la noche el libro de Job. Cada una de sus palabras es alimento, vestido y bálsamo para mi pobre alma. Unas veces, al despertarme de mi letargo, su palabra me da una nueva inquietud, otras aplaca la furia estéril que hay en mí, otras pone fin a lo que hay de atroz en los mudos espasmos de la pasión" (*Ripresa*, vers. it. de A. Zucconi, Milán 1963, 117).

Job es realmente una estrella polar —como decía Péguy— en la historia del pensamiento y de la literatura humana. Lo es incluso en formas descoloridas, como aparece ya en el NT

en Sant 5,11, que acuña el estereotipo (por otra parte, ya conocido en el judaísmo) del "paciente Job": "Mirad cómo tenemos por dichosos a los que fueron pacientes. Habéis oído la paciencia de Job y habéis visto el designio del Señor, porque el Señor es compasivo y misericordioso". Esta tipología es la que dominará en la tradición patrística: baste pensar en los 35 libros de los *Moralia in Job,* de Gregorio Magno (*PL* 75-76), compuestos entre el 579 y el 585, que tanta parte tuvieron en la tradición medieval. Job recostado en un estercolero, paciente y orante, es el módulo dominante de casi todo el arte cristiano.

También es superficial la consideración de los prólogos en el cielo y en la tierra del *Fausto,* de Goethe. Es distinta, en cambio, como se ha visto, la meditación de Kierkegaard, que se acerca cada vez más al verdadero corazón de la búsqueda de Job. El monstruo leviatánico del mal pasa de Job a la alegría del *Moby Dick,* de Melville (1851), mientras que la discusión entre Iván el incrédulo y su hermano el monje Aliocha sobre el misterio del mal en *Los hermanos Karamazof,* de Dostoyevski (1879-1880), recorre algunos itinerarios de la búsqueda de Job. La respuesta que Jung dirige a Job (*La respuesta a Job,* 1952) intenta dar la vuelta paradójicamente al sentido del libro bíblico: es Dios, el inmoral, el que ha de ser educado por el "moral", el hombre Job. El episodio bíblico es la filigrana de la "historia de un hombre sencillo", el *Job* del escritor judío centroeuropeo J. Roth (1930), y a Job aluden con frecuencia los personajes de otro escritor judío *yiddish,* el Nobel 1978, I. B. Singer. Sin Job resulta incomprensible la reflexión de *La peste* (1947), de Camus, y es imposible leer *Ateísmo en el cristianismo,* de E. Bloch; sin Job es difícil comprender todos los meandros del *Proceso,* de Kafka; es arduo penetrar por completo en Barth y en Jaspers.

Podríamos seguir enumerando un catálogo muy largo de obras con frecuencia fundamentales de la literatura, a menudo imprevistas (el *Cándido,* de Voltaire, es un "Job revestido de ropajes modernos", como decía Federico II); de obras teatrales modernas, como el *J.B.,* de A. McLeish (1956), o el *God's Favorite,* de N. Simon (1974); de obras pictóricas como el *Job* de O. Kokoschka (1917), etc. Escribía el poeta francés A. de Lamartine: "He leído hoy todo el libro de Job. No es la voz de un hombre, es la voz de un tiempo. El acento nace de lo más profundo de los siglos, y es el primero y último quejido del alma, de todas las almas".

II. "LA LENGUA DEL POETA MÁS GRANDE". También es de De Lamartine esta frase: "Job tiene la lengua del poeta más grande que haya articulado jamás palabra humana". Efectivamente, Job constituye por sí solo una compleja aventura literaria y un documento poético de altísimo valor. Es imposible captar su mensaje sin pasar antes a través de un paciente trabajo de análisis literario, sin trazar la génesis de la obra, su estructura, su calidad, el rigor y la libertad de su simbolismo, la riqueza multiforme de su lengua.

1. LOS ESTRATOS DE LA OBRA. Job no es un producto que haya florecido en un único período creativo de la mente y de la fe de un único escritor, aun cuando existe un poeta primario y decisivo a quien hay que atribuir la sustancia poética y religiosa de la obra final que hoy poseemos. El punto de partida se lo ofreció probablemente a este gran artista un "folktale", un relato popular, que tenía como protagonista a un exótico Job, "hijo del Oriente". Podemos afirmar con bastante fiabilidad que el

prólogo (cc. 1-2) y el epílogo (42,7ss) en prosa son el núcleo preexistente de esta parábola, asumida por el poeta como base y como *primer estrato* de su poema. En el relato antiguo (2,11-13) la "moraleja" del protagonista era citada por los amigos, cuyas palabras servían para remachar la tesis fundamental que presidía toda la narración: la retribución "delito-castigo" y "bien-premio" puede tener excepciones transitorias, pero muy pronto en el horizonte de la historia vuelve a aparecer intacta e indestructible (epílogo).

El poeta recogió esta escena "dramática" y en el *estrato segundo* y fundamental de la obra introdujo un debate entre Job y los tres amigos según un esquema de intervenciones (3 × 3) conocido ya en la tradición (está presente, p.ej., en la *Protestas de un campesino charlatán,* texto egipcio arcaico, que tiene algunas afinidades con Job). El panorama de este estrato es especialmente accidentado y desemboca en una monumental intervención final de Dios (cc. 38-41), auténtico "toque" del drama.

El *tercer estrato* es, en cambio, bien reconocible: son los discursos de un amigo inesperado, Elihú, que en los capítulos 32-37 aparece y desaparece rompiendo el diálogo entre Dios y Job y sin dejar más huellas en el resto de la obra. Su función es de complemento: frente a la ineficacia de las argumentaciones de los tres amigos precedentes, un nuevo autor ha introducido a este sabio, expresión de una teología más refinada.

Un *cuarto estrato* (más sutil) es el que representa el himno a la sabiduría del capítulo 28, texto noble pero autónomo, que en cierto sentido anticipa la solución de los capítulos 38ss y que en la estructura actual del volumen tiene una función de "intermezzo".

No faltan los que señalan en el texto un *quinto estrato,* encarnado por el segundo discurso de Dios (cc. 40-41), centrado en las dos admirables descripciones de Beemot y Leviatán (el hipopótamo y el cocodrilo). Una página nueva, original, de distinto estilo, pero también de difícil colocación en la estructura general de la obra, que quizá conoció un *sexto estrato,* el de la "censura": la situación caótica en que se encuentra el texto en el tercer ciclo del debate entre Job y los amigos (cc. 21-27) parece nacer de ciertos recortes introducidos por un corrector del texto, preocupado por la tonalidad tan dura alcanzada por la protesta de Job, que tocaba su cima más alta en este punto.

Si la opinión predominante de los exegetas coloca la redacción del segundo estrato, el estrato central, en torno al 400 a.C., es inevitable que sobre esta arquitectura textual tan maravillosa se haya trabajado al menos durante otro siglo, ciertamente antes del 190 a.C., año de la composición del Sirácida, que en 49,9 (texto hebreo) menciona la conducta de Job.

2. LA ESTRUCTURA FINAL. A pesar de la compleja estratigrafía que acabamos de señalar, Job sigue revelando su propia planimetría estructural, que hay que tener ante la vista mientras se recorre este mundo poético encantador. La *primera área* está representada por el prólogo en prosa (cc. 1-2), articulado en seis pequeñas escenas distribuidas entre el cielo y la tierra (1,1-5; 1,6-12; 1,13-22; 2,1-6; 2,7-10; 2,11-13) y que tienen como tema el sufrimiento, pero considerado como prueba de la fe. La *segunda área* se despliega en el diálogo poético entre Job y los amigos (cc. 3-27). Las nueve intervenciones de Job y las tres series de tres discursos de los amigos se desarrollan en un "crescendo" de tres ciclos (cc. 3-11; 12-20; 21-27), según un procedimiento típi-

camente semita formado por repeticiones, expansiones, digresiones, altísima poesía y retórica, símbolos y protestas, teología y humanidad. El primer amigo, Elifaz, tiene ciertos rasgos que lo asemejan al "vidente" (4,12-5,7), es decir, al profeta; Bildad hace pensar en el jurista, el tutor del derecho de la alianza, mientras que Sofar es el "sabio" que se refiere a la sabiduría tradicional empírica de Israel. Pero todos coinciden en un punto teológico fundamental, reiterado hasta la esclerosis ideológica: el de la retribución. La tragedia existencial y religiosa de Job es comprendida por sus amigos dentro del esquema frío de una receta teológica, de un dogma codificado por la tradición, contra el que se subleva la humanidad de Job, contra el que se desencadena la autenticidad de la pregunta religiosa de Job. El ansia de "racionalidad" de los amigos al final no destruye solamente la trágica realidad del mal, sino incluso el misterio mismo de Dios. Y es esto lo que Job no consigue aceptar ni suscribir. Así pues, el corazón de la obra se revela como una vigorosa polémica contra la rigidez de las teologías religiosas. Y, como se ha dicho [*supra*, / II, 1], el punto neurálgico de la polémica hace intervenir en una sucesiva época redaccional la mano de correctores que truncan la estructura del tercer ciclo, en donde no es fácil recomponer el esquema que hasta ese momento había dirigido la evolución del diálogo: Job/Elifaz; Job/Bildad; Job/Sofar.

Llegamos así a la cumbre de la obra original: Dios, "provocado" continuamente por Job y citado a juicio como el único que tiene una palabra que decir sobre el abismo tenebroso del mal, acepta presentar su deposición. Es la *tercera área*, la de los capítulos 29-31 y 38,1-42,6, entretejida sobre un diálogo entre Job y Dios. En los capítulos 29-31 Job, a través de una evocación nostálgica del pasado, un "juramento de inocencia y una confesión negativa, cita a Dios para que se decida a depositar su respuesta. Y, finalmente, interviene Yhwh; pero en vez de replicar con una autoapología, interroga a Job sobre el misterio del ser a través de dos discursos. El primero (cc. 38-39) está estructurado en cuatro series de cuatro estrofas interrogativas, en las que va desfilando toda la gama de las maravillas y de los secretos del ser. Job es como un peregrino maravillado ante esta escenografía asombrosa, de la que no llega a captar la trama general ni las estructuras escondidas, aunque éstas evidentemente existen, y debe conocerlas, por tanto, el único Señor y Creador. El segundo discurso (cc. 40-41), tras una balbuceante y brevísima intervención de Job, convoca a dos monstruos cósmicos, Beemot y Leviatán (símbolo de las energías negativas de lo creado, que parecen atentar contra el esplendor del ser o, según otros, símbolos de las dos potencias planetarias, Mesopotamia y Egipto, y por tanto de todos los dinamismos de la historia): sólo Dios puede controlar y dar sentido a toda esta masa que amenaza al hombre. Así pues, Job descubre que Dios no puede reducirse a un esquema "racional" y que a él siguen estando confiados esos que para la mente humana resultan verdaderos misterios; sólo él puede y sabe encuadrarlos en un proyecto *('eṣah)* ligado a su lógica infinita y trascendente. Por eso mismo la confesión final de Job no es tanto el reconocimiento de una explicación para el misterio del mal como más bien una proclamación teológica: "Sólo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos" (42,5). El epílogo (42,7ss) es realmente secundario y, con su "happy end", no hace más que cerrar el prólogo (cc. 1-2) y recomponer la trama de la antigua parábola popular sobre Job.

La *cuarta área* de la estructura de la obra puede comprender sintéticamente todas las maxiadiciones del himno de la sabiduría del capítulo 28, que, en definitiva, se encuentra en una buena situación como anticipación del desenlace final, junto con el bloque de los cuatro discursos de Elihú (cc. 32-33; 34; 35; 36-37), cuya originalidad consiste sobre todo en la proposición de la teoría "pedagógica" del sufrimiento. El dolor es visto como una *paidéia*, como una educación que Dios lleva a cabo respecto a los impíos y los justos, para que se liberen cada vez más de sus escorias y de sus limitaciones y contemplen el proyecto divino acogiéndolo y amándolo.

El trazado de este panorama, aunque sólo sea de forma muy simplificada y casi esquelética, nos permite vislumbrar ya el verdadero núcleo ideológico de la obra. Una obra no tanto de ética o de teodicea, sino más bien de teología pura. Como escribía S. Terrien, con Job estamos en busca del verdadero rostro de Dios, demoliendo los lugares comunes, las explicaciones fáciles y por tanto inútiles, el Dios hecho a imagen del hombre, al que Lutero llamaba "simia Dei", una caricatura de Dios.

3. EL GÉNERO LITERARIO. La gran poesía se sirve ciertamente de la aportación de los diversos géneros codificados, de los esquemas expresivos, de las constelaciones simbólicas, pero al mismo tiempo es irreconocible en un solo género, en un esquema, en una constelación. Tal es el caso de Job, que se basa naturalmente en el género *sapiencial* [/ Sabiduría IV, 1], muy conocido en todo el próximo Oriente y en la Biblia bajo sus dos formas ideológicas fundamentales: la proverbial, optimista, tradicional y retribucionista, y la forma más polémica, pesimista, crítica y original. Pero, naturalmente, Job es algo más. Desde 1918 (H.M. Kallen) en adelante, en modelos diferentes, se intenta definir también la "calidad dramática" presente en el libro: los personajes que recitan su papel, los actos y escenas distintas, el golpe de escena final, etc. Efectivamente, Job es también un texto casi "teatral", una *tragedia* o "comedia" (en sentido amplio).

En el ambiente cultural del antiguo Oriente estaba también en vigor un género conocido como *disputa entre sabios* (véase más tarde la diatriba estoico-cínica), una especie de tabla redonda en la que se ponían sobre el tapete los argumentos favorables o contrarios a una tesis determinada. Job les parece a algunos una expresión muy viva de este modelo. Pero —observan otros— el debate supone la obra y el mismo léxico utilizado parecen remitir más bien a un *debate procesual*, en donde el protagonista lanza numerosas citas judiciales, se practican instrucciones, se aducen testigos y se apela, finalmente, a la suprema casación de la justicia divina. Respecto a esta posición, que pusieron de realce los *Studien zu Hiob*, de H. Richter (Berlín 1959), presentó una alternativa C. Westermann en *Der Aufbau des Buches Hiob:* Job es una grandiosa *lamentación dramatizada*. Efectivamente, en el centro del libro hay un ser desgraciado que se expresa con el género del "lamento" en todos sus diversos matices ("lamento-yo", "lamento-enemigo", "lamento-Dios") y, como en los lamentos de los salmos, el desenlace se abre hacia un horizonte de luz y de liberación (el himno final).

Podríamos continuar señalando otras propuestas más parciales y discutibles, pero que a menudo captan una dimensión bastante menos brillante que este inmenso arco iris literario que es el libro de Job. Fohrer ha intentado incluso una recensión parte por parte de todas las variacio-

nes de registro que se encuentran en el desarrollo poético de la obra. Job es un libro sorprendente, con variaciones continuas que van desde el grito de "una esperanza desarraigada" (Lévêque) hasta la ironía refinada, desde la protesta por una tragedia hasta la celebración de un triunfo, desde la tonalidad áspera de un proceso hasta la serenidad apaciguada de una reflexión sapiencial. Un libro que requiere un oído literario y espiritual siempre atento, dispuesto a ponerse en sintonía con esta música y esta poesía tan sensible y variable.

4. El esplendor de la lengua. Escribía el crítico literario F. Flora: "En comparación con esta lírica del dolor del hombre parece caer y desaparecer a veces como una pálida oleografía cualquier otra lírica posterior". Job posee un talento particular a la hora de objetivar a través de la lengua hebrea, a pesar de su pobreza, que obliga al escritor a tensarla todo lo posible, su panorama interior y sus instancias teológicas. El empaste cromático de los sonidos, propio de la métrica cualitativa hebrea, alcanza en Job unos niveles imposibles de traducir; el uso de vocablos rarísimos y de *hapax*, que muchas veces han hecho difícil la transmisión del texto, según C.D. Ginsberg deja incierto el sentido exacto de al menos un 30 por 100 del texto, a pesar de que en los últimos años se han dado pasos notables con el uso de la filología comparada, sobre todo cananeo-ugarítica.

El uso de los símbolos, triunfal en Job, adquiere a veces una fragancia y una luminosidad que hacen inolvidable el mensaje subyacente. Pongamos tan sólo algún ejemplo significativo, utilizando nuestra propia versión del texto. La ilusión de una amistad meramente exterior y consolatoria está representada en 6,15ss a través de un boceto esencial de la vida del desierto: "Mis hermanos me han defraudado como un *wadi* seco, se han alejado de la vista como los torrentes de su lecho: en el momento del deshielo son turbulentos, cuando se derrite la nieve, pero con los primeros calores se evaporan sus aguas y en el ardor del estío desaparecen de su cauce. Las caravanas se salen de sus pistas, se adentran en el desierto y se pierden; las caravanas de Temán escrutan a su alrededor para encontrarlas, los convoyes de Sabá cuentan con ellas, pero su esperanza es baldía y, una vez llegados al lugar, se quedan confundidos". El "mal de vivir" se describe en varias ocasiones con páginas de verdad profundamente humana: "El hombre vive en la tierra sometido a un pesado servicio, sus días transcurren como los de un jornalero. Lo mismo que el esclavo suspira por la sombra, lo mismo que el jornalero sueña con su salario, así también mi herencia son meses vacíos y se me paga con noches de dolor... La noche es demasiado larga y no hago más que dar vueltas agitado hasta el amanecer" (7,1-4). Bildad describe la fragilidad del bienestar del impío con tres imágenes inolvidables, la del papiro que brota fuera del pantano y que enseguida se seca, la de la tela de araña que pronto se rompe y la de una planta trepadora trasladada de su terreno, donde estaba bien agarrada, a las paredes de una casa (8,11ss). También es célebre la descripción tan delicada (pero muy semita) de la formación del feto: "Fueron tus manos las que me plasmaron y me dieron forma. ¿Y quieres destruirme ahora? Recuerda que me amasaste como arcilla, ¿y quieres devolverme al polvo? ¿No me derramaste como leche y me coagulaste como la cuajada? ¿No me revestiste de piel y de carne? ¿No me tejiste de huesos y de nervios?" (10,8-11). Es terrible, por el contrario, la experiencia de la hostilidad implacable de

Dios, representado como un general sádico: "Vivía yo tranquilo y él me sacudió, me agarró de la nuca para despedazarme, me ha hecho blanco suyo. Sus flechas me acorralan, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, me asalta lo mismo que un guerrero" (16,12-14).

Cuadros deliciosos se suceden ininterrumpidamente en esta poesía desgarradora, pero siempre bien trazada, confiada habitualmente al metro clásico de los 3+3 acentos. He aquí un nocturno: "Hay otros impíos que reniegan de la luz, que no quieren conocer sus sendas ni mantenerse en sus senderos. Antes del día se levanta el asesino, mata al mísero y al pobre, y por la noche merodea el ladrón. El ojo del adúltero el crepúsculo espía. Dice: '¡Nadie me verá!', y se pone una máscara en la cara. Por la noche perforan las casas que de día se habían señalado los que no quieren saber nada de la luz. Para todos ellos la mañana es sombra espesa, la luz del día les aterra" (24,13-17). Habría que citar íntegramente el cuadro en 16 escenas del primer discurso de Dios: desde el mar, descrito como un niño violento envuelto en las fajas de las nubes o como un criminal aprisionado en una cárcel de máxima seguridad, hasta la aurora, que, al amanecer, sacude fuera de la alfombra del mundo los parásitos de los pecadores; desde el avestruz ridículo y veloz como una saeta hasta el asno silvestre, libre en la estepa; hasta el caballo fiero, con su cuello adornado de tremolante crin, terrible en su relincho, que piafa en el valle, se alboroza y con brío va al encuentro de las armas enemigas: "se ríe del miedo, nada lo amedrenta ni ante la espada retrocede; con impaciente estrépito va sorbiendo la tierra, y no se contiene al toque del clarín. A cada toque del clarín grita: '¡Ah!', olfatea de lejos la batalla, los gritos de los jefes y el estrépito" (39,21-25). O bien, en el segundo discurso de Dios, la monstruosa representación del Leviatán (cocodrilo), que con su salto poderoso entre los remolinos del mar transforma el océano en una caldera en ebullición o un pebetero que lanza hacia arriba chispas de fuego y borbotones de agua, o que con los chasquidos de su cola alborota el abismo y convierte el mar en la melena blanca alborotada de un anciano" (41, 22ss). Y, sin embargo, Dios "juega con él cual si fuera un pajarillo que deja atado un hombre para que sus niñas se diviertan" (40,29).

5. Los antecesores de Job. Si la sabiduría tradicional había puesto el acento ante todo en la armonía cósmica, en el sentido de la vida y en la moralidad de la retribución, es igualmente cierto que muy pronto apareció en el horizonte una sabiduría más sofisticada, atenta a registrar las contradicciones de la realidad, la oscuridad de la existencia, el misterio del mal, la necesidad de una teodicea. Job, aunque no con mucha libertad, se alinea en esta corriente "pesimista" y crítica, pero desemboca en un resultado sorprendentemente positivo (aludimos, naturalmente, no tanto al epílogo, sino a los discursos de Dios). Los predecesores de Job en este camino crítico son muchos y pertenecen a todo el arco del próximo medio Oriente; su conocimiento sirve para ubicar correctamente el experimento de Job, que, sin embargo, permanece único y original en su género. Efectivamente, para los productos anteriores a Job, el problema es eminentemente antropológico; consiste en el esfuerzo por encontrar una respuesta al mal y un camino para evadirse de él. Para Job la cuestión es eminentemente teológica y estriba en definir la legitimidad de la búsqueda humana dentro del misterio de Dios.

He aquí una alusión a los textos

orientales, cuya confrontación con Job puede resultar fructuosa (también es interesante la comparación con la mitología "prometeica" griega —el *Prometeo encadenado,* de Esquilo—, a pesar de las evidentes distancias culturales). Del mundo sumérico proviene *El hombre y su Dios*, 133 líneas que son muchas veces una detenida fenomenología del sufrimiento. El paralelismo más estudiado entre este escrito sumerio y Job se refiere a la cuestión del "dios personal", abogado del hombre que sufre ante la asamblea de los grandes dioses. Tendría unas connotaciones parecidas al *gô'el* que Job desea tener a su lado como mediador entre él y Dios (9,33; 16,19.21; 19,25-27). De Babilonia procede a su vez *Ludlul bel nemeqi* ("Quiero celebrar al señor de la sabiduría"), pequeño poema del año 1500 a.C., en cuyo centro están no tanto las desgracias del protagonista cuanto los incomprensibles proyectos de los dioses. Son interesantes los paralelos con Job incluso a nivel de las imágenes, a pesar de las fuertes diferencias de perspectiva. También es significativa la llamada *Teodicea babilonia*, poema acróstico de 27 estrofas, que puede fecharse en torno al año 1000. Introduce un debate entre el que sufre y un amigo teólogo, fiel a la religión tradicional, precisamente sobre el misterio de la voluntad irracional de los dioses y sobre la arbitrariedad del destino humano. Más irónico, pero igualmente amargo, es el *Diálogo pesimista*, que nos ha llegado en una versión de comienzos del primer milenio; sus dos protagonistas son un amo y un esclavo, el primero expresión de la sabiduría tradicional dispuesta a saborear la vida, y el segundo lector desencantado y sin malicia de la desgracia del vivir.

No faltan tampoco contactos con la literatura cananea (p.ej., dos tablillas de Ugarit publicadas por J. Nougayrol en el 1968), pero se encuentran relaciones mucho más sugestivas con el mundo egipcio. Una posición de prestigio ocupa ciertamente el célebre *Diálogo de un suicida con su alma* (Papiro de Berlín 3024): 156 líneas de un texto del 2200 a.C., expresión de un dramático diálogo interior y "desdoblado" de un suicida con su *ba*, con su alma, que intenta convencerle para que siga viviendo. Aunque la cuestión del mal recibe una exposición muy simplificada respecto a la de Job, es visible el contacto con ciertos módulos del grito de dolor del autor bíblico. Es famosa la estrofa: "La muerte está hoy ante mí como la curación para un enfermo, como la liberación después de una prisión. La muerte está hoy ante mí como el perfume de la mirra, como el placer de tumbarse bajo una sombrilla en un día de suave brisa" (II,131-133). Las *Protestas de un campesino locuaz*, obra egipcia del 2000 a.C., ofrecen, por su parte, un paralelismo estructural con Job: un marco compuesto de prólogo y epílogo enmarca nueve apelaciones en prosa rítmica según el modelo citado de 3×3 intervenciones. El protagonista, habitante de un oasis egipcio, choca con la injusticia y con el mal, del que sólo puede ser liberado a través de la acción del dios Anubis. Aludamos, finalmente, a un texto arameo, la *Oración de Nabónides*, presente también en Qumrán (4Q OrNab), pero que es posible datar en torno al siglo VI a.C. En ella el último rey neobabilonio, Nobónides, expone a la divinidad su sufrimiento debido a una inflamación maligna, buscando un sentido y su liberación. Pero las comparaciones hacen resaltar la originalidad de Job, su coherencia lógica, su genialidad poética, su pureza teológica. El terreno común de donde parte es abandonado muy pronto para alcanzar su propia meta, que es exquisitamente teológica. Además, la fuerza crítica de Job respecto a la sabiduría tradicional es absolutamente única: "No sois más que charlatanes, médicos de quimeras todos juntos" (13,4). Y en otro lugar: "Lo sé tan bien como vosotros; en nada me aventajáis. Pero quiero hablar con el todopoderoso, quiero discutir con Dios" (13,2-3).

III. "JOB TODO ENTERO ES EL NOMBRE DE DIOS".

El filósofo francés Ph. Nemo, en su libro *Job ou l'excès du mal* (París 1978, 111), ha dado esta feliz definición del libro de Job: "Job todo entero es el nombre de Dios". En efecto, la meta del itinerario no es la solución de una cuestión humana, sino que está en el "ver a Dios con mis ojos", rechazando todas las explicaciones de segunda mano, todo lo que se sabe de oídas (42,5). Por esto el mensaje de la obra, aunque se va desarrollando en el entramado del hombre, del mundo, del mal, de la sociedad y de Dios, tiene como meta última a Dios, su palabra, su teofanía, su contemplación.

1. El misterio del hombre.

Job es en primer lugar la historia de un hombre, de un creyente, de una persona que sufre. Es la *historia de un hombre:* de este volumen se pueden sacar muchos materiales antropológicos confiados a menudo a la fuerza de los símbolos. Hay un sentido muy fuerte y existencial del límite humano: "El hombre, nacido de mujer, corto es de días y harto de miserias: como la flor brota y se marchita luego, y huye como una sombra sin pararse" (14,1-2). Habita "en estas casas de arcilla, que apoyan sus cimientos en el polvo" (4,19); "el hombre, este gusano, el hijo de hombre, esta larva" (25,6). No es sólo un límite metafísico, sino también moral: "¿Puede ante Dios ser justo el hombre? ¿Ante su hacedor es puro algún mortal?" (4,17). "¿Quién puede sacar lo puro de lo impuro? Nadie" (14,4). Efectivamente, el hombre es *nit'ab* y *ne'elah* (15,16): estos dos adjetivos evocan dos símbolos más bien realistas, de los que el primero alude a la reacción instintiva psicofísica frente a algo repugnante y desagradable, mientras que el segundo significa "ácido", alterado, señalando, por tanto, una corrupción o deformación añadida (véanse los argumentos *a fortiori* sobre la corrupción del hombre en 4,17-19 y 15,14-16 ó 25,4-6).

Pero Job es además la *historia de un creyente*. En cada instante de su historia dramática, incluso frente a su más oscura desesperación y sus más duras blasfemias, Job no deja de ser un creyente. Más aún; su historia es por excelencia la de la búsqueda de Dios, evitando todas las escapatorias de la teología codificada y simplificada. Él no abandona nunca este hilo, incluso en el silencio más total de Dios, incluso en el abismo del absurdo; por eso al final "sus ojos lo ven"; y por eso al final Dios, ignorando las blasfemias y las protestas, prefiere la fe desnuda de Job a la vistosa religiosidad de sus abogados defensores, los teólogos: "Mi ira se ha encendido contra vosotros, porque no habéis hablado de mí como mi siervo Job" (42,7). Un fuerte sentido de Dios impregna todo el libro: "En sus manos está el alma de todo ser viviente y el espíritu de toda carne de hombre... Si él destruye, nadie puede reconstruir; si encierra a alguno, nadie le abrirá. Si retiene las aguas, viene la sequía; si las suelta, arrasan la tierra" (12,10.14-15). Así pues, el camino de Job es el de un creyente que a través de la oscuridad quiere llegar hasta la luz y el diálogo con su Señor.

Pero Job es además e ininterrumpidamente la *historia de un hombre que sufre*. Es ésta la dimensión evidente que no tiene necesidad de ser ilustrada. Por otro lado, el dolor es para todas las teologías maduras la

piedra de toque de la confianza en Dios y en la vida. Es famoso el *status quaestionis* planteado por Epicuro en un fragmento que nos ha conservado el *De ira Dei,* de Lactancio (c. 13: *PL* 7,121); si Dios quiere quitar el mal y no puede, entonces es débil (y por tanto, no es Dios); si puede y no quiere, entonces es radicalmente hostil respecto al hombre; si no quiere y no puede, entonces es débil y hostil; si quiere y puede, ¿por qué el mal no es eliminado por Dios? Las tentaciones dualistas, las propuestas monistas o pesimistas u optimistas, las soluciones existencialistas, etc., van jalonando toda la aventura del pensamiento humano. La misma Biblia nos ofrece un espectro muy variado de soluciones que intentan circunscribir algún aspecto de este misterio. Job utiliza este campo de batalla, el más difícil para la fe, precisamente para exaltar la necesidad de la fe. Su fenomenología del sufrimiento no es, por tanto, romántica o existencial, sino que está sustancialmente canalizada hacia el misterio de Dios.

2. EL MISTERIO DEL MAL. A este gran interrogante se aferra ciertamente Job, pero no con la finalidad de plantearlo ni mucho menos de resolverlo "racionalmente". En la Biblia, como se ha dicho y como se indica además en este Diccionario (p.ej., ↗ Mal/Dolor II), se hace un esfuerzo por penetrar en esa ciudadela inexpugnable: hay una propuesta propia de la historiografía, sobre todo deuteronomista; hay una visión profética, hay una lectura característica del Dt, hay una interpretación apocalíptica, hay una interpretación sálmica ligada a las súplicas; hay, finalmente, una gran propuesta neotestamentaria vinculada a la muerte de Cristo y a su pascua. Job tiene ante sus ojos sobre todo la propuesta sapiencial codificada en la teoría de la *retribución*, que tan amplio espacio ocupará igualmente en el resto de la teología de Israel. Según esta teoría, todo sufrimiento es sanción de unos pecados personales. Su aplicación puede revestir formas diferentes: retribución terrena y personal (Prov 11,21-31; 19,17; Job 22,2), retribución colectiva (Si 11,20-28; Qo 9,5), retribución inmediata, retribución diferida (Sal 37,10; 49,17; 73,18-19; Job 8,8ss; Si 11,26-28), retribución escatológica (Sab 3). Job rechaza toda esta "tecnología" moral como insuficiente para explicar la historia y la existencia. Adopta la realidad del mal dejándola en su fuerza de escándalo, en su provocación bruta cubierta vanamente por los velos retributivos.

Pero su polémica y su sinceridad respecto a la solución sapiencial clásica tienen el objetivo de desbrozar el terreno de toda solución hipócrita y simplificatoria. Sobre este terreno del mal, "la roca del ateísmo", como escribía Büchner, Job quiere abrir una nueva reflexión que envuelva a Dios de una forma positiva. En cierto sentido podríamos decir que para Job el misterio del mal, que él manifiesta en toda su trágica violencia y verdad, tiene que conducir a Dios de un modo mucho más genuino de como lo hace la existencia del bien. El poeta bíblico está firmemente convencido de que el mal, precisamente porque es misterio, no puede ser "racionalizado", domesticado a través de un fácil teorema teológico. El mal y el dolor chocan con toda su fuerza contra la mente humana. Pero el poeta bíblico está igualmente convencido hasta el fondo de su ser de que existe una *'eṣah* (38,2), una "racionalidad" misteriosa, es decir, superior y totalizante que lo abarca todo, la de Dios; ella consigue colocar en un proyecto lo que para el hombre, en cambio, parece más bien desbordar de todo proyecto.

3. EL MISTERIO DE DIOS. Hemos llegado así al verdadero corazón del libro. Job es un escrito "teológico" en el sentido pleno de la palabra. Es fundamental la oscilación entre la búsqueda espasmódica de Dios de los capítulos 3-27 y la exaltante experiencia de Dios de los capítulos 38-39/40-42. Job sigue estando simultáneamente tenso hacia la desesperación y la blasfemia, adonde le conduce "lógicamente" su inteligencia, y hacia la esperanza y el himno de alabanza, adonde lo lleva el descubrimiento de Dios. En efecto, Dios quiere demostrar la imposibilidad de reducir su "proyecto" a un simple esquema. Job, ante el desfile de los secretos cósmicos de la requisitoria de Dios, reconoce que no es capaz de sondear más que alguna partícula microscópica de los mismos, mientras que Dios sabe penetrarlos con su omnisciencia y su omnipotencia. Dios, el desafiado, se convierte a su vez en el que desafía al hombre, haciéndole intuir que la "lógica" de Dios es omnicomprensiva y mucho más auténtica que la lógica de la criatura, que se siente continuamente "insensata" y torpe en su caminar. Por eso al final, a los ojos de Job, no aparece el encaje perfecto del mal en la trama de la historia y del ser, sino el rostro de aquel que realiza ese entramado, no según lo que nosotros suponíamos, sino según su designio trascendente. Y en este punto Job se entrega al designio de Dios: "Por mucho que corra por mares extranjeros, siempre vendré a naufragar en el tuyo, Señor" (M. Pomilio).

Bajo esta luz, Job se convierte en una gran catequesis sobre la fe pura y sobre el verdadero rostro de Dios contra todo compromiso y contra toda adulteración, incluso apologética. Como se ha dicho, para Job es insuficiente toda lectura antropológica, ya que el análisis del misterio del hombre y del mal se realiza de modo funcional respecto al auténtico vértice temático, que es teológico. La centralidad del "verdadero Dios desconocido para el hombre viejo" (D. Barthélemy) puede justificarse en Job a nivel literario y temático. A nivel externo, literario, porque Dios está siempre presente en el libro como esperado, como interlocutor deseado, aunque ausente como parte en litigio: "¡Oh, si supiera yo cómo alcanzarle, cómo llegar hasta su trono! Depondría delante de él mi causa, llenaría mi boca de argumentos. Sabría cuál era su respuesta, comprendería lo que me dijera" (23,3-5). La misma estructura del libro revela esta tensión de fondo; la teofanía y los discursos finales de Yhwh son la consecuencia lógica y el éxito resolutivo del diálogo y del desafío que el hombre-Job lanza en el capítulo 31. El mismo "mediador" soñado por Job para que sirva de árbitro neutral en el litigio entre el hombre y Dios no puede ser más que Dios mismo. Pero la centralidad de la cuestión "teológica" se revela sobre todo en la estructura interna e ideológica de la obra. Se puede decir con J. Lévêque que Job vive su prueba "como una pregunta sobre Dios y que sólo a Dios quiere plantearla". Y, como se ha repetido, el sentido último de este itinerario en delta ramificado no es el de dar razón del misterio del dolor tomado en sí mismo, sino más bien el de decir "cosas rectas" sobre Dios (42,7). En otras palabras, la cuestión central de la obra no es el mal de vivir, sino el cómo poder creer y en qué Dios creer a pesar de lo absurdo de la vida. En contra del racionalismo ético de la teoría retributiva, en contra del racionalismo teológico de sus amigos, Job insiste en la necesidad de "temer a Dios desinteresadamente" (1,9), es decir, de la gratuidad de la fe, de la exigencia del "ver" a través de una auténtica experiencia de fe (cf Sal 73,17).

BIBL.: AA.VV., *Job y el silencio de Dios*, en "Con" 189 (1983) 325-455; ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J.L., *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1983; BONORA A., *Il contestatore di Dio*, Marietti, Turín 1978; DHORME P., *Le livre de Job*, Gabalda, París 1924; FEDRIZZI P., *Il libro di Giobbe*, Marietti, Turín 1972; FOHRER G., *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlín-Nueva York 1983²; ID, *Das Buch Hiob*, G. Mohn, Gütersloh 1963; GORDIS R., *The Book of God and Man*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1965; GUALANDI D., *Giobbe. Nuova versione critica*, Roma 1976; GUILLAUME A., *Job*, SPCK, Londres 1951; HABEL N.C., *The Book of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; HESSE F., *Hiob*, Theologischer Verlag, Zurich 1978; HORST F.-KUTSCH E., *Hiob*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1960-1968; LÉVÊQUE J., *Job. El libro y el mensaje*, Verbo Divino, Estella 1986; LUBSCZYK H., *Il libro di Giobbe*, Città Nuova, Roma 1971; MÜLLER H.P., *Das Hiobproblem*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978; POPE M.H., *Job*, Doubleday & Co., Nueva York 1965; RAVASI G., *Giobbe*, Borla, Roma 1984²; RICHTER H., *Studien zu Hiob*, Evang. Verlaganstalt, Berlín 1958; ROWLEY H.H., *Job*, Londres 1976; SKEHAN P.W., *The Book of Job*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1971; SNAITH N.H., *The Book of Job. Its Origin and Purpose*, SCM Press, Londres 1968; STEINMANN J., *Le livre de Job*, Cerf, París 1954; TERRIEN S., *Job*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-París 1963; TUR-SINAI, N.H., *The Book of Job*, Kyriat Sepher, Jerusalén 1967²; VIRGULIN S., *Giobbe*, Ed. Paoline, Roma 1980; WEISER A., *Giobbe*, Paideia, Brescia 1975; WESTERMANN C., *Der Aufbau des Buches Hiob*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1977²; ZERAFA P.P., *The Wisdom of God in the Book of Job*, Angelicum, Roma 1978.

G. Ravasi

JOEL

SUMARIO: I. *La persona y el tiempo.* II. *El escrito:* Temas propios: *a)* El día de Yhwh, *b)* La efusión del Espíritu; *c)* El valle de Josafat.

I. LA PERSONA Y EL TIEMPO. Joel (en hebreo *Yô'el*, "Yhwh es Dios"), hijo de Petuel, es uno de los doce profetas menores. De él no sabemos nada más que lo que puede deducirse de su escrito. Hoy se piensa que pertenecía a la categoría de los "profetas cultuales", es decir, de aquellos profetas que ejercían el ministerio dando respuestas y consejos, particularmente con ocasión de las festividades y asambleas de carácter cultual, reconocidos y venerados por la comunidad a la que se dirigían. Joel, muy probablemente, vivió y actuó en Jerusalén, como puede deducirse de algunas observaciones: aprecia mucho los ritos litúrgicos del templo, menciona con agrado la ciudad, al hablar de "la tierra" se refiere siempre a la región de Judá (p.ej., 1,2.14; 2,1; 3,5; etc.).

II. EL ESCRITO. Sobre la fecha de composición del escrito, dado que en el libro no se hace ninguna referencia concreta a acontecimientos históricos, sólo podemos tener en cuenta el contenido: la condenación de todas las naciones que en los últimos tiempos atacaron a Jerusalén sólo era posible en el período posterior al destierro; no se menciona nunca la corte real, ni siquiera en los pasajes en los que sería de esperar, como 1,2 y 2,16; contiene un número notable de arameísmos; presupone el ofrecimiento del holocausto cotidiano. Por todos estos motivos el profeta se ubica en el período que va del siglo IV al III a.C. El texto hebreo está dividido en cuatro capítulos, mientras que las versiones griega y latina tienen tres, ya que unen los capítulos 2 y 3 del texto hebreo.

Debido a la diferencia de estilo y de contenido entre los capítulos 1-2 y los capítulos 3-4, se discute sobre la unidad del libro; la mayor parte de los críticos piensan, sin embargo, que una serena valoración de las dos partes hace resaltar la unidad fundamental del libro. Los dos primeros capítulos describen la llegada al país de la plaga de langostas y la actividad desarrollada por el profeta, que se manifiesta verdaderamente como "profeta cultual": pide a los sacerdotes que eleven una lamentación, que instituyan un gran día de ayuno, y hace él mismo una plegaria característica (1,15-20); invita a dar la alarma en Sión, ahora que se aproxima la plaga; exhorta a la penitencia con la esperanza de que el perdón divino aleje pronto el castigo. Esta parte es totalmente una alternancia entre el profeta, el pueblo, los sacerdotes, la invitación urgente a la oración y al ayuno; todo ello termina con el anuncio de que Dios ha escuchado las súplicas, alejando la plaga y asegurando una reparación adecuada de los daños producidos.

En los dos primeros capítulos el profeta habla del "día de Yhwh", presentando las langostas como un signo premonitor de aquel día. Los dos últimos capítulos enumeran los signos que anticipan ese día, entendido ahora con un valor ejemplar, y el juicio divino que habrá de caracterizarlo.

TEMAS PROPIOS. Los temas característicos de este escrito profético, de tamaño reducido, pero de gran significado para el AT y el NT, son tres.

a) *El día de Yhwh.* La invitación a tocar la trompeta (hebreo, *šofar*) que hace el profeta podía ser la señal de una asamblea religiosa, de la inminencia de un peligro o de un castigo, o bien, como en nuestro libro, el anuncio de la llegada del "día de Yhwh", tema de notable interés teológico. En Jl tenemos las características que marcan la última parte de la evolución de este tema. Confiando en su Dios y en la cualidad de pueblo unido a él por una alianza, siempre que se encuentra en dificultades Israel confía en la intervención de Dios (cf Dt 7-9): "En medio de ti está Yhwh, un Dios grande y terrible". A esta espera los profetas del período preexílico contraponen el "día de Yhwh", como día negativo para Israel, pertinaz en su comportamiento irreligioso; sólo se hace una excepción, y es para el "resto" de Israel.

Fue sobre todo durante el destierro, después de la experiencia de la catástrofe de los dos reinos, cuando "el día de Yhwh" se concibió como un día de cólera y de tinieblas, no ya para Israel, derrotado por completo, sino para las naciones vecinas, mientras que para Israel se convierte en el día del comienzo de la restauración, de la esperanza de renacer (cf Jl 3,4-5 y todo el c. 4). Tenemos así dos elementos fundamentales para extender el día de Yhwh más allá de los estrechos confines anteriores, poniéndolo en la perspectiva francamente universalista del triunfo de los justos y de la ruina de los pecadores, de la victoria definitiva de Dios sobre sus enemigos (cf Mal 3,19-23).

Las concepciones fundamentales sobre las que se basa Jl son, por una parte, la representación de Yhwh como guerrero invencible en defensa de su pueblo, pero también en contra suya siempre que se alía con los pecadores; por otra parte, la firme convicción de que Yhwh domina la historia humana, de que a él le corresponde la última palabra contra los antiguos monstruos del caos y contra el mal (cf Ez c. 38), para reinar a continuación sobre toda la tierra. En las descripciones imaginarias de los profetas, el día de Yhwh va acompañado de signos y prodigios cósmicos ampliados con cierta complacencia: la tierra tiembla, el cielo se conmueve, el sol y la luna se oscurecen, las estrellas se esconden, todo será tiniebla, sangre, fuego, columnas de humo, etc. (2,10-11; 3,3-4; 4,15-16).

b) *La efusión del Espíritu.* En el contexto del "día" entendido de este modo, el profeta anuncia con mucho énfasis el nombre de Dios: "Yo de-

rramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán..." (3,1). El Espíritu de Yhwh es una fuerza divina, que transforma a las personas investidas de ella; puesto que viene de Dios y orienta hacia él, se le llama frecuentemente "santo". En el período anterior al destierro se habla de la acción del Espíritu sobre cada una de las personas, pero a partir del destierro se anuncia preferentemente su acción sobre todo el pueblo; se trata siempre de una efusión transformadora y renovadora, pero cuya acción es raras veces violenta y puede quedar paralizada por la resistencia de las personas que se rebelan y entristecen al Espíritu (Is 63,10). En el contexto de la renovación escatológica entrevista por el profeta, la acción del Espíritu es muy significativa; por eso es del presente texto de Jl de donde san Pedro, el día de pentecostés, toma la cita en que se atestigua la realización del día anunciado por los profetas y del comienzo de una nueva era, que es precisamente la del Espíritu (He 2,16-21).

c) *El valle de Josafat.* "Reuniré a todas las naciones y las haré bajar al valle de Josafat... Que se pongan en marcha las naciones camino del valle de Josafat. Allí me sentaré yo para juzgar a todos los pueblos circundantes" (4,2.13): Joel es también el profeta que habla del juicio en el valle de Josafat (hebreo, *Yehôšafat*). Se trata, en realidad, de un nombre simbólico equivalente a "Yhwh juzga", inventado por el profeta para designar idealmente el lugar en donde Dios reunirá a todas las naciones para condenarlas y establecer para Israel una era de paz. Fue sobre todo en el período posterior al destierro cuando se acentuaron las esperanzas de una condenación de las naciones que se habían levantado contra Israel y de un renacimiento y restablecimiento de la independencia. Estos dos aspectos se ampliaron naturalmente según los principios y las perspectivas del NT, pero sacaron de Jl su inspiración.

La identificación del valle de Josafat con un valle en las cercanías de Jerusalén pareció sugerirse en 4,11. 16; por eso, en torno al siglo IV d.C. se le dio este nombre a la parte del valle del Cedrón situado al sudeste del área del templo. En este sector, ya en tiempos de Jesucristo se habían levantado algunos monumentos funerarios, todavía célebres, con los nombres erróneos de tumba de Absalón, tumba de Santiago, tumba de Zacarías; hace ya tiempo que es una zona de enterramiento para judíos, cristianos y musulmanes. En realidad, el profeta no aludía a un valle o a una llanura, y mucho menos intentaba darle el nombre de Josafat; en el texto de 4,14 el profeta habla de "valle de la decisión" o del juicio, o también de la trilla, según la polivalencia de la palabra hebrea *ḥarûṣ*.

BIBL.: Alonso Schökel L.-Sicre Díaz J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 923-949; Bernini G., *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona,* Ed. Paoline, Roma 1983³; Deissler A.-Delcor M., *Les petits Prophètes,* París 1964; Elliger K., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* Gotinga 1964⁵; Rinaldi G., *I profeti minori* II, *Osea, Gioele, Abdia, Giona,* Marietti, Turín 1959; Wolff H.W., *Dodekapropheton: Joel und Amos,* Neukirchen 1969.

L. Moraldi

JONÁS

SUMARIO: I. *La persona y el libro.* II. *Su mensaje:* 1. La interpretación; 2. La fecha.

I. LA PERSONA Y EL LIBRO.

Jonás (en hebreo *Yônah*, "paloma"):

la única persona con este nombre que conocemos en el AT es un hijo de Amitay, profeta de Gat Jéfer (2Re 14,25), en tiempos del rey Jeroboán II (783-743 a.C.). Pero no es ésta ciertamente la fecha de composición de nuestro libro. Para establecer una relación entre Jeroboán II y el autor de nuestro libro, algún autor ha propuesto admitir la existencia de una tradición según la cual el profeta del siglo VIII se habría rebelado en contra de una misión divina (como leemos en ciertos trozos biográficos de Elías y de Jeremías), y sobre esa historia el autor del libro habría tejido la maravillosa narración que podemos leer nosotros. Pero no es necesario nada de esto. Es más natural pensar que "Jonás" no es el autor de la obra, sino el protagonista.

El libro es único en su género en toda la literatura profética, como veremos. Habiendo recibido la orden de dirigirse a predicar contra Nínive, Jonás huye "lejos de Yhwh", temiendo que la ciudad pueda convertirse y ser perdonada por Dios. Se embarca en Jafa en dirección a Tarsis (es decir, en dirección opuesta, ya que Tarsis es la fenicia Tartesos de la costa española); pero Yhwh suscita una violenta tempestad que los marineros y los viajeros no consiguen aplacar más que arrojando a Jonás al mar; se lo traga un pez enorme, y después de tres días lo deposita en la playa. Entretanto, Jonás, en el vientre del pez, eleva a Dios un himno de alabanza. Al llegar a Nínive, predica que dentro de cuarenta días va a ser destruida la ciudad si no se convierte; pero por orden del rey toda la población se arrepiente, ayuna, se viste de saco; incluso las bestias se ven obligadas a ayunar. Yhwh perdona a la ciudad, y el profeta se retira indignado. Y entonces Yhwh le enseña al profeta que es un Dios que ama incluso a los pueblos paganos, que delante de él son como niños "que no saben distinguir su derecha de su izquierda" (4,11).

La narración muestra un arte bastante desarrollado, con medios muy simples: pocos discursos, pocos análisis psicológicos; pero los personajes están descritos con rasgos muy claros y precisos a través de sus mismas acciones. Por ejemplo: no se dice que, al recibir la orden de Dios, Jonás se haya indignado, sino que se narra su huida; no se dice que Yhwh se haya irritado por la desobediencia del profeta, sino que suscitó una tempestad; no se explica cómo el profeta se arrepintió de su obstinación, sino que se dice que se puso a rezar; no se dice que Yhwh lo perdonara, sino que ordenó al pez que lo devolviera a la playa. Jonás es descrito como una típica persona terca, egoísta, de corazón estrecho; Yhwh, como la bondad y la indulgencia paternal en persona. Ningún otro libro del AT ha sabido, con medios tan sencillos, poner de relieve con fuerza y con gracia este aspecto del carácter divino. Todo el libro está impregnado de cierto tono humorístico con su pizca de emoción y de sátira.

II. SU MENSAJE.

Desde el punto de vista de la crítica literaria el libro presenta dos problemas. El primero es el del salmo de acción de gracias a Dios que el protagonista eleva mientras se encuentra en el vientre del pez, cuando se esperaría más bien una lamentación: más acertadamente, se trata de meterse dentro del ánimo del autor, de captar su perspectiva. Más complejo es el segundo problema: la indecisión sobre el nombre de Dios. Se le llama Yhwh, luego *'Elohim*, más tarde *Yhwh-'Elohim* y de nuevo *'Elohim* o *Yhwh*. En algunos pasajes esta indecisión tiene una explicación, pero no el conjunto de los textos, a no ser que se acepte este hecho como expresamente querido por el autor para tratar el

gran tema dominante del libro, que por lo demás muestra una unidad ejemplar. Para subrayar la actitud negativa del profeta respecto a la voluntad divina, el autor entrelaza en la narración el motivo mitológico del pez (que se traga al profeta, pero lo vomita luego en la playa debida) y la irritación ante la demostración de la bondad de Dios; estos dos aspectos encaminan al lector a la comprensión de este libro profético tan singular.

Que el autor no pretende trazar una biografía de Jonás y mucho menos un cuadro de historia general, nos lo muestran algunas observaciones: no menciona el lugar de origen del profeta, ni dice dónde lo vomitó el pez ni cómo llegó a la ciudad de Nínive; se calla el nombre del rey bajo el cual se convirtió la capital asiria (ningún rey asirio se llamó nunca "rey de Nínive"); no explica cómo pudo conocer que Dios retiraba sus amenazas; no alude en lo más mínimo a lo que sucedió luego a la ciudad o al profeta. Todo hace creer que el autor no tenía la intención de ofrecer un episodio histórico, sino de inculcar una enseñanza. Y esto se vislumbra en el reproche dirigido por Dios al profeta (4,10-11) y en el objeto de la divina misericordia, es decir, la capital de un pueblo pagano que oprimió y llevó a la esclavitud a muchos ciudadanos del reino septentrional de Israel. Así pues, Yhwh es el Dios de toda la tierra, no solamente de Palestina; y no en teoría, sino de forma evidente y práctica, puesto que muestra su misericordia con todos los que se arrepienten de sus pecados. Por el contrario, el autor hace del profeta un representante típico del odioso y ridículo particularismo de algunos hebreos, escandalizados quizá del hecho de que no se veía todavía el cumplimiento de los oráculos proféticos contra las naciones vecinas.

El libro de Jonás se levanta por encima de los más grandes representantes de la religión del antiguo Israel. Amós había insistido en la igualdad de los pueblos ante la justicia de Dios, pero el autor de Jonás proclama la igualdad ante el amor de Dios (que Amós apenas había rozado en 9,7). Es también más profundo y generoso que el autor de Rut y el del capítulo 56 de Isaías, quienes exigen para los paganos convertidos el derecho a la naturalización (hebrea), ya que admite que los extranjeros, aun siguiendo tales, pueden convertirse en adoradores del verdadero Dios; el autor de Jonás recoge y desarrolla además un tema que sólo se había vislumbrado en la segunda parte del libro de Isaías (o Déutero-Isaías): el deber misionero de Israel con las naciones.

1. LA INTERPRETACIÓN. La negación de la historicidad del libro no depende de la narración de unos sucesos aparentemente inconcebibles, y por tanto tampoco de la fe en la posibilidad de los milagros, sino del talante literario del libro y de la atención dirigida a la voluntad del autor, a las enseñanzas que intenta dar. La historia de la interpretación de este libro, aparentemente difícil, manifiesta que las páginas escritas con la intención de demostrar la verosimilitud de algún relato han hecho que se perdieran totalmente de vista las enseñanzas reales que estaban en la intención de su autor y que supo expresar con tanta elocuencia. Muchos apologetas que han intentado explicar ciertas narraciones como posibles sucesos históricos, no han hecho otra cosa más que caer en un insólito racionalismo y en una lectura poco atenta del texto. En los antípodas de esta situación, el libro ha sido considerado también a veces como una alegoría: Jonás ("paloma") sería Israel, que tenía que llevar el mensaje divino a las naciones, pero que no pudo hacerlo por habérselo tragado Babilonia; liberado del destierro, se sintió desilusionado por la falta del castigo divino contra las naciones, y sólo con muchas reticencias aceptó la misión que se le había asignado. Según esta interpretación (bastante fantástica), el ricino (4,6ss) es Zorobabel (cf Esd), y Babilonia el monstruo marino. En favor de la historicidad se adujo muchas veces el texto evangélico de Mt 12,40, el llamado "signo de Jonás"; pero esta conclusión no se sigue de ninguno de los tres textos evangélicos (Mc 8,11-12; Mt 12,38-42; Lc 11, 29-32).

2. LA FECHA. La fecha de composición se deduce de los datos precedentes. Hasta ahora no ha sido posible señalar el material antiguo que probablemente utilizó el autor, pero se puede pensar sin duda alguna que el humanitarismo y el universalismo se deben a él y a su tiempo, lo cual nos ayuda a situar cronológicamente la obra. Las ideas expresadas son difíciles de imaginar en el período anterior al destierro; también el particularismo judío es característico de los tiempos inmediatamente posteriores al mismo (cf Neh). Algunos estudiosos piensan que el autor intenta combatir las medidas exclusivistas adoptadas por Esdras y Nehemías; pero el escrito es perfectamente comprensible sin esta referencia concreta, ya que se trata de un espíritu muy difundido en la época posterior. El autor vivía en una época en la cual no sólo Nínive había sido ya destruida (o sea, después del año 612), sino que esta ciudad había pasado ya a la leyenda: ¡se necesitaba un día entero para recorrerla, tenía 120.000 habitantes, etc.; ayunaron incluso las bestias! (3,4.7-8; 4,11).

Los primeros testimonios seguros son el texto del libro del Sirácida, que habla de los "doce profetas" (Si 49,10), y las palabras de Tobías, que recuerdan claramente nuestro libro al exhortar a su hijo a que huya de Nínive porque la ciudad habrá de ser destruida, como predijo Jonás (Tob 14,4.8: la ciudad estaba ya ciertamente destruida). Puesto que el Sirácida se remonta, como fecha aproximativa, al 190 a.C., nuestro libro tenía que gozar ya por aquella época de una notable antigüedad y prestigio, dado que formaba parte de la literatura sagrada. Por otra parte, la composición del libro de Tob se sitúa entre el siglo IV y III; es probable que el libro de Jonás se remonte a esta misma época. Además, su fisonomía tardía se confirma por los numerosos arameísmos que aparecen en él. También el mensaje del libro se adapta bien a esta época histórica.

BIBL.: ABEL F.M., *Le culte de Jonas en Palestine*, en "Journal of Palestine Oriental Society" 2 (1922) 175-183; ALONSO J., *Jonás, el profeta recalcitrante*, Taurus, Madrid 1963; ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DIAZ J.L., *Profetas* II, Madrid 1980, 1007-1031; BERNINI, *Sofonia, Gioele, Abdia, Giona*, Ed. Paoline, Roma 1983³; DEISLER A.-DELCOR M., *Les petits Prophètes*, París 1964; DUVAL Y.M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, París 1973; GINZBERG L., *The Legends of the Jews* IV, 1954⁴, 239-253; LORETZ O., *Gotteswort und menschliche Erfahrung: Jona, Ruth, Hoheslied und Qohelet*, Francfort 1963; MORA V., *Jonás*, Verbo Divino. Estella 1982; RINALDI G., *I Profeti minori* II. *Osea, Gioele, Abdia, Giona*, Marietti, Turín 1959; WEINREB F., *Das Buch Jonah. Der Sinn des Buches Jonah nach der altesten jüdischen Ueberlieferung*, Berlín 1970.

L. Moraldi

JOSUÉ

SUMARIO: I. *El hombre*. II. *El libro*. III. *Análisis del libro:* 1. Preparación de la conquista: capítulos 1-2; 2. Penetración al otro lado del Jordán: capítulos 3-5; 3. La conquista de Jericó y de Ay: 6,1-8,27; 4. Desde el altar sobre el monte Ebal hasta la conquista de toda la tierra: 8,30-12,24; 5. Distribución de la tierra: capítulos 13-

21; 6. Últimas disposiciones de Josué: capítulos 22-24. IV. *Aspecto religioso del libro de Josué.*

I. EL HOMBRE. Josué (en hebreo, *Yehôšua':* Yhwh es salvación) es el gran personaje bíblico con el que está ligada la conquista hebrea de la tierra de Canaán y del que toma su nombre este libro (= Jos) que la narra. Parece ser que Josué, hijo de Nun, de la tribu de Efraín, antes de ser elegido por Moisés como su sucesor, se llamaba *Hôšea'* (= liberación) (Núm 13,8.16; Dt 32,44), nombre que luego hizo teóforo probablemente el mismo Moisés. Josué se distinguió en la lucha contra Amalec (Éx 17,9-14); acompañó a Moisés al monte de la revelación (Éx 23,13; 32,17); dirigió junto con Caleb la misión de exploración de la tierra de Canaán (Núm 14,6.38); tuvo un papel decisivo en la superación del desánimo que cundió entre el pueblo después de aquella exploración, y, finalmente, fue elegido por Dios como representante y luego sucesor de Moisés, por el cual fue investido en su nueva tarea mediante un rito especial y solemne (Núm 27,15-23). Recibió más tarde la seguridad de que entraría en la tierra prometida (Dt 1,38), mientras que se vio excluida de ella toda la generación de la peregrinación por el desierto, con excepción de Caleb. Finalmente, fue testigo de los últimos instantes de la vida de Moisés, sucediéndole plenamente en la dirección del pueblo por las estepas de Moab, frente a Jericó: "Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos. A él obedecieron los israelitas, como lo había ordenado Moisés" (Dt 34,9). Así pues, su misión había sido largamente preparada por Dios al lado del gran legislador, cuyo espíritu había heredado.

La prudencia, la voluntad, el tesón fueron las dotes naturales que más brillaron en la vida de Josué. Su nuevo oficio es presentado en la Biblia con acentos exquisitamente religiosos: "Moisés, mi siervo, ha muerto; ahora comienzas a actuar tú. Pasa el Jordán... Yo estaré contigo como estuve con Moisés; no te dejaré ni te abandonaré. Sé fuerte y ten ánimo, porque tú deberás dar a este pueblo la posesión de la tierra que a sus padres juré dar" (Jos 1,2-6). Josué murió a la edad de ciento diez años (como José), tras la epopeya de la conquista y de la división de la tierra prometida, y fue sepultado en Timná Séraj, en las colinas de Efraín, en el territorio que le habían asignado los hijos de Israel (Jos 24,29-30). La versión griega de los LXX añade aquí una observación curiosa: "Junto a él, en la tumba donde lo sepultaron, depositaron los cuchillos de sílex con que había circuncidado a los israelitas en Guilgal...; todavía están allí". Un testimonio de la admiración que en la época posterior al destierro la tradición judía demostraba todavía por la persona y la obra de Josué es el largo pasaje que le dedica el Sirácida: "Josué, hijo de Nun, fue guerrero valiente, sucesor de Moisés en la misión profética; él fue —según su nombre— grande para la salvación de los elegidos de Dios, para tomar venganza de sus enemigos y dar posesión a Israel de su heredad. ¡Qué magnífico era al elevar sus manos y al blandir su espada contra las ciudades!... ¿No se detuvo el sol al extender su mano, y un solo día fue como dos? Invocó al altísimo y poderoso al presionarle por todas partes sus enemigos, y el Señor, que es grande, lo escuchó, haciendo llover piedras de granizo de gran potencia..." (Si 46,1-5).

Hasta aquí las noticias biográficas sacadas de la Biblia, pero de las cuales sólo es posible verificar el ambiente general, e incluso esto parcialmente, sin que se pueda esperar otra cosa. Todas las noticias encuentran

un encuadramiento histórico general plausible, si se piensa —según la sentencia hoy más común— que el establecimiento en Palestina tuvo lugar por los años 1250-1225.

II. EL LIBRO. Desde el punto de vista literario, hasta hace pocos años (por el 1945) los críticos preferían ver en Jos el libro sexto de un ideal "Hexateuco": señalaban en él las mismas fuentes literarias del Pentateuco (es decir, las fuentes yahvista, elohísta, sacerdotal, deuteronomista), movidos sobre todo por la idea de que Jos representaba el cumplimiento de la promesa tan destacada en los cinco libros anteriores. Además, parecía impensable que el Pentateuco terminase con la conquista de las regiones de Trasjordania, sin decir una sola palabra de la conquista, mucho más importante y significativa, de Cisjordania.

Pero en 1945 apareció un estudio de M. Noth que llamó la atención de todos los autores y los puso ante una perspectiva muy distinta: todos los que acostumbramos llamar "libros históricos" de la Biblia, y que en el canon hebreo son llamados más bien los "profetas anteriores", son elementos individuales de una gran obra de recopilación, que en su redacción definitiva podemos considerar (desde el punto de vista literario) como una "obra historiográfica deuteronomista"; esta obra comienza en el libro de Jos y sigue hasta el segundo libro de los Reyes. La obra del deuteronomista es un trabajo de ordenación y de conservación de materiales diversos, a veces paralelos, a veces contradictorios, dispuestos según un plan dotado de una índole orgánica sustancial aceptable.

Es inútil preguntarse si la obra que nos ocupa se debe a una sola persona; se trata del trabajo de una escuela, que actuó durante el período del destierro e inmediatamente después. Ésta es, por tanto, la ubicación cronológica de Jos.

Desde el punto de vista de la autenticidad histórica, la cuestión consiste ante todo en ver si las diversas narraciones corresponden o no a la tradición que tenía delante de sí el deuteronomista; en este sentido (de enorme interés para todos los autores) cada vez se acepta con mayor convicción que el deuteronomista no hizo opciones arbitrarias ni introdujo distorsiones de ningún tipo. Por otra parte, se trata de un material que un historiador tiene que manejar con atención y con mucho respeto, incluso en el aspecto histórico, evitando racionalizar a toda costa todo lo que el editor no quiso especificar ulteriormente o bien escribió inspirándose en su fe. Desde que se han perfeccionado los medios de la investigación exegética, tenemos la posibilidad de insertar la narración de la conquista en el cuadro topográfico, geográfico y político de la historia general, y esto es ya algo positivo. Sin embargo, no podemos llegar a determinar con precisión el tiempo, la sucesión y la fecha de cada uno de los sucesos.

Hay una cierta generalización seguida por los redactores; aunque no da motivo para negar cada uno de los sucesos, nos avisa de hasta qué punto el marco de conjunto es inadecuado para expresar la cualidad específica de cada suceso. Esto se verifica cuando el colorido épico sirve de base a un formulario enfático y a unas cifras exageradas; cuando se acentúa preferentemente lo maravilloso, de forma que resulta a veces laborioso comprender cómo se desarrollaron concretamente los hechos. Cuando leemos desde el principio las palabras: "Vuestro territorio abarcará desde el desierto y el Líbano hasta el gran río, el Éufrates, y por el oeste, hasta el mar Mediterráneo" (Jos 1,4), no se puede menos de recordar las

palabras de san Jerónimo: "Haec tibi promissa, non tradita" ("Estas cosas se te prometieron, pero no se te dieron": *PL* 22,1105). Al final de la vida de Josué se dice: "La tierra que queda por conquistar es mucha" (Jos 13,1); por tanto, es importante corregir la impresión que se deriva de una primera lectura del libro y que fue la causa del escepticismo tan difundido en los pasados años, pero que ahora finalmente ha vuelto a entrar en unos límites racionales.

III. ANÁLISIS DEL LIBRO.

1. PREPARACIÓN DE LA CONQUISTA: CAPÍTULOS 1-2. Preparativos inmediatos para la penetración en el país de Canaán: Josué, investido de la autoridad de jefe, recibe órdenes de Dios y comunica al pueblo la decisión de atravesar el Jordán; da las disposiciones debidas para la marcha, y el pueblo le presta juramento de absoluta fidelidad; decide enviar espías a la ciudad de Jericó, donde se encuentran con la prostituta Rajab y trazan con ella planes para el futuro.

2. PENETRACIÓN AL OTRO LADO DEL JORDÁN: CAPÍTULOS 3-5. Resulta singular el rito de aproximación al río: abren paso los sacerdotes llevando el arca; apenas tocan el agua sus pies, el río se detiene; los sacerdotes se paran en mitad del Jordán hasta que pasa todo el pueblo; cuando, finalmente, los sacerdotes ponen también el pie en la tierra de Canaán, el río reanuda su curso normal. Entretanto, Josué había ordenado que doce hombres, uno por cada tribu, tomasen cada uno una piedra para erigir luego un monumento en el lugar de la primera reunión: Guilgal; parece ser que se erigieron otras doce piedras como monumento en medio del cauce del río, en el lugar donde se habían detenido los sacerdotes con el arca. Toda esta narración representa la famosa *crux interpretum* de nuestro libro, ya que son muchas las cosas que no se comprenden.

Hay una cosa cierta: el redactor quiso elevar la entrada en la / tierra por encima incluso del maravilloso éxodo de Egipto, sacando de las tradiciones cualquier dato que creyó interesante para su objetivo.

Grandiosa epopeya, a la que faltan todavía dos actos para que sea completa: la circuncisión de todo el pueblo (testimonio de la realización de la promesa a Abrahán: Gén 17,25-27) y la celebración solemnísima de la pascua, dado que el período en que los israelitas llegaron a la tierra prometida (el día décimo del mes de Nisán, marzo-abril) correspondía a la fecha de la pascua. Así pues, primero la circuncisión y luego la pascua (5,2-11), que celebraron por primera vez con los frutos de la tierra prometida. Estos sucesos extraordinarios —que escapan también a un examen literario serio— deben juzgarse más con la medida de la fe y de la reflexión religiosa posterior que con el ojo severo del historiador, aunque sería demasiado simplista e injusto eliminarlos como no históricos. Otro suceso que se olvida con frecuencia, pero profundamente arraigado en el ánimo y en la historia hebrea, está íntimamente relacionado con estos días de la llegada a la tierra prometida y que preceden al comienzo de la conquista: la aparición del "jefe del ejército del Señor" (5,13-15).

3. LA CONQUISTA DE JERICÓ Y DE AY: 6,1-8,27. Comienza la conquista de la tierra prometida, pero el procedimiento narrativo sigue siendo el que hemos visto hasta ahora, es decir, la relación de unas guerras muy originales. La caída de Jericó se narra con gran abundancia de detalles. La exploración de los espías había servido de preparación; ahora se narra la táctica de ataque y destrucción.

Una procesión compuesta de siete sacerdotes con siete trompetas; otros sacerdotes llevan el arca de la alianza, y el ejército de Israel tiene la orden de dar cada día seis vueltas en silencio en torno a las murallas de la ciudad. El séptimo día las vueltas son siete. En un momento determinado (al sonido de un cuerno de carnero) la procesión se detiene y todo el pueblo se pone a dar gritos fuertes; las murallas de Jericó se derrumban por sí solas; se concede sólo un momento para cumplir la promesa hecha por los espías a la prostituta Rajab y a su familia (6,1-23). Luego tiene lugar la destrucción total de Jericó. Siguen el caso ejemplar de Acán (c. 7) —para demostrar cómo hay que respetar la ley del exterminio (o entredicho)— y la conquista de la ciudad de Ay, ya plenamente enclavada en tierras de Canaán (8,1-27).

4. DESDE EL ALTAR EN EL MONTE EBAL HASTA LA CONQUISTA DE TODA LA TIERRA: 8,30-12,24. Queda así abierta la puerta hacia el centro de Palestina para ejecutar lo que había ordenado Moisés: "Cuando hayáis pasado el Jordán, levantaréis estas piedras sobre el monte Ebal... Alzarás allí al Señor, tu Dios, un altar de piedras que no hayan sido labradas..." (Dt 27,4ss). Israel fue conducido al valle de Siquén, subió al monte Ebal y aquí Josué escribió la ley ("Sobre las piedras escribirás con caracteres bien claros todas las palabras de esta ley": Dt 27,8). Después de ofrecer sacrificios sobre el monte, bajaron al valle entre los dos montes, Garizín por una parte y Ebal por otra: Josué leyó la ley y el pueblo se comprometió a observarla [/ Ley/Derecho II, 2], consciente de las bendiciones y de las maldiciones que suponía la observancia o la no observancia de la misma (Jos 8,30-35). Como no está claro que la región de Siquén hubiera sido ya ocupada por los israelitas, independientemente de las diversas hipótesis que se han formulado, es muy oportuno recordar lo que dijimos antes [/ *supra* II] sobre el modo de escribir la historia de la conquista.

Los conquistadores establecen una alianza con los gabaonitas: "Desde aquel día Josué los destinó a cortar leña y a llevar el agua, hasta el día de hoy, para toda la comunidad y para el altar del Señor en el lugar que el Señor eligiera" (9,26); más tarde tiene lugar la célebre batalla de Gabaón, localidad en la que se habían llegado a reunir cinco reyes "amorreos", es decir, cananeos. Fue en aquella ocasión, ciertamente memorable, cuando se habría acuñado la célebre expresión de Josué: "Sol, detente sobre Gabaón, y tú, luna, sobre el valle de Ayalón..." (10,12-13). Para la explicación de este suceso se han ofrecido varias soluciones, pero cada una suscita más problemas de los que resuelve. La postura más razonable es aceptar esta narración en su presentación milagrosa. Tras esta victoriosa batalla los israelitas se ponen a perseguir a los derrotados y conquistan todo el sector meridional de Palestina: "Josué se apoderó de todos estos reyes y de sus territorios en una sola expedición... Después Josué y todos los israelitas volvieron al campamento de Guilgal" (10,42-43).

Respondiendo a una coalición de reyes del norte, Israel, bajo la dirección de Josué, conquista en la batalla de Merón todo el sector septentrional de Palestina (11,1-20); "Josué conquistó toda la tierra, como el Señor le había dicho a Moisés, y la repartió en heredad entre las tribus de Israel. Y el país gozó de paz" (11,23). Viene a continuación la lista de los reyes vencidos (12,1-24). El material que contienen los anteriores capítulos ofrece tema abundante de discusión, tanto a los historiadores como a los aficionados a la topografía y a

la onomástica de Palestina, pero también a las críticas textual y literaria.

5. DISTRIBUCIÓN DE LA TIERRA: CAPÍTULOS 13-21. Josué se ha hecho viejo, "la tierra que queda por conquistar es mucha... Ahora reparte por suerte esta tierra a los israelitas, como yo te he ordenado" (13,1.6). La primera distribución tiene lugar en Guilgal. En primer lugar se recuerda la distribución de la Trasjordania, realizada ya por Moisés: la región había quedado subdividida entre las tribus de Rubén, de Gad y la mitad de la numerosa tribu de Manasés (13,8-14). Luego Josué, el sumo sacerdote Eleazar y los jefes de tribu proceden a la asignación de las diversas regiones a las restantes tribus sobre la base de dos principios: sacar a suertes, pero, al hacer el sorteo, tener también en cuenta la entidad de la tribu que habría de ocupar una región determinada. Puesto que era bastante difícil que coincidieran los dos principios, es probable que la comisión eligiera un distrito sin delimitar bien sus fronteras y que luego, tras la elección de la tribu, se asignasen en conformidad con ella los límites del territorio (cc. 14-19). La única tribu excluida del reparto del territorio conquistado fue la de Leví: "Moisés no dio heredad alguna a la tribu de Leví, porque el Señor, Dios de Israel, es su heredad, según él les había dicho" (13,33; 13,14).

Las últimas distribuciones se refieren a dos instituciones singulares en todo el antiguo Oriente. En primer lugar, las ciudades levíticas para los miembros de la tribu de Leví. Siguiendo las disposiciones de Núm 35,1-87, había que asignarles algunas ciudades en las que pudiesen vivir, dentro del territorio de varias tribus; aquí (Jos 21) se señalan estas ciudades, distribuidas según las tres grandes ramas de la tribu de Leví (cf Éx 6,16-18 y Núm 3,1-39). Todavía es más original socialmente la institución de las ciudades refugio, que protegían a los homicidas preterintencionales del vengador de la sangre, es decir, de aquel que según la ley del talión tenía la obligación de hacer justicia sumaria vengando al muerto [/ Ley/ Derecho VI]. El libro tiene un final triunfante, en consonancia con todo lo anterior: "El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus padres. Se posesionaron de ella y vivieron en ella... Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a la casa de Israel cayó en el vacío; todas se cumplieron" (21,43-45).

6. ÚLTIMAS DISPOSICIONES DE JOSUÉ: CAPÍTULOS 22-24. Con menos propiedad, estos últimos capítulos son llamados también "apéndices". En efecto, tanto la narración como el estilo y la finalidad que pretenden demuestran que se trata de una parte integrante de la obra.

— Josué despide a las tribus de Trasjordania después de haber elogiado su comportamiento en la tierra conquistada; ellas, al partir de Cisjordania, erigen un altar a orillas del Jordán; las otras tribus interpretan este hecho como una amenaza a la unidad (c. 22).

— Josué da al pueblo sus últimas recomendaciones (c. 23) y, en una gran asamblea, reunión ideal de todas las tribus, se le repiten todos los puntos importantes de la historia anterior —desde Abrahán hasta toda la conquista— y se renueva la alianza en el valle de Siquén (c. 24): el pueblo reconoce la realización de las promesas por parte de Dios y promete fidelidad a la ley: "Aquel día Josué hizo un pacto con el pueblo, le impuso leyes y preceptos en Siquén" (24,25).

IV. ASPECTO RELIGIOSO DEL LIBRO DE JOSUÉ. El mensaje de esperanza que la escuela deuteronomista supo recoger de las antiguas tradiciones y exponer a los desterrados está en la raíz de esta epopeya de la conquista, de forma que es posible trazar una reconstrucción de la nación en el pequeño fragmento que es el territorio de la tribu de Judá. Pero como el punto de apoyo de esta esperanza era, por una parte, el retorno a la propia conciencia de deportados por motivos eminentemente religiosos y, por otra, la profunda fe de los padres en el Dios de la alianza, el carácter religioso es el que domina todo el libro. Las etapas principales están marcadas por intervenciones divinas: todo está organizado en torno a los cuatro grandes acontecimientos religiosos: la primera pascua en Palestina, la circuncisión (sello de la alianza), la relectura de la ley en el monte Ebal y la explícita renovación de la alianza en la asamblea de Siquén.

El libro nos presenta unos sucesos dotados de un significado que llega profundamente al ánimo del lector atento, como el paso del Jordán, la función del arca (emblema de Israel), la caída de Jericó. La tierra y su conquista se consideran bajo una perspectiva que podemos calificar de "mesiánica" (cf Sal 105-106). El paso del Jordán se pone en paralelo con el tránsito del mar Rojo; también el maná cesa cuando se saborean los frutos de la tierra (5,12). Orígenes observaba que el apóstol (1Cor 10,1) habría podido escribir también así: "Nuestros padres pasaron todos el Jordán y todos fueron bautizados en Josué en el espíritu y en el río" (*PG* 12,847).

De forma viva y casi dramática se vislumbra en Jos el régimen de la alianza entre Dios e Israel. El que da el país a Israel es su Dios; es él el que combate a su lado y el que le guía en todos sus pasos; el pueblo tiene que responder observando las leyes de la alianza (1,8). Por eso el período de la conquista será considerado como un tiempo de religiosa fidelidad (Os 2,14-17; Jer 2,2). La solidaridad del pueblo, la responsabilidad del jefe y su obligación de estar en contacto continuo con Dios son objeto de especial insistencia.

El nombre de Jesús, que en hebreo es idéntico al de Josué, no es el único motivo de paralelismo entre los dos; baste recordar el paso del Jordán, la circuncisión del corazón, la nueva pascua, la verdadera tierra prometida, la lucha espiritual por cada conquista, la nueva alianza.

BIBL.: ABEL F.M., *Josué*, París 1958²; ALONSO SCHÖKEL L., *Josué y Jueces*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; AUZOU G., *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*, Fax, Madrid 1967; BALDI D., *Giosuè*, Marietti, Turín 1952; GARSTANG, *Joshua-Judges*, Oxford 1930; NOTH M., *Das Buch Josua*, Tubinga 1953; PÉREZ RODRÍGUEZ G., *Josué en la historia de la salvación*, Ed. Casa de la Biblia, Madrid 1972; SOGGIN J.A., *Le livre de Josué*, Neuchâtel 1970; STELLINI A., *Giosuè*, Ed. Paoline, Roma 1981³.

L. Moraldi

JUAN (Cartas de)

SUMARIO: I. *Origen histórico:* 1. Canonicidad; 2. Autor, tiempo y lugar de composición. II. *Origen literario:* 1. Situación vital; 2. Ambiente religioso-cultural; 3. Género literario, unidad y estructura. III. *Mensaje teológico-espiritual:* 1. La iniciativa salvífica, eficaz y fiel de Dios; 2. Creer en Jesucristo, Hijo de Dios; 3. Actuación de la fe en la caridad.

En el grupo de las siete cartas "católicas" del NT se insertan también las tres cartas atribuidas a Juan. De éstas, la primera, la más amplia, ha ejercido en todas las épocas una fascinación particular por la esencialidad y la fuerza de su mensaje teológico y espiritual, centrado en el amor.

A partir de Dios Padre el amor se revela y se comunica históricamente en Jesucristo, el Hijo y la palabra de vida hecha carne, y se prolonga en la experiencia vital de la comunidad que acoge la palabra y participa en la comunión de amor con Dios. Las otras dos cartas son en realidad dos misivas de circunstancias, emparentadas entre sí por su estilo y su vocabulario. Para una correcta y fructuosa lectura de estos textos, que se sitúan en la tradición joanea, hay que afrontar algunos problemas previos sobre su origen histórico y literario.

I. ORIGEN HISTÓRICO. La cuestión de la autenticidad joanea o apostólica de la primera carta está relacionada en parte con la de su autoridad canónica. Pero este problema afecta también al de las relaciones mutuas de las tres cartas, puestas bajo el nombre de Juan, así como a la determinación del tiempo y del lugar de composición.

1. CANONICIDAD. La primera carta de Juan es conocida y citada por los escritores cristianos del siglo II, que son los portavoces de sus respectivas comunidades cristianas: Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, Ireneo de Lyon. Para la Iglesia de Roma podemos referirnos a las citas de Justino y a la presencia de al menos dos cartas joaneas en el canon de Muratori. En el siglo III la primera carta es conocida y acogida por Tertuliano y Cipriano (África), y en la Iglesia de Alejandría por Clemente (del que se conoce un comentario traducido al latín), Orígenes y Dionisio. Es singular el testimonio de este último, obispo de Alejandría, el cual mientras que considera la primera carta de Juan "católica", atribuye, por el contrario, el Apocalipsis a un autor distinto del apóstol (cf Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VII, 25,7-26). En el siglo IV las tres cartas de Juan son reconocidas como apostólicas y canónicas, aunque Jerónimo sabe que hay algunas dudas sobre las 2-3Jn, atribuidas por algunos a un "presbítero" distinto del apóstol. Por el contrario, las tres cartas están ausentes del canon sirio (Antioquía), probablemente por influjo de Teodoro de Mopsuestia, que rechaza las cartas no paulinas. En resumen, se puede decir que existe para la primera carta de Jn un consenso muy antiguo sobre su autoridad canónica, mientras que para las 2-3Jn se tiene un progresivo reconocimiento de su apostolicidad y consiguiente canonicidad.

2. AUTOR, TIEMPO Y LUGAR DE COMPOSICIÓN. La que ha sido llamada hasta ahora la "primera carta de Juan" se presenta como un escrito anónimo —el autor se esconde tras un grupo de cristianos autorizados—, enviado a otros creyentes para ponerlos en guardia contra la amenaza de los disidentes, llamados "falsos profetas" y "falsos cristos". En la segunda y tercera carta, por el contrario, el autor se presenta como el "presbítero", que escribe a una comunidad o a otro cristiano, llamado Gayo (2Jn 1; 3Jn 1). Aunque en el primer escrito el "nosotros" colegial aparece varias veces a lo largo de las páginas después del prólogo, se trata en realidad de un personaje individual, que se dirige a otros cristianos mediante el escrito-carta (cf 1Jn 2,12. 13.14; 5,13). Del conjunto del escrito no es posible deducir otros detalles que permitan señalar a este misterioso personaje que se identifica con el grupo "nosotros" o dicta la carta —"os escribo", "os he escrito"— en primera persona. De su afinidad de lenguaje y de estilo con las otras dos cartas cabe deducir que se trata del mismo autor, concretamente el "presbítero", representante del mismo ambiente o círculo teológico-espiritual

que suele designarse como tradición o escuela joanea. Se presenta como el intérprete autorizado y legítimo de esta tradición. En efecto, puede dirigirse a otros responsables de la comunidad anunciándoles su visita o inspección para establecer lo que en varias ocasiones se designa como "la verdad" o "la doctrina de Cristo", el evangelio anunciado desde el principio. Este autor, intérprete autorizado de la tradición evangélica, no puede ser el apóstol por dos motivos: porque sería incomprensible el silencio sobre este título en el texto, y porque su autoridad es discutida por un dirigente de la Iglesia a la que ha enviado una carta (cf 3Jn 9-10). ¿Se trata del mismo autor o redactor del cuarto evangelio? A este interrogante sólo es posible dar una respuesta después de haber examinado la relación de las tres cartas con el evangelio, puesto también bajo la autoridad de Juan.

Con la hipótesis sobre el autor está relacionada también la determinación del tiempo y lugar de origen. Las tres cartas, probablemente en el orden de sucesión tal como está ahora en el canon, existían ya a comienzos del siglo II, ya que escritores como Papías y Policarpo las conocen y las citan. Esto vale de forma expresa para la primera carta. Sobre la base del mismo testimonio se puede buscar el lugar de origen de nuestros escritos en el Asia Menor, y más concretamente en la Iglesia de Éfeso, donde se formó y se conservó la tradición que arranca de Juan.

II. ORIGEN LITERARIO. El debate en torno a los escritos de Juan afecta más directamente a algunas cuestiones de carácter literario, como el ambiente vital en que surgieron estos escritos. El tono francamente polémico de la primera carta, distinto del de las otras dos, plantea el problema de cuál es el frente adversario. La relación con el cuarto evangelio es otro punto candente de la investigación. Finalmente, la determinación del género literario implica la solución de otro enigma de la primera carta: las tensiones y contradicciones dentro de ella, que han sugerido la hipótesis de diversos niveles de composición o de una utilización de fuentes y material preexistente.

1. SITUACIÓN VITAL. Para reconstruir el ambiente en que surgieron los tres escritos joaneos —finalidad y destinatarios—, se puede partir de las dos cartas o misivas, respectivamente la segunda y la tercera del grupo. En este caso el presbítero se dirige a una Iglesia local, a una "señora elegida y a sus hijos" (cf 2Jn 1,5), o bien a un cristiano estimado y ejemplar, Gayo. En el primer caso el autor pone en guardia a los destinatarios en relación con una crisis interna: "Porque han irrumpido en el mundo muchos seductores, que no confiesan a Jesús como el mesías hecho hombre. Ése es el seductor, el anticristo" (2Jn 7). Frente a estos disidentes, que amenazan la integridad de la fe tradicional, el autor invita a sus cristianos a practicar una ruptura completa, negándose a acogerlos en casa y a ofrecerles el saludo eclesial, por no confesar la fe íntegra en Jesucristo (2Jn 10-11). En la tercera carta, por su parte, la crisis se refiere a las relaciones entre las Iglesias o los grupos cristianos. Se da el caso de un tal Diotrefes, personaje distinguido en la comunidad cristiana, que no quiere acoger a los hermanos —cristianos— misioneros itinerantes e impide que lo hagan los que desean acogerlos y los expulsa de la Iglesia (3Jn 9-10).

Más complejo se presenta el cuadro de la primera carta. También en este escrito, mucho más amplio y rico teológicamente, se advierte el acento polémico de fondo, aunque la preocupación inmediata del autor es la

de exhortar y animar a los destinatarios cristianos a la perseverancia en la fe tradicional y ortodoxa: "Os escribo esto para que sepáis que vosotros, que creéis en el nombre del Hijo de Dios, tenéis la vida eterna" (1Jn 5,13). La urgencia de esta cálida exhortación, que se apoya en una renovada exposición de la fe cristológica, se debe a la amenaza de aquellos que en la carta son llamados los "anti-cristos" (1Jn 2,18.22; 4,3) o los "mentirosos" (1Jn 2,22). Actualmente están separados de la comunidad; pero siguen representando un peligro, ya que con su propaganda ejercen cierta influencia sobre los fieles a los que va dirigida la carta. Es difícil hacerse una imagen precisa de estos "adversarios", dado que la carta los supone ya conocidos de sus propios interlocutores, y evoca sus rasgos salientes tan sólo mediante alusiones y referencias, para poderlos desenmascarar y combatir. Teniendo en cuenta las rápidas referencias dispersas por este escrito, puede trazarse este cuadro de las posiciones teórico-prácticas de los disidentes: niegan a Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, puesto que separan al Jesús histórico, el de la "carne", del Cristo de la fe (1Jn 2,22.23; 4,3.5-6). En el plano de la ética, como consecuencia de esta cristología y soteriología reductiva y basándose en sus pretensiones de "iluminados" y perfectos —"sin pecado"—, descuidan la observancia de los mandamientos. Esto se revela de forma particular en las relaciones con los "hermanos", que son objeto de odio (cf 1Jn 1,6-8.10; 2,9-11; 3,18-20; 4,20). Esta autoconciencia del perfeccionismo espiritual, que considera irrelevante la vida ética para la salvación final o vida eterna, debe relacionarse con el papel que se atribuye al Espíritu. Estos profetas o maestros se consideran guías autorizadas, apelando al papel carismático e interior del Espíritu y descuidando la tradición histórica (1Jn 4,1-6). Finalmente, como consecuencia del relativismo ético y de la exaltación carismática, los disidentes acentúan el aspecto actual de la escatología: ellos ya han llegado y tienen la garantía de la salvación final.

Teniendo en cuenta todo este conjunto de datos ofrecidos por nuestra carta, es difícil identificar a los adversarios con los grupos "gnósticos", conocidos por los escritos del siglo II, o bien con los de tendencias docetistas que nos revelan también los textos cristianos sucesivos (cartas de Ignacio de Antioquía). Ciertamente, los disidentes que combate Juan privilegian en la experiencia religiosa el "conocimiento" de Dios (1Jn 2,4) y tienden a marginar en sus efectos salvíficos la humanidad y la muerte de Jesús. Pero los que en el siglo II habrían de ser grupos "heréticos" bien definidos no pueden identificarse todavía en el ámbito de las cartas de Juan. El autor apela a la tradición joanea, tal como se conoce en el cuarto evangelio, para poner de relieve los riesgos de una cristología reductiva y de sus consecuencias en el plano ético y eclesial.

2. AMBIENTE RELIGIOSO-CULTURAL. La impresión que suscita la lectura del texto de la primera carta de Juan es la de un escrito que se sitúa en una zona fronteriza entre el ambiente bíblico-judío por un lado y la cultura greco-helenista por otro. Efectivamente, el estilo, por la manera de coordinar las frases y la disposición sintáctica, la sitúan más bien en el ambiente bíblico-semítico. Las declaraciones axiomáticas, la forma de argumentar jurídica, el gusto por la antítesis recuerdan el mundo judío. Por otra parte, el autor demuestra tener un buen conocimiento de la lengua griega, *koinḗ*. Por lo que se refiere a las relaciones con el AT, se observa la ausencia de citas explícitas de textos bíblicos. Pero no faltan algunas alusiones y recuerdos de frases, imágenes y concepciones de la tradición bíblica, particularmente la profética. Además, el escrito muestra tener conocimiento de la lectura haggádica de la historia de Caín en los ambientes judíos antiguos (cf 1Jn 3,12). También son interesantes las afinidades de vocabulario y temáticas con los documentos de Qumrán, de modo particular la antítesis luz/tinieblas, la contraposición entre los dos "espíritus" y la insistencia en la "comunión", que recuerda el *yaḥad* qumránico. Esta afinidad ha sugerido incluso la hipótesis de que los destinatarios de la carta fueran algunos ex esenios, emigrados al ambiente de Éfeso. Pero las diferencias entre los escritos de Qumrán y nuestra carta están determinadas por el papel central y único de Cristo y del correspondiente mandamiento nuevo del amor, que ocupa el puesto de la "ley".

Como se ha indicado anteriormente, la primera carta de Juan plantea el problema de la relación literaria e histórica con el cuarto evangelio. También en este caso se tiene una situación ambivalente, en el sentido de que son notables las convergencias y al mismo tiempo se observan algunas diferencias. En lo que se refiere a las afinidades entre los dos escritos, hay que señalar los contactos a nivel de vocabulario, de fraseología y de contenidos: las antítesis luz/tinieblas, el amor/odio, el carácter central del mandamiento del amor. Pero lo que es más notable es la convergencia en algunas ideas matrices, como la de la "palabra", griego *lógos*, hecha carne. Las divergencias se refieren también al vocabulario (al menos 39 palabras o expresiones de la 1Jn no aparecen en el evangelio), a las fórmulas y a los contenidos: el apelativo "paráclito" se aplica a Cristo en la 1Jn, mientras que en el evangelio se refiere al Espíritu. Pero también en este caso llama la atención la ausencia de algunos vocablos-clave del cuarto evangelio, como "ley", "gloria", "juicio".

La conclusión que se puede sacar de esta confrontación es que la carta se coloca en la tradición o escuela joanea, pero con otra perspectiva o preocupación, determinada por la situación nueva y distinta en la Iglesia debido a las disensiones internas.

3. GÉNERO LITERARIO, UNIDAD Y ESTRUCTURA. Mientras que es relativamente fácil determinar la forma literaria de los dos pequeños escritos puestos bajo la autoridad de Jn —auténticas cartas, aunque breves, en forma de misivas ocasionales—, sigue siendo problemático y discutido el género literario de la llamada primera "carta" de Juan. Efectivamente falta en ella la forma protocolaria de la carta-epístola, en cuanto que el remitente al principio aparece como un grupo, "nosotros"; los destinatarios no se dice quiénes son; falta propiamente el saludo final. También la situación del intercambio epistolar queda muy indeterminada, aun cuando a lo largo del escrito el autor aluda varias veces al hecho de que "escribe" o "ha escrito". Pero esto es más bien una forma de establecer un contacto con los destinatarios que una señal concreta del género literario epistolar. La hipótesis de que se trata de un sermón enviado en forma de carta a un grupo de cristianos o a diversas comunidades podría satisfacer al conjunto de los datos del texto: un vago encuadramiento epistolar y una forma de proceder propia de una homilía de carácter catequético o parenético.

También es incierta y discutida la unidad del texto, dentro del cual se observan ciertas tensiones, por no decir contradicciones, por ejemplo entre la pecabilidad del creyente, que se

afirma en 1Jn 1,8, y su impecabilidad en virtud del germen divino y del nacimiento de Dios (1Jn 3,6.9). Basándose en esto, se ha presentado la hipótesis de que el autor o redactor final habría compuesto la carta a partir de un material tradicional más o menos armonizado dentro de la perspectiva del conjunto. Pero habida cuenta del contexto polémico en que el autor tiene que aclarar y rectificar su pensamiento frente a sus adversarios, por una parte, y, por otra, el modo de proceder típico del ambiente bíblico-judío —acercamiento progresivo y concéntrico al mismo tema—, se puede considerar este escrito como un producto unitario, aunque construido sobre la base de tradiciones y aportaciones diversas. En efecto, el desarrollo del texto se articula en dos momentos: el de la exposición de tipo catequístico, que remite a la tradición —lo cual explicaría en parte el tenor arcaico de ciertas frases—, y el de la aplicación parenética, que se apoya en el momento actual e inmediato. Las pequeñas unidades literarias se unen entre sí y se delimitan mediante frases o sentencias repetidas al comienzo y al final. La entonación temática se debe a unas expresiones-clave —como la del mandamiento nuevo/antiguo (1Jn 2,7-8), la del pecado/justicia (1Jn 3,4-10)— o a ciertas palabras evocativas: "amar", "odiar" (1Jn 3,13-24). Es característico de este procedimiento literario el gusto por el paralelismo antitético, las breves declaraciones repetidas varias veces para inculcar una idea o un tema considerados desde diversos ángulos de vista.

Si se entra en esta original perspectiva literaria, es posible trazar incluso un cierto plan temático que dé coherencia al escrito actual. La estructura literaria y temática no permite imponer al texto de Juan esquemas rígidos, como han hecho varios autores. Por otra parte, tampoco es correcto fragmentarlo en un montón de sentencias yuxtapuestas unas a otras.

El punto de partida para encontrar la unidad literaria y temática de 1Jn nos lo ofrece el llamado prólogo, que sirve de encabezamiento a la carta. En este pequeño párrafo inicial se pone el acento en la comunión (griego, *koinōnía*) con Dios Padre, por medio de su Hijo Jesucristo, la palabra de vida hecha visible, que los testigos han "contemplado" y "tocado"; por eso ellos pueden anunciarla a los creyentes, a fin de realizar aquella comunión eclesial en la que se vive ahora la comunión salvífica con Dios (1Jn 1,1-4). Sobre la base de este tema, el discurso catequístico-parenético se desarrolla en tres partes, en las que se indican los criterios o condiciones para vivir en la comunión.

1.ª *Dios es luz (1Jn 1,5-2,28).* En esta primera parte alternan de forma dialéctica los momentos exhortativos y las exposiciones breves, en un juego de contrapunto: tesis/antítesis-exhortaciones. Se pueden señalar cuatro antítesis sucesivas: *a)* caminar en la luz - romper con el pecado (1Jn 1,5-2,2); *b)* observar el mandamiento del amor (1Jn 2,3-11); *c)* no amar al mundo (1Jn 2,12-17); *d)* permanecer fieles - huir de los falsos maestros (1Jn 2,18-28).

2.ª *Vivir como hijos de Dios (1Jn 2,29-4,6).* Sugiere este tema la expresión ocho veces repetida "hijos de Dios", y se articula en torno a la exhortación a vivir y practicar la "justicia"//"caridad" *(agápē).* Esta justicia-caridad supone, en su aspecto negativo, el rechazo del pecado. La reflexión se desarrolla en tres momentos: *a)* practicar la justicia - romper con el pecado (1Jn 2,29-3,10); *b)* practicar la caridad (1Jn 3,11-24); *c)* discernir el Espíritu por medio de la fe auténtica (1Jn 4,1-6).

3.ª *Dios es amor (1Jn 4,7-5,12).* El anuncio temático, que aparece en

dos ocasiones, presenta la realidad profunda y salvífica de Dios (1Jn 4,8.16). En esta última sección se pueden reconocer dos momentos: *a)* el amor viene de Dios (1Jn 4,7-21); *b)* la fe como respuesta al testimonio de Dios que ha de actuarse en el amor (1Jn 5,1-12). La insistencia en algunos términos: "creer" (cinco veces), "atestiguar" (cuatro veces) y "testimonio" (seis veces), da el tono a esta parte final.

La carta se cierra con un epílogo en forma de *post scriptum*, en el que se indica su finalidad (1Jn 5,13), con algunas instrucciones sobre la oración, en particular por el hermano pecador distinto del "apóstata" —pecado que conduce a la muerte— (1Jn 5,14-15.16-17), y una síntesis temática, que termina con una última recomendación (1Jn 5,18-20).

III. MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. El escrito puesto bajo la autoridad de Juan comunica un mensaje esencial, centrado en el descubrimiento y en la profundización de la cristología. Partiendo de la fuerte concentración cristológica del mensaje joaneo, se pueden señalar las estructuras básicas de este pequeño tratado teológico, en el que se traza un proyecto espiritual original.

1. La iniciativa salvífica, eficaz y fiel de Dios. A pesar de la preocupación cristológica y del objetivo eclesial y parenético del autor, la carta de Juan se distingue ante todo por su planteamiento sólidamente teológico. El punto de partida de todo el proceso salvífico, que ha hecho posible la mediación histórica de Jesús y que se prolonga en la comunidad cristiana, es Dios, el Padre. "Dios es luz" (1Jn 1,5); "Dios es amor" (1Jn 4,8.16): son estas dos presentaciones de Dios, el cual se opone a las tinieblas del odio disolvente y mortal, las que dan el tono teológico y dinámico a la teología de nuestro escrito. Dios Padre está en el origen de la generación de los creyentes, que acogen la palabra como germen o semilla interior y que viven en la dimensión de la alianza. Ésta se expresa con las fórmulas típicas de Juan: "permanecer" en Dios, "conocer" a Dios. Esta reflexión sobre la iniciativa salvífica de Dios aparece en el texto central, donde se precisa la naturaleza del amor (griego, *agápē, agapán*). Dios es amor en el sentido de que él revela y manifiesta su compromiso gratuito y eficaz en Jesucristo, el Hijo unigénito y el enviado. En su autodonación en la cruz se tiene el perdón de los pecados y la raíz de la comunión con Dios.

El amor de Dios, revelado y comunicado históricamente en Jesús, está en la raíz y es el modelo de amor entre los creyentes: "Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor es de Dios; y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros: en que ha mandado a su Hijo único al mundo para que nosotros vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos ha amado a nosotros y ha enviado a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados. Queridos míos, si Dios nos ha amado de este modo, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Jamás ha visto nadie a Dios. Si nos amamos los unos a los otros, Dios está con nosotros, y su amor en nosotros es perfecto. Por esto conocemos que estamos con él y él en nosotros; porque él nos ha dado su Espíritu" (1Jn 4,7-13). Es notable en este texto no sólo el subrayado de la iniciativa radical de Dios-amor, sino también la dimensión trinitaria: desde Dios, por medio de Jesucristo, el

enviado y el Hijo, el amor pasa a los creyentes a través del don de su Espíritu. También el amor de los creyentes a Dios y entre ellos como respuesta a la iniciativa de Dios tiene su fuente última en Dios.

2. CREER EN JESUCRISTO, HIJO DE DIOS. El acento que se pone en la acogida de la iniciativa de Dios como condición de salvación aparece en el escrito joaneo gracias a la frecuencia del verbo "creer" (nueve veces), y más aún de los verbos "conocer" (25 veces) y "saber" (15 veces). La fe cristológica es la que reconoce en Jesús al Cristo, al Hijo de Dios, reconocido y acogido en las fórmulas de fe tradicionales. Ésta es la condición para obtener el perdón de los pecados, que tiene su fuente histórica en la muerte en cruz. En oposición a la cristología y a la soteriología reductivas de los adversarios, el autor insiste en la fe tradicional, declarando ya desde las primeras líneas: "Si andamos en la luz, como él está en la luz, entonces estamos unidos unos con otros y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado" (1Jn 1,7). Vuelve sobre este tema inmediatamente después en estos términos: "Pero si alguno peca, tenemos junto al Padre un defensor *(paráklētos)*, Jesucristo, el justo. Él se ofrece en expiación *(hilasmós)* por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo" (1Jn 2,1-2; cf 4,10). Esta fe cristológica, genuina, basada en la tradición, es la que se presenta como fe combatiente y perseverante; una fe victoriosa contra el maligno (1Jn 2,13-14), sobre los falsos maestros (1Jn 2,19; 4,4) y también contra el mundo (1Jn 5,4). Esta insistencia cristológica es el eje y el corazón de la exhortación joanea. Efectivamente, la manifestación histórica y salvífica del amor de Dios en Jesús es el fundamento de la forma de obrar de los creyentes: "En esto hemos conocido el amor: en que él ha dado su vida por nosotros; y nosotros debemos dar también la vida por nuestros hermanos" (1Jn 3,16). Entonces se comprenden las consecuencias que se derivan de la auténtica cristología, tanto en el plano salvífico como en el de la vida cristiana y eclesial. Por eso se justifica la decidida toma de posición frente a los falsos maestros. El autor no sólo pone en guardia contra ellos, sino que recuerda la profesión de fe tradicional: "En esto distinguiréis si son de Dios; el que confiesa que Jesús es el mesías hecho hombre es de Dios; y el que no confiesa a Jesús no es de Dios" (1Jn 4,23). Y todavía al final de la carta propone de nuevo la cristología tradicional en polémica con la de los disidentes: "El que cree que Jesús es el mesías, ha nacido de Dios" (1Jn 5,1). Y con una terminología que hace eco a la del cuarto evangelio, nuestro autor vuelve a hablar del valor histórico y salvífico de la vida de Jesús, que culminó en su muerte y en su glorificación: "¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Es él, Jesucristo, el que ha venido con agua y sangre; no sólo con agua, sino con agua y sangre. Y es el Espíritu el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres están de acuerdo" (1Jn 5,5-8). El testimonio que sirve de base a la fe cristiana es el que abraza toda la existencia de Jesús: desde el bautismo —agua y Espíritu— hasta su muerte en la cruz —sangre—. Y se prolonga en la experiencia eclesial, en donde se manifiesta su eficacia en el Espíritu comunicado a los creyentes.

3. ACTUACIÓN DE LA FE EN LA CARIDAD. El amor salvífico, que tiene su fuente en Dios y se manifiesta en Jesucristo, el Hijo entregado en la forma extrema de la muerte, se convierte en la razón profunda de la vida de los cristianos y está en la base de la comunión eclesial. Por una parte con un velado acento polémico, pero por otra con la preocupación continua de trazar el camino seguro a los cristianos, el autor los pone en guardia contra el riesgo de separar la fe auténtica de sus consecuencias prácticas y eclesiales: "Sabemos que le conocemos (a Dios) en que guardamos sus mandamientos. El que afirma que le conoce, pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, verdaderamente es perfecto en él. En esto sabemos que estamos unidos a él: el que afirma que está unido debe comportarse como él se comportó" (1Jn 2,3-6). Los llamados "mandamientos" que hay que observar y realizar, como consecuencia de la adhesión de fe, se resumen en el único mandamiento, que es "antiguo", por estar propuesto desde el principio y en la base de la comunidad, y al mismo tiempo "nuevo", por ser la revelación plena y definitiva de la voluntad de Dios: "Queridos míos, no os escribo un mandamiento nuevo, sino un mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio; el mandamiento antiguo es la palabra que habéis recibido" (cf 1Jn 2,7-8). La fuente y el modelo de este estilo de vida, centrado en el amor, se definen por el acontecimiento salvífico: "Porque éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros" (1Jn 3,11). Y precisa este mismo pensamiento con otras fórmulas corrientes: "Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos los unos a los otros, según el mandamiento que nos ha dado. El que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él. Por esto conocemos que él permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado" (1Jn 3,23-24). En esta última declaración, que remite a la estructura trinitaria de la existencia cristiana, el centro se pone en el acontecimiento histórico-salvífico, en el que aparece el amor de Dios, fuente y modelo de las relaciones entre los creyentes.

En resumen, la carta primera de Juan es un pequeño tratado del amor como nuevo rostro de Dios, revelado y hecho accesible por Jesucristo. Esta carta se impone por su actualidad e inmediatez, a pesar de la distancia cultural e histórica, a los lectores cristianos de todos los tiempos. Este pequeño escrito, con una capacidad de síntesis excepcional, muestra la coherencia y unidad del mensaje cristiano, en el que se conjugan armónicamente la más elevada reflexión sobre Dios, revelado en Jesucristo, el Hijo único, y las consecuencias para la vida espiritual y práctica de los individuos y de las comunidades cristianas.

BIBL.: ASMUSSEN H., *Wahrheit und Liebe. Eine Einfürung in die drei Johannesbriefe*, Furche, Hamburgo 1957³; BALZ H.-SCHRAGE W., *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Paideia, Brescia 1978; BARCLAY W., *The letters of John and Jude*, Westminster, Filadelfia 1976; BATTAGLIA O., *La teologia del dono. Ricerca di teol. bibl. sul tema del dono di Dio nel Vangelo e I lettera di Giovanni*, Porziuncola, Asís 1971; BERGMEIER R., *Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes*, en "ZNW" 57 (1966) 93-100; BOICE J.M., *The Epistles of John. An expositional Commentary*, Zondervan, Grand Rapids 1979; BONSIRVEN J., *Cartas de san Juan. Introducción y comentario*, Ed. Paulinas, Madrid 1967; BRAUN H., *Literar-Analyse und theologische Schichtung im I. Johannesbrief*, en "ZTK" 48 (1951) 262-292; en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Mohr, Tubinga 1962, 210-242; BROWM R.E., *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983; ID, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Asís 1986; BRUCE F.F., *The Epistles of John*, Picking & Inglis, Glasgow 1978²; Eerdmans, Grand Rapids 1979³; BULTMANN R., *Le lettere di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977; COTHENET E., *Le lettere di Giovanni*, en *Introduzione al NT* 4. *La tradizione giovannea*, Borla, Roma 1978, 49-83; CHAINE J.,

Les épîtres catholiques, Gabalda, París 1933; CHMIEL J., *Lumière et charité d'après la I épître de Jean*, Int. Rec. Eccl., Roma 1971; CONZELMANN H., *"Was von Anfang war"*, en *Neutestamentliche Studien*, Fs R. Bultmann, Töpelmann, Giessen 1957², 194-201; DE AMBROGGI P., *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Marietti, Turín 1949². ID, *La teologia delle epistole di S. Giovanni*, en "ScC" 76 (1946) 35-42; DE BOOR W., *Der Brief des Johannes erklärt*, Brockhaus, Wuppertal 1978³; DIDEBERG D., *St. Augustin et la I épître de St. Jean. Une théologie de l'agapë*, Beauchesne, París 1975; DODD C.H., *The Johannine Epistles*, Hodder and Stoughton, Londres 1946, Nueva York 1946²; GIURISANO G., *Struttura della prima lettera di Giovanni*, en "RBit" 21 (1973) 361-381; HOULDEN J.L., *The Johannine Epistles*, A. & C. Black, Londres 1973; KÄSEMANN E., *Ketzer und Zeuge. Zum Johanneischen Verfasserproblem*, en "ZTK" 48 (1951) 292-311; cf en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Vandenhoeck, Gotinga 1960, 168-187; KLEIN G., *"Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit und Geschichtserfahrung einer urchristichen Schule*, en "ZTK" 68 (1971) 261-326; KOHLER M., *Le coeur et les mains. Commentaire de la I. épître de Jean*, Delachaux, Neuchâtel 1962; MALHERBE A.J., *The Inhospitality of Diotrephes (3Gv 9s)*, en Fs N.A. DAHL, *God's and His People*, University P., Oslo 1977, 222-233; MALATESTA E., *Interiority and Covenant. An exegetical Study of the "einai" and "menein en" Expressions in I John*, Bib. Inst. Press, Roma 1977; MARSHALL I.H., *The Epistles of John*, Eerdmans, Grand Rapids 1978; MICHL J., *Le lettere cattoliche*, Morcelliana, Brescia 1968; MOODY D., *The Letters of John*, Word Books, Waco 1970; MORGAN M., *Las cartas de Juan*, Verbo Divino, Estella 1988; NAUCK W., *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und der alten Kirche*, Mohr, Tubinga 1957; O'NEILL J.C., *The Puzzle of 1. John. A New Examination of Origins*, SPCK, Londres 1966; PRETE B., *Le lettere di Giovanni*, Ed. Paoline, Roma 1986²; SCHNACKENBURG R., *Cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1980; SCHNEIDER G., *Die katholischen Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967¹⁰; SKRINIAR A., *De divisione epistulae primae Johannis*, en "VD" 47 (1969) 31-40; THÜSING W., *Las cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1973; WENGST K., *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Mohr, Gütersloh 1976; ID, *Zweite und dritte Brief des Johannes*, Mohn/Echter, Gütersloh-Würzburgo 1978; WILLIAMS R., *The Letters of John and James*, University Press, Cambridge 1965.

R. Fabris

JUAN (Evangelio de)

SUMARIO: I. *Historia:* 1. El discípulo amado; 2. La formación de la tradición; 3. Primera edición del evangelio y su estructura; 4. Segunda edición y su motivo. II. *Teología:* 1. Cristología elevada y revelación del Padre; 2. Antropología radical y vida eterna; 3. Eclesiología, sacramentos y escatología futura.

I. HISTORIA. El cuarto evangelio, que ya Clemente Alejandrino (muerto antes del 215) llamaba "evangelio espiritual", es ciertamente el más singular de los cuatro. También es el que, en su formación, ha tenido la historia más larga; una historia que podemos trazar con suficiente probabilidad mediante la crítica literaria e histórica. Las peripecias que tuvo que atravesar la comunidad joanea han sido estudiadas en los últimos años, especialmente por R.E. Brown. Intentemos, pues, describir la trayectoria que siguió Jn para llegar a la forma actual. En la cronología se va desde el 28-30 hasta el final del siglo I; y geográficamente, desde Palestina a través de Siria hasta el Asia Menor.

1. EL DISCÍPULO AMADO. Es presentado por Jn como aquel que está en el origen de la tradición evangélica. Según la opinión más común, la tradicional, hay que identificar al discípulo amado con el apóstol Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago, al que no se menciona nunca en el cuarto evangelio, excepto en el capítulo 21, añadido en la segunda edición; e incluso entonces se lo relaciona con su hermano Santiago sólo bajo la forma patronímica de "hijos de Zebedeo" (21,2). La principal dificultad en contra de esta identificación procede de la breve noticia sobre él, que leemos en el relato de la pasión: el "otro discípulo", identificado con el discípulo amado, "era conocido del sumo sacerdote" (18,15). Esto

es difícil de concebir de un pescador de Galilea, aun cuando poseyera con su padre un negocio pesquero (Mc 1,19-20 y par). La otra objeción menor, de que Juan no se habría designado nunca a sí mismo como "discípulo preferido de Jesús", encuentra una respuesta plausible en 20,2, donde podemos barruntar la doble fase de la tradición relativa al testigo. Leemos allí: "Entonces (María Magdalena) fue corriendo a decírselo a Simón Pedro y al otro discípulo preferido de Jesús..." En este trozo se unen dos apelativos de una misma persona: "el otro discípulo" y el "discípulo preferido de Jesús". Se puede pensar que el apóstol testigo se ocultó bajo el anonimato de "el otro discípulo" (1,37-40; 18,15-16; 20,8), mientras que su comunidad, basándose en el conocido episodio de la última cena, lo habría llamado "el discípulo preferido de Jesús" (13,23-26; 19,25-27; 20,2; 21,7.20-23.24). El importante testimonio de Ireneo (por el 140-202) va en este mismo sentido (*Adv. Haer.* III, 1,1). Las hipótesis alternativas no han encontrado crédito. La única que todavía se cita a veces es la de que se trata de un discípulo anónimo de Judea, e incluso de Jerusalén; esto explicaría tanto su particular conocimiento y su interés por Judea y Jerusalén como su trato con el sumo sacerdote. Pero, a mi juicio, si esta segunda hipótesis explica mejor algunas cosas, deja en la sombra otras muchas, que encuentran, por el contrario, su explicación más natural en la identificación del testigo con Juan, como son: su pertenencia al grupo de los doce, su anonimato, su relación con Pedro, su papel en la comunidad primitiva de Jerusalén atestiguado en los Hechos... Vale la pena entonces seguir la tesis tradicional. El conocimiento de Judea y de Jerusalén, por otra parte, se puede explicar fácilmente con los años que pasó Juan en la comunidad de Jerusalén como apóstol y misionero al lado de su hermano Santiago, hasta la trágica muerte de éste en el año 42 d.C., y al lado de Pedro hasta el concilio de Jerusalén en el 48 ó 49. La primera etapa de la formación del cuarto evangelio está representada, pues, por aquel testigo del que habla la segunda conclusión: "Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y el que las ha escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero" (21,24). Es la comunidad joanea la que atestigua la veracidad histórica del testimonio del discípulo amado. Así pues, Jn se apoya en último análisis en un testigo ocular; es, por tanto, un evangelio testimonial.

Juan fue primero discípulo de Juan Bautista (1,35-37). Pero del seguimiento del profeta de fuego pasó al de Jesús, a diferencia de otros que permanecieron ligados a su primer maestro y no acogieron a Jesús, mesías e Hijo de Dios. Para ellos proclama ya en el himno del prólogo: "No era él (= Juan Bautista) la luz, sino testigo de la luz" (1,8), es decir, de Jesús. Y para ellos, al final de un primer esbozo del evangelio, pone en labios de los que creen en Jesús estas palabras: "Juan (B.) no hizo ningún milagro, pero todo lo que dijo sobre éste (= Jesús) era verdad" (10,41). Juan, uno de los doce, siguió a Jesús en todo su ministerio hasta el pie de la cruz, en donde Jesús le entregó su madre (19,26-28). Y después de la resurrección fue, con Pedro, el primer testigo del sepulcro vacío: "Entonces entró el otro discípulo que había llegado antes al sepulcro, *vio* y *creyó*" (20,8). Los dos verbos "ver" y "creer" sintetizan el testimonio de Juan, depositado en su evangelio. Él fue un testigo ocular ("vio"); pero su visión fue una visión de fe ("creyó"), iluminada por el Espíritu. Luego el testigo invita a todos a participar de su misma experiencia de fe (20,31). Del testimonio de Juan parte aquella

tradición evangélica que confluyó en el cuarto evangelio.

2. La formación de la tradición. Pasemos ahora a la segunda etapa en la formación del evangelio: la tradición. Cada uno de nosotros tiene su manera de ver y de interpretar el mundo y las personas. Juan, precisamente por su fe, penetró profundamente en el misterio de Jesús, pero pasando a través de la historia. Para él la historia de Jesús era como un gran símbolo: remitía a una realidad invisible, que explicaba el hecho histórico. El suceso histórico de suyo permanecería mudo sin la voz luminosa de la fe. Es el impacto gigantesco de la personalidad de Jesús lo que está en el centro de esta tradición. Así, sus milagros se narran como "signos", en cuanto que revelan y significan quién es Jesús para el hombre: el mesías de la nueva alianza, la luz del mundo, el pan de vida, la vida misma. Y sus discursos son esencialmente discursos de revelación, es decir, discursos en primera persona con el verbo "ser". Habla continuamente de sí en primera persona. Pero, además de estas dos formas literarias, típicas de la tradición joanea (los signos y los discursos de revelación), encontramos también en ella muchos elementos comunes con la tradición sinóptica. El parecido más elocuente se encuentra en el relato de la pasión, particularmente cercano al de Lc.

La tradición joanea debió formarse en el ambiente palestino antes del 70 d.C. Efectivamente, el que está en el origen de la misma conocía bien la topografía de Judea y de Jerusalén, y particularmente el templo antes de su destrucción por obra de Tito, ya que demuestra conocer las fiestas litúrgicas y el culto del santuario (Jn 5-10). Además, los ambientes culturales con los que parece que tuvo contacto, particularmente los de Qumrán y de Samaría, desaparecen y no vuelven a tener ya ninguna importancia después del año 70. Hay que notar, finalmente, que esta tradición está al corriente de una cronología de la vida pública de Jesús notablemente más larga que la sinóptica. Efectivamente, mientras que los evangelios sinópticos hablan de una sola pascua de Jesús, la de su pasión-muerte-resurrección, la tradición joanea conoce por los menos tres (y quizá cuatro); por consiguiente, prolonga al menos por tres años la vida pública de Jesús. Más aún, mientras que la tradición sinóptica desarrollaba ampliamente el ministerio en Galilea, la de Juan se interesa más por el ministerio de Jesús en Jerusalén (Jn 2,13-3,36; 5; 7-20). De Galilea sólo se habla en los capítulos 1,43-2,12 y en los capítulos 4 (viaje a través de Samaría), 6 y 21. Se nota también un especial interés por Samaría (Jn 4), que parece reflejar la primera predicación misionera de Felipe en Samaría, seguida por la de Pedro y Juan (He 8). Esta tradición oral fue originalmente aramea, la lengua de Jesús y la de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. De esta fase más arcaica quedan en el evangelio actual hasta 12 palabras, de las que seis se traducen *(rabbi* —dos veces—, *messias, Kêfa, Siloam, Thomas);* tres son nombres de localidades *(Bethesda, Gabbatha* y *Golgotha),* y otras tres son comunes con los sinópticos *(amên* —repetido dos veces—, *'osanna* y *manna*). La hipótesis de que el evangelio se escribiera originalmente en arameo no ha tenido acogida.

En conclusión, la tradición oral tiene su origen en el apóstol Juan, es palestina, de lengua aramea (al menos en su primera fase) y ha de colocarse antes del año 70.

3. Primera edición del evangelio y su estructura. La tercera etapa en la historia del cuarto evangelio es su primera edición, que acababa en el capítulo 20 con la conclusión: "Otros muchos milagros hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20,30-31). La primera edición de Jn se compuso en ambiente griego; en efecto, el público cristiano al que se dirige no conoce el arameo ni el hebreo, ya que el autor siente la necesidad de traducir al griego las palabras arameas que recoge la tradición (1,38...). Pudiera ser que la conclusión de Jn, que hemos citado, formase parte de un evangelio anterior, compuesto en ambiente judío para invitar a los judíos a la fe, narrando los milagros de Jesús y su pasión-muerte-resurrección. Pero tal como está ahora, va dirigido a una comunidad ya cristiana, que ha de ser confirmada en la fe, amenazada desde fuera. Según la tradición, el evangelio habría sido escrito en Éfeso, la espléndida capital de la provincia proconsular del Asia. Aquí, quizá después del año 50 o más tarde (no se sabe nada en concreto), formó el apóstol Juan a su alrededor una comunidad cristiana, que se difundió por los centros principales del Asia proconsular (las siete ciudades mencionadas en las cartas del Apocalipsis). Estas comunidades habían sido modeladas por la tradición viva, que pasó con Juan de Palestina al ambiente helenista y cosmopolita. Quizá esta ampliación del horizonte influyó también en el lenguaje joaneo, que ensanchó su mirada hacia el "mundo" y utilizó una lengua griega que, aunque se resiente de su origen semita, tiene, sin embargo, un amplio eco en la cultura helenista. Baste pensar en el *Lógos* del prólogo. En esta comunidad del Asia Menor es donde también encuentra la fe una expresión entusiástica e hímnica. En este contexto litúrgico, atestiguado también por el Apocalipsis, se coloca el himno al *Lógos* en el prólogo, "el himno cristiano más hermoso" (L. Bouyer). Pero hay otro elemento —esta vez perturbador— que entra en la vida de la comunidad: la persecución por parte de la sinagoga judía. Solamente en el cuarto evangelio encontramos el término extraño *aposynágōgos* (9,22; 12,42; 16,12), que significa "excluido de la sinagoga", es decir, de la comunidad judía. Esta exclusión oficial parece estar ligada a la maldición contra los grupos heréticos (entre los que están también los cristianos), que conminó el patriarca del concilio y academia de Yamnia (Yabne), Gamaliel II (90-110 d.C.); éste hizo insertar en la plegaria sinagogal de las "Dieciocho bendiciones" *(Šemoneh Esreh)* una maldición que sonaba de este modo: "Sean destruidos los Nazarenos (los cristianos) y los *Minîm* (los herejes) en un solo instante y sean borrados del libro de la vida y no estén inscritos junto con los justos". Los judeo-cristianos, que hasta entonces habían sido considerados como un grupo judío ligado a la sinagoga —y antes del año 70 al templo—, tuvieron que enfrentarse con la dramática alternativa de abandonar su fe en Jesús adhiriéndose a Moisés (9,28-29) o de mantenerse fieles a Jesús aceptando su exclusión de la sinagoga. Se reflejaban así en la vida de la comunidad aquellas ásperas polémicas entre Jesús y "los judíos" (término típico de Juan para designar a los dirigentes hostiles a Jesús), registradas en la tradición joanea, que eran actualizadas de nuevo (Jn 6; 7-9). El evangelio, dirigido en particular a los judeo-cristianos, era una invitación a mantenerse fieles en la persecución que les acechaba; se les invitaba a seguir al ciego de nacimiento curado por Jesús, maldecido y expulsado de la sinagoga por confesar valientemente a Jesús (Jn 9). Ése era el modelo que habían de se-

guir. Por eso mismo se comprende la insistencia en la necesidad de "mantenerse en la doctrina de Jesús" (8,31; 15,7) y "en su amor" (15,14), la predicción de la persecución por parte de la sinagoga (16,2) y la advertencia de no tener miedo a confesar públicamente a Jesús (12,42).

Sobre este fondo de una comunidad amenazada desde fuera, invitada a cerrar filas y a confesar abiertamente la divinidad de Jesús, que escandaliza a los judíos, se puede comprender la primera edición del evangelio, compuesto por un miembro de la comunidad, particularmente cercano al testigo Juan.

El *plan* del evangelio seguía, en líneas generales, el mismo esquema de los sinópticos: ministerio del Bautista, ministerio de Jesús en Galilea, ministerio en Judea y Jerusalén, pasión-muerte-resurrección. Pero el contenido y la misma disposición del material eran originales. Así, el Bautista, de ardiente profeta escatológico se convertía en el testigo de Jesús, cordero de Dios e Hijo de Dios; los milagros se reducían en número, pero eran más significativos, hasta el punto de que se calificaban como "signos"; los discursos se referían prácticamente siempre a la persona misma de Jesús; el ministerio en Galilea se recortaba en favor del de Judea y Jerusalén.

La *estructura* del libro, correspondiente al proyecto del autor, es la siguiente: comienza con el solemne prólogo hímnico al *Lógos* (1,1-18). La *primera* gran *parte* suele designarse como "libro de los signos" (1,19-12,50): la introducción (1,19-51) acaba con el anuncio de Jesús a Natanael: "Cosas mayores que éstas verás" (1,50), es decir, los signos. Vienen luego otras tres secciones: de Caná a Jerusalén y, a través de Samaría, de nuevo a Caná (2,4), las fiestas judías reinterpretadas cristológicamente (5-10) y la preparación próxima a la pasión (11-12); esta primera gran parte termina con una doble valoración del ministerio público de Jesús, más bien pesimista: la del evangelista relativa a los "signos" (12,37-43) y la de Jesús sobre los discursos de revelación (12,44-50). La *segunda parte* está constituida por el "libro de la despedida"; contiene los discursos de Jesús a sus discípulos durante la última cena, centrados en los temas de la fe y del amor (13-17). La *tercera parte* (18-19) narra la pasión-muerte-sepultura de Jesús, que se desarrolla entre dos huertos: el de Getsemaní (18,1) y el del sepulcro nuevo (19,41); el relato pone de manifiesto la paradoja del triunfo real de Jesús (rey, pero no de este mundo) en la condenación a muerte y en la crucifixión, con el episodio final de la lanzada, que revela su profundo sentido: Jesús es el cordero de Dios y el siervo del Señor, que quita el pecado del mundo y da el Espíritu y la vida. La *cuarta parte*, la más breve, se limita al capítulo 20, que narra en dos dípticos, por una parte, la visita al sepulcro vacío y la aparición a María Magdalena (20,1-18) y, por otra, la aparición a los discípulos sin Tomás y luego a Tomás en particular (20,19-29). El evangelista, en la conclusión definitiva (20,30-31), declaraba su objetivo.

4. SEGUNDA EDICIÓN Y SU MOTIVO. La última etapa en la composición del evangelio está representada por su segunda edición, con el añadido del capítulo 21 y una segunda conclusión general. Esta segunda edición estuvo motivada, al menos en parte, por la muerte del testigo Juan en tiempos del emperador Trajano (98-117 d.C.), si aceptamos la noticia de Ireneo, recogida por Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 23,1-4). Efectivamente, en el capítulo 21 leemos este breve episodio: Pedro, después de recibir del pastor resucitado la autoridad de apacentar a sus ovejas y la profecía sobre su muerte, le pregunta a Jesús qué ocurrirá con el discípulo predilecto. "Jesús le dijo: 'Si yo quiero que éste se quede hasta que yo venga, a ti ¿qué? Tú sígueme'. Y entre los hermanos se corrió la voz de que aquel discípulo no moriría. Y no le dijo que no moriría, sino: 'Si quiero que él quede hasta que yo venga, a ti ¿qué?'" (21,22-23). Con Juan terminaba una era, la era apostólica de los primeros testigos. Y esto debió crear un gran vacío, precisamente porque la comunidad, quizá por la edad prolongada a la que había llegado el testigo, se imaginaba que el Señor volvería pronto, antes de que él muriera. Ahora no lo podían esperar tan pronto. Tenían que acostumbrarse a vivir en el mundo, en el tiempo de la Iglesia, aunque sin perder la tensión escatológica hacia la venida del Señor, sin que su corazón dejara de suspirar: "¡Ven, Señor Jesús!" Y precisamente a estos dos problemas responde el capítulo 21, añadido por un segundo redactor. La autoridad pastoral en la comunidad eclesial, que le había dado a Pedro el Señor resucitado, significa discretamente el tiempo prolongado de la Iglesia; el otro episodio, que se refiere al destino del discípulo amado, intenta mantener viva en la comunidad la tensión hacia la venida de Jesús, que corría el peligro de debilitarse tras la muerte del apóstol testigo. De este modo el capítulo 21, que hace pensar en otra mano (su estilo es realmente algo distinto del estilo del evangelio y tiene algunos matices lucanos), pero que utiliza algunos fragmentos de la tradición joanea, viene a ser un afortunado epílogo, abierto al tiempo de la Iglesia hasta el retorno del Señor. Jn no narra, como lo hacen Mt y Lc, la última despedida, los últimos consejos y la desaparición definitiva de Jesús resucitado. Pero lo deja intuir al hablar de "irse con su Padre" (20,17) y de su "vuelta" (21,22-23). De esta manera la tradición joanea se mantiene fiel hasta el final a su lenguaje alusivo y simbólico. Así se completa el evangelio, mientras que la comunidad, que siente su orfandad, honra el testimonio del discípulo amado (21,24) y exalta de forma hiperbólica la obra salvífica de Jesús (21,25).

II. TEOLOGÍA. ¿Cuál es el mensaje teológico del cuarto evangelio? Jn presenta la fe cristiana en su cumbre más elevada y en su especificidad más tajante.

1. CRISTOLOGÍA ELEVADA Y REVELACIÓN DEL PADRE. La teología de Jn se centra en la cristología. Jesús es esencialmente el revelador del Padre a través de su persona y de su palabra; incluso su muerte y resurrección se interpretan como "vuelta al Padre". Podemos sintetizar la elevada cristología de Jn recurriendo a cuatro modelos interpretativos. El *primero* es un modelo tradicional: Jesús es el Hijo unigénito, enviado por el Padre al mundo para salvarlo (3,16-17). Como Hijo unigénito, sólo él lo puede revelar (1,18), ya que "él está en el Padre y el Padre en él" (14,10-11). Esta mutua inmanencia es el elemento específico del modelo joaneo respecto al sinóptico, que llega todo lo más al mutuo conocimiento perfecto entre el Padre y el Hijo (Mt 11,27; Lc 10,22). El *segundo* modelo se presenta en el prólogo: Jesús es el Verbo, que estaba en el principio junto a Dios, y por medio del cual todo se ha hecho. Encarnado, revela a los hombres la gloria del Padre y les trae la gracia y la verdad. Aunque no es acogido por los "suyos", les da a los que creen el poder de hacerse "hijos de Dios" *(tékna Theoû)* (1,12-13). En este modelo se afirma expresamente la preexistencia eterna y divina de Jesús, Verbo e Hijo unigénito. El *tercer* modelo, ligado al título de

"Hijo del hombre", se lee sobre el trasfondo de una escatología presencial, más bien que sobre un trasfondo apocalíptico, como en los sinópticos. El Hijo del hombre, bajado del cielo (3,13; 6,38.42) y encarnado, se presenta ya ahora como juez, que salva a quien lo acoge en la fe, pero indirectamente condena a quien lo rechaza. Como Hijo del hombre será elevado en la cruz y desde allí atraerá a todos hacia sí (12,32); reinará desde la cruz (Jn 18-19). Y luego, con la resurrección, "subirá donde estaba antes" (cf 6,62; 20,17), alusión discreta a su condición divina, en la preexistencia. El *cuarto* modelo cristológico aparece en los discursos de revelación, típicos del Jesús joaneo, bajo su doble forma absoluta y pronominal. La expresión absoluta "Yo soy", usada también para Yhwh en el AT (Déutero-Isaías, que remite a Éx 3), pone a Jesús en el mismo plano que a Dios. La encontramos tres veces (8,24.28; 13,19). El uso pronominal aparece siete veces: Jesús es el pan de vida (6,35.51), la luz del mundo (8,12), la puerta del rebaño (10,7.9), el buen pastor (10,11.14), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vid verdadera (15,1.5); y revela lo que Jesús es para el hombre y para el mundo. Esta misma orientación —hacia el Padre y hacia los hombres— está presente en los relatos de los milagros: en cuanto "obras del Padre", revelan la unidad de Jesús, Hijo, con él (14,11; 15,24; cf 5,21-23); en cuanto "signos", revelan su acción salvífica respecto al hombre, respondiendo a sus expectativas existenciales más profundas.

Pero es en los discursos de la última cena donde Jesús comunica a sus amigos el misterio más profundo de su persona. En el breve diálogo con Felipe (14,8-11) Jesús le responde: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre... Yo estoy en el Padre y el Padre en mí". Por eso Jesús es el único camino que conduce al Padre para alcanzar la vida en su misma fuente. El Espíritu-Paráclito, que él enviará después de su regreso al Padre y de su glorificación, continuará entre los discípulos su misma misión: les ayudará, los guiará a la comprensión de la verdad revelada por él y les asistirá para atestiguarla y defenderla frente al mundo. De este modo se revela el misterio trinitario de Dios como misterio que se refleja en la vida de la comunidad cristiana: la unidad del Padre y del Hijo, revelada también por el envío del Espíritu, refleja su luz sobre la comunidad de Jesús (17,20-23).

La elevada cristología de Jn depende del acontecimiento histórico, leído en profundidad con los ojos de la fe: el Verbo encarnado es la revelación y la visualización del Padre invisible y trascendente. Es una revelación histórica que, acogida en la fe, hace entrar al hombre en la vida misma de Dios.

2. ANTROPOLOGÍA RADICAL Y VIDA ETERNA. El hombre para Juan aparece sumergido en las tinieblas, bajo el dominio del príncipe de este mundo, el diablo (8,44; 1Jn 2,9-11; 3,15). Si se niega conscientemente a creer, permanece en las tinieblas. La única manera de salir de las tinieblas a la luz y de poseer la vida es ir a Jesús y dejarse iluminar por él, "luz del mundo". Para Juan, la fe es lo que para los sinópticos la conversión *(metánoia)*. El que no quiere creer es porque no quiere convertirse, es porque no quiere verse molestado en medio de sus malas obras. Quizá no haya en el evangelio un trozo que exprese de forma tan clara y tan sintética su antropología como el comentario final del diálogo de Jesús con Nicodemo: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino

que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él" (3,16-17). La intención del Padre al enviar al Hijo al mundo es sólo la de salvarlo; si es condenado, es sólo por culpa suya, porque el hombre se niega a creer. Y el discurso continúa de este modo: "El que cree en él no será condenado; pero el que no cree ya está condenado, porque no ha creído en el Hijo único de Dios. La causa de la condenación consiste en que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas. En efecto, el que obra mal odia la luz y no va a la luz, para que no se descubran sus obras. Pero el que practica la verdad va a la luz, para que se vean sus obras, que están hechas como Dios quiere" (3,18-21).

En este párrafo se revela la concepción joanea de una salvación del hombre ya presente. Mientras que para los sinópticos la vida eterna es futura, para Juan está ya presente en el creyente, y para él la muerte no tiene ninguna importancia (18,51-52). Pero, al mismo tiempo, también la condenación está ya presente para el que se niega a creer y permanece en las tinieblas: "Moriréis en vuestros pecados" (8,24), es decir, en una muerte eterna. Pero la respuesta de la fe supone también la praxis, el "hacer la verdad", poner en práctica la palabra de Jesús (12,47), vivir en ella (17,17) y, consiguientemente, practicar la mutua caridad fraterna. El que cree en Jesús es también el que ama y no puede menos de amar; y por eso tiene la vida y la da. Pero el que está bajo el poder de las tinieblas y del maligno no puede menos de odiar y de querer la muerte del hombre, como el diablo (8,44; 1Jn 3,8-15). División radical del hombre, que llega hasta la intimidad del corazón, donde él decide su existencia; escatología presencial y ética del amor: he aquí en resumen las características principales de la antropología joanea.

3. ECLESIOLOGÍA, SACRAMENTOS Y ESCATOLOGÍA FUTURA. La eclesiología de Juan aparece sobre todo en el capítulo 21, es decir, en la segunda edición del evangelio. Jesús le confía sus ovejas a Pedro, que continúa visiblemente el ministerio pastoral de Jesús (Jn 10) en el tiempo de la Iglesia. Pero es un ministerio centrado en la fe en Jesús, el santo de Dios (6,68-69), y en el amor a él (21,15-17), de forma que las ovejas sean conducidas a su verdadero pastor, Jesús. El apacentar supone el ministerio de la palabra (17,20) y de la guía pastoral en la vida práctica. Pero no está clara la relación de los apóstoles con los sacramentos más que en el 20,21-23, en donde, mediante el don del Espíritu, se les da el poder de perdonar o de retener los pecados, pero sin señalar cómo. También del bautismo (3,3-5; 19,34-35; 1Jn 5,6-8) y de la eucaristía (6,51-58) subraya el evangelista más su necesidad absoluta y, para la eucaristía, su valor de inserción vital en Cristo que su aspecto propiamente sacramental. En resumen, todo se orienta hacia el centro: la persona de Jesús. Juan, más que de la autoridad eclesiástica y de los sacramentos, que parecen un dato pacífico en su comunidad, se preocupa de poner de manifiesto su significado cristológico. Hay que evitar poner la institución como fin de sí misma; y no hay que concebir los sacramentos en sentido automático o mágico, apartados de Cristo, como si se tratara de ritos aislados. Es esto lo que advierte Juan. Sobre este fondo, que encarna la fe en una comunidad estructurada y en unos signos concretos de salvación, hace también su aparición fugaz la escatología futura, ligada estrechamente a la persona de Jesús, lo mismo que la escatología presencial: "*Y yo* lo resucitaré

en el último día" (6,39-40.44.54). El cristiano vive en una.comunidad en donde encuentra la palabra de Jesús, la orientación, la vida y la esperanza en la resurrección futura y en el retorno del Señor (21,22).

BIBL.: 1. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS: MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965* (AB, 32), Roma 1967; MODA A., *Quarto Vangelo: 1966-1972. Una selezione bibliografica*, en "RBit" 22 (1974) 53-86.

2. COMENTARIOS: AGOSTINO A., *Commenti al vangelo di san Giovanni*, 2 vols., Roma 1965; BROWN R.E., *El evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979; MATEOS J.-BARRETO J., *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979; PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, 3 vols., Bolonia 1978, 1981, 1984; SCHNACKENBURG R., *El evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980, 1987; SEGALLA G., *Giovanni*, Roma 1984⁴; VAN DEN BUSSCHE H., *El evangelio según san Juan*, Studium, Barcelona 1972; WIKENHAUSER A., *El evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1967.

3. ESTUDIOS: BARRETT Ch.K., *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Brescia 1980; ID, *Il vangelo di Giovanni fra simbolismo e storia*, Turín 1983; CANCIAN D., *Nuovo comandamento, nuova alleanza, eucaristia nell'interpretazione del cap. 13 di Gv*, Collevalenza 1978; CORSANI B., *I miracoli di Gesù nel quarto vangelo*, Brescia 1983; DODD C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; ID, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979; FERRARO G., *L'"ora" di Cristo nel quarto vangelo*, Roma 1974; GAETA G.C., *Il diagolo con Nicodemo*, Brescia 1974; GHIBERTI G., *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia 1972; GUILLET J., *Jesucristo en el evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1980; JAUBERT A., *El evangelio según san Juan*, Verbo Divino, Estella 1978; KÄSEMANN E., *L'enigma del quarto vangelo*, Turín 1977; LA POTTERIE I. de, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Ed. Católica, Madrid 1979; ID, *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964; MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1977; MIGLIASSO S., *La presenza dell'Assente. Saggio di analisi litterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv 13,31-14,33*, Roma 1979; MOLLAT D., *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1980; PANIMOLLE S.A., *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, Roma 1973; SEGALLA G., *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni*, Brescia 1974; ID, *Gesù pane del cielo (Gv 6)*, Padua 1976; ID, *S. Giovanni*, Fossano 1972; ID, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17)*, Brescia 1983; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977; STEMBERGER G., *La simbolica del bene e del male in san Giovanni*, Milán 1972.

G. Segalla

JUAN BAUTISTA

SUMARIO: I. *Las fuentes:* 1. Los evangelios y los Hechos; 2. Flavio Josefo. II. *Interpretación teológica:* 1. Mateo; 2. Marcos; 3. Lucas; 4. El cuarto evangelio. III. *Detalles históricos:* 1. La predicación; 2. El bautismo; 3. La llegada del "más fuerte"; 4. Relaciones con Jesús. IV. *El Bautista y Qumrán.*

El Bautista es una figura importante del mundo palestino a comienzos de la era cristiana. Es el profeta que marca el paso de la época judía a los tiempos mesiánico-escatológicos. Por su formación y su actividad es un testimonio original del judaísmo intertestamentario en sus diversos intentos de reforma espiritual, mientras que por sus relaciones con Jesús y con sus discípulos puede ser considerado como el iniciador del movimiento cristiano.

I. LAS FUENTES. Las informaciones sobre la personalidad y la actividad de Juan Bautista proceden de los cuatro evangelios, de los Hechos de los Apóstoles y de Flavio Josefo. En la literatura paulina no se encuentra ninguna alusión al Bautista.

1. LOS EVANGELIOS Y LOS HECHOS. Los tres sinópticos presentan desde el principio la figura del Bautista relacionándola con la profecía de Is 40,3 (Déutero-Isaías) y con la de Mal 3,1 (Mc 1,2). Mencionan su predicación (muy desarrollada en

Mt y Lc), su actividad bautismal junto al río Jordán (Mt 3,5s; Mc 1,5; Lc 3,3) y el anuncio de la llegada del "más fuerte", que se lee también en Jn 1,27 y He 13,25. El bautismo de Jesús por el Bautista se narra en los sinópticos (Mt 3,12ss; Mc 1,9; Lc 3,21); también se alude a él en el cuarto evangelio (Jn 1,32s). En Lc 1-2 se encuentra la milagrosa anunciación del Bautista, su nacimiento y circuncisión, acompañadas de fenómenos extraordinarios, y un breve resumen de la vida escondida del precursor. Los acontecimientos de la infancia del Bautista, releídos mediante alusiones e interpretaciones actualizantes procedentes del AT, se ponen en paralelismo con los sucesos de la infancia de Jesús, evidenciando la superioridad y la misión divina de Cristo. Compuestos según criterios artísticos y teológicos particulares, los capítulos 1-2 de Lc reflejan la fe madura y la reflexión más profunda de la Iglesia pospascual. El arresto de Juan Bautista, debido a su valiente denuncia de los pecados del tetrarca Herodes, se nos narra al comienzo del evangelio de Lucas (3,19s). Desde la cárcel el Bautista envía una embajada a Jesús (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23); su trágica muerte se nos narra en los dos primeros evangelistas (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29). El elogio del Bautista por parte de Jesús se encuentra en Mt 11,7-15 y Lc 7,24-30. El precursor es identificado con el profeta Elías (Mt 11,14). El rey Herodes Antipas pensaba que Jesús era el Bautista redivivo (Mt 14,1s; Mc 6,14s; Lc 9,7ss). En el cuarto evangelio el Bautista aparece como un testigo de Jesús (Jn 1,6ss.15.19-27.28-31.32ss.36; 3, 25-30). Se nos ofrecen además algunos datos topográficos sobre la actividad del Bautista y sus relaciones con Cristo.

Los informes procedentes de los evangelios se deben en gran parte a los círculos de la Iglesia primitiva formados por los discípulos del Bautista que siguieron luego a Jesús. En efecto, la figura del precursor es interpretada en función de la misión de Jesús. Son muy tenues e inciertas las huellas de testimonios procedentes de los círculos joaneos que no aceptaron a Jesús como mesías. Los textos evangélicos se basan en informes históricos fiables, que son confirmados sustancialmente por Flavio Josefo.

En los Hechos de los Apóstoles se menciona el bautismo de Juan al comienzo del ministerio de Jesús (1,22; 10,37), en cuanto que es distinto del bautismo en el Espíritu. Se recuerda el testimonio dado por el Bautista de Jesús (13,24s) y la existencia en Éfeso de un grupo distinto de discípulos del Bautista algunos años después de su muerte (19,3).

2. FLAVIO JOSEFO. En las *Antiquitates Judaicae* XVIII,116-119, este escritor presenta al Bautista como un maestro de piedad y de virtudes; su bautismo sirve como purificación ritual del cuerpo, no para la remisión de los pecados. Se censuran los aspectos mesiánicos y escatológicos de la misión del Bautista. El motivo de su encarcelamiento y de su muerte fue el temor de agitaciones políticas por parte de Herodes Antipas. Los informes de Flavio Josefo son parciales y unilaterales, adaptados a la mentalidad helenista. La inocua personalidad del Bautista no explica de ningún modo su arresto y su decapitación.

II. INTERPRETACIONES TEOLÓGICAS. Cada uno de los evangelistas perfilan la figura y la actividad del Bautista de modo personal, siguiendo el criterio de la interpretación cristológica y adaptando su redacción a sus objetivos catequéticos.

1. MATEO. Para el primer evan-

gelista, el Bautista es la síntesis de todos los profetas que predicaron la salvación mediante la conversión. Sobre su figura se proyectan algunos rasgos del profeta Elías, el precursor del día del Señor, es decir, del tiempo mesiánico (cf Mal 3,23; Mt 11,14; 17,10-13). Lleva un manto de pelo característico de los profetas (Zac 13,4) y un cinturón de cuero, como el Tesbita (2Re 1,8). Mediante la predicación del juicio inminente, de las exigencias éticas de la conversión aceptadas mediante el rito del bautismo y la acogida del "más fuerte" que ha de venir, el Bautista realiza las esperanzas de la reforma espiritual vinculadas a la figura de Elías redivivo. De esta manera el Bautista anuncia ya la nueva época. En efecto, hay algunas analogías entre él y Jesús: los dos predican la conversión y la llegada del reino de Dios (Mt 3,2; 4,17), utilizan la misma imagen del árbol que no da fruto (3,10; 7,19), lanzan las mismas invectivas contra los fariseos y los saduceos (3,7; 12,34; 23,33). Las gentes acuden al bautismo de Juan, y siguen a Jesús desde Jerusalén, desde Judea y desde las regiones del Jordán (3,5; 4,25). Tanto Jesús como Juan son considerados por el pueblo como profetas (21,26.45). Por eso Juan constituye un puente entre el AT y el NT: entre su obra y la de Jesús existe una amplia línea de continuidad. El mismo Jesús reconoció el papel único y excepcional del Bautista en el proyecto salvífico de Dios (11,11.13).

2. MARCOS. Este evangelista considera la aparición del Bautista en el Jordán como el comienzo del "evangelio" (1,1); por eso su figura es cristianizada. Combinando la cita de Is 40,3 con la de Mal 3,1, Marcos (1,2-3) insiste en el papel eliánico de Juan. Como precursor, prepara el camino para el mesías predicando la penitencia, ya que esta proclamación era una de las funciones del Elías que había de volver (Mal 3,23; Si 48,10). El Bautista muestra a Jesús como mesías, ya que las Escrituras dicen que Elías es el precursor del Señor. Marcos resalta especialmente la narración de la muerte de Juan (6,17-29). También de Elías dicen las Escrituras que había de sufrir (9,13). El Bautista no es más que la imagen del Elías doliente. Un secreto, como el secreto mesiánico de Jesús, rodea la suerte de este profeta en el evangelio de Marcos. Su identidad tiene que permanecer oculta en el designio de Dios, como la de Jesús hasta la resurrección (9,9). Además, hay que advertir que el vocabulario empleado para describir la pasión y la muerte del Bautista es el mismo que se usa para Jesús. El sufrimiento de Juan, identificado con Elías, prepara misteriosamente el camino a la suerte final de Cristo. Sin embargo, Marcos establece una separación clara entre el ministerio del precursor y el de Jesús.

3. LUCAS. Para el tercer evangelista, en los capítulos 1-2 Juan es un profeta; más aún, el profeta escatológico del Altísimo, que viene precisamente antes del Señor (1,17). Con el espíritu de Elías predica la conversión y el gozo, estando lleno de Espíritu Santo; es un asceta (1,15). Está separado de Jesús, que es el Hijo de Dios (1,35). En el cuerpo del evangelio (cc. 3-24), el Bautista es presentado como profeta (7,26), el último de los profetas (16,16); pero no se le identifica ni con Elías ni con el profeta escatológico. Lucas elimina todos los pasajes de Marcos en que el Bautista es presentado como Elías redivivo (p.ej., Mc 1,6; 9,9-13; etc.). Juan predica el juicio inminente y la penitencia, indica a sus oyentes sus deberes prácticos y sociales concretos. Lleva una vida de mortificación (7,25.33) y enseña a sus discípulos a

ayunar a menudo y a rezar. Es un hombre de oración y un maestro de vida espiritual. Para Lc, el Bautista es esencialmente un personaje del AT, distinto de Cristo y totalmente subordinado a él, lo mismo que la ley y los profetas. Más aún, con el Bautista termina el período del AT (16,16); él pertenece todavía al período de la espera, y su proclamación prepara el camino para la segunda fase de la historia de la salvación, que es la de Cristo.

4. EL CUARTO EVANGELIO. La interpretación cristológica de la misión del Bautista es llevada a su más alto grado en el cuarto evangelio. Efectivamente, en él el precursor no representa ningún papel en la esperanza mesiánica, sino que está totalmente al servicio del mesías ya presente. Juan confiesa públicamente ante los delegados de las autoridades judías que no es ni el mesías, ni Elías, ni el profeta que ha de venir, sino que se identifica con la voz que grita en el desierto, es decir, con el que da testimonio de Cristo (1,20s). Él no es el esposo, sino el amigo del esposo (3,29); no es la luz, sino que ha venido a dar testimonio de la luz (1,7s), que es el Verbo encarnado. Fue escogido de un modo particular por Dios para desempeñar esta misión: "Hubo un hombre enviado por Dios, de nombre Juan" (1,6). Su testimonio es privilegiado, ya que es el primero en el tiempo, y será seguido por otros muchos: "Éste vino como testigo para dar testimonio de la luz... No era él la luz, sino testigo de la luz" (1,7s).

Sin titubeo de ningún género, el Bautista proclama que Jesús es el mesías, presente entre la gente, pero escondido a los ojos de los judíos, que se habían cerrado culpablemente a la revelación divina (1,19-27). Juan conoce además y confiesa la preexistencia de Cristo (1,15.30), su dignidad divina (1,30) y su obra de salvación (1,29.36). Los títulos que se le dan a Jesús en labios de Juan son: el esposo (3,29), el Hijo de Dios (1,34), el que bautiza en el Espíritu (1,33), el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29). Este último título, que hunde sus raíces en el AT al referirse al cordero pascual, a la víctima del primer día de la expiación, al cabrito de la apocalíptica y al siervo doliente del cuarto poema del Déutero-Isaías, expresa de forma sintética el significado salvífico de la pasión y muerte de Jesús.

El bautismo de Juan es únicamente la ocasión para que Jesús sea revelado en Israel. Los discípulos que el Bautista reúne a su alrededor, acogiendo el testimonio de su propio maestro, pasan a Jesús y constituyen el núcleo de la primera comunidad mesiánica (1,35-51). El profundo conocimiento del misterio de Cristo que tuvo el Bautista es atribuido a una revelación divina particular (1,32ss). La misión de Juan no se limita al espacio y al tiempo que le tocó vivir, sino que posee un valor universal y perenne. En efecto, Juan "vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él" (1,7).

En el cuarto evangelio el Bautista aparece, por tanto, como el primer discípulo y apóstol de Jesús, y representa la imagen ideal del verdadero misionero.

III. DETALLES HISTÓRICOS. Detrás de la desconcertante diversidad de las narraciones e interpretaciones evangélicas se encuentra un sólido fundamento histórico relativo a la persona y a la misión del Bautista.

1. LA PREDICACIÓN. El año 28 d.C. (cf Lc 3,1), Juan aparece en el valle del Jordán, lejos de los centros habitados, como un profeta y predicador de la penitencia y del inminente

juicio divino. Probablemente había nacido en Judea, de sus padres Zacarías e Isabel, de linaje sacerdotal, y en su juventud había tenido algunos contactos con el desierto. Dirige su predicación a todo el pueblo y les exige a todos, incluso a los que se consideran justos, una conversión radical —que implica no solamente una mayor perfección moral, sino también la renuncia a la seguridad religiosa—, a fin de poder librarse del juicio inminente del Señor. Su predicación contiene ciertas resonancias escatológicas, que tienen la finalidad de subrayar la urgencia improrrogable de la conversión. De nada sirven los privilegios basados en la raza, en la elección divina o en la tradición religiosa. Lo que Dios exige es una adhesión personal y concreta a su voluntad (Lc 3,8; Mt 3,8).

2. El bautismo. Las muchedumbres acuden al Bautista y se hacen bautizar, es decir, sumergir en las aguas del Jordán, confesando sus pecados. La administración del bautismo es un rasgo distintivo de la actividad de Juan, por lo que también Flavio Josefo le da el título de "bautizador". El bautismo de Juan era un rito penitencial, relacionado con el arrepentimiento de las culpas, y tenía como finalidad la purificación de los pecados. Lo confería una sola vez el Bautista en el agua corriente. El bautismo de Juan se distinguía del de los prosélitos judíos, ya que se les administraba no a los paganos, sino a los ya judíos; y era distinto de los baños diarios que practicaban ciertas sectas, como la de Qumrán, pues se hacía una sola vez con la intervención de Juan y al aire libre. También se diferenciaba de la purificación anunciada por los profetas para el tiempo escatológico (Ez 36,25; Zac 13,1), ya que exigía la conversión individual. El bautismo en el Jordán fue una creación original del Bautista y presenta ciertas características únicas en su significado. Como expresión de conversión, garantizaba la salvación ante el juicio inminente y preparaba para la llegada del reino de Dios. De aquí se deduce que el Bautista no fue solamente un predicador apocalíptico, sino también un mediador de salvación. El Bautista bautizó también a Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9ss; Lc 3,21s; Jn 1,31ss).

3. La llegada del "más fuerte". Juan anunció la llegada de uno "más fuerte que yo" (Mt 3,11; cf Mc 1,7; Lc 3,16; Jn 1,15.24), de quien no se consideraba digno ni siquiera de ser un servidor. Se trata de un mesías trascendente, que habría de bautizar en el Espíritu Santo y con el fuego, es decir, que purificaría a los que están destinados a la salvación y aniquilaría a los pecadores impenitentes. En este texto el bautismo tiene un significado simbólico y está inserto en una perspectiva de juicio escatológico. El mesías y Señor que viene después del Bautista es el protagonista de este juicio definitivo. Es identificado con el juez universal, que decide de la suerte de los hombres según el criterio de la fidelidad que se exprese a través de una justa conducta de vida (cf Mt 13,30.40ss).

Habiendo pertenecido probablemente durante algún tiempo a los discípulos del Bautista, Jesús reconoció en Juan a un enviado de Dios (Mt 11,9; Lc 7,26) y vio en su obra los signos del reino inminente del Señor (Mt 11,1); tuvo al Bautista en una alta consideración (Mt 11,11; Lc 7,28). Durante algún tiempo Jesús y sus discípulos se entregaron también a la actividad bautismal, al mismo tiempo que el Bautista, ganando a algunos de sus discípulos (Jn 3,22-26; 4,1s). En contra de los propósitos de su maestro, los discípulos de Juan formaron un grupo particular, que se distinguió por las propias prácticas del ayuno y de la oración (Mc 2,18; Lc 5,33; 11,1).

Habiendo ejercitado la actividad bautismal unida a la predicación penitencial también en Perea, donde suscitó igualmente un movimiento particular (Jn 3,33), el Bautista fue arrestado, encerrado en la fortaleza de Maqueronte y finalmente ajusticiado (Mt 14,3-12; Mc 7,17-29; Lc 3,19s).

4. Relaciones con Jesús. Las relaciones entre el Bautista y Jesús no están expuestas claramente en los evangelios sinópticos. Parece ser que el Bautista tuvo conciencia de la identidad de Jesús como mesías solamente de forma progresiva. El estilo mesiánico de Jesús, que proclamaba el evangelio del reino a los pobres (Mt 4,23; 5,3), representó una desilusión para Juan y sus discípulos, que aguardaban a un mesías en el contexto de una reforma apocalíptica inserta en el marco de las instituciones judías (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). El proyecto mesiánico de Jesús, que habría de concluir con su ignominiosa muerte en Jerusalén, fue causa de desconcierto y de perplejidad para el Bautista y sus discípulos. Incluso el precursor hubo de pasar por la prueba de la fe y tuvo necesidad de leer la actividad global de Jesús a la luz de las profecías del AT.

Después de la muerte del Bautista, Jesús fue considerado como un Juan redivivo (Mc 6,14ss; 8,8; Mt 14,1s; Lc 9,7ss), ya que continuó la obra del Bautista rodeado de sus discípulos. Tras la muerte de Jesús, los seguidores del Bautista, que consideraban a su maestro como el mesías y la luz (Jn 1,8.20), se opusieron a los discípulos de Jesús, que consideraban al resucitado como el que había sido anunciado por el precursor.

IV. EL BAUTISTA Y QUMRÁN. Existen algunas convergencias entre la figura del Bautista y la comunidad de Qumrán, que pueden explicarse también por la cercanía geográfica entre el lugar de la actividad del Bautista y el asentamiento de los esenios en las orillas del mar Muerto. El valor religioso del / desierto y el papel que representa el texto de Is 40,3 (1QS VIII, 12s; IX, 19; Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Jn 1,23), la espera de los tiempos escatológicos (1QS X, 11; Jn 1,19ss), la invitación a volverse a Dios, la relación entre el bautismo y la penitencia y la vida ascética son otros tantos elementos que emparentan al Bautista con la comunidad del mar Muerto. Pero también se perciben algunas discordancias fundamentales, como el carácter espiritual y ético de la conversión predicada por el Bautista abierta a todos los hombres, las características originales de su bautismo como signo de cambio interior radical, los rasgos proféticos de la vida ascética del Bautista y el reconocimiento de Jesús como mesías.

La obra del precursor se inspira en el mensaje de los profetas veterotestamentarios, sobre todo de Elías, Jeremías y Ezequiel, que en el anuncio del juicio sobre el pueblo y de la conversión efectiva ven la última posibilidad de librarse del "fuego" (Mt 3,10s; Lc 3,9.16). En el Bautista está presente el influjo de la corriente apocalíptica; pero a diferencia de los círculos apocalípticos intertestamentarios, Juan no subraya el carácter cósmico del cataclismo mesiánico. Los rasgos particulares que convierten al Bautista en una aparición única en la historia religiosa de Palestina son: una conciencia clara del juicio inminente, el retorno a la predicación moral profética, la apertura universalista y el mesianismo, que no es de tipo davídico, ni déutero-isaiano, ni daniélico, ni esénico.

BIBL.: Bammel E., *The Baptist in Early Chris-*

tian Tradition, en "NTS" 18 (1971/72) 95-128; BECKER J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972; BENOIT P., *L'infanzia di Giovanni Battista secondo Luca. Esegesi e Teologia*, Ed. Paoline, 1971, 253-300; BOISMARD M.E., *Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, en "RB" 70 (1963) 5-62; DARTON G.C., *St. John the Baptist and the Kingdom of Heaven*, Darton, Longman and Todd, Londres 1961; ENSLIN M.S., *John and Jesus*, en "ZNW" 66 (1975) 11-18; HUGHES J.H., *John the Baptist: the Forerunner of God himself*, en "Novum Testamentum" 14 (1972) 191-218; INFANTE R., *L'amico dello sposo, Giovanni Battista*, Dehoniane, Nápoles 1984; KRAELING C.H., *John the Baptist*, C. Scribner's Sons, Nueva York 1951; LANG F., *Erwägungen zur eschatologischer Verkündigung Johannes des Täufers*, Fs H. Conzelmann, JCB, Mohr, Tubinga 1975, 459-473; MARCONCINI B., *Tradizione e redazione in Mt 3,1-12*, en "RBit" 19 (1971) 165-186; ID, *La predicazione del Battista in Marco e Luca confrontata con la redazione di Matteo*, en "RBit" 20 (1972) 451-466; ID, *La predicazione del Battista*, en "BibOr" 15 (1973) 49-60; POPPI A., *L'inizio del vangelo. Predicazione del Battista, battesimo e tentazione di Gesù*, Messaggero, Padua 1976; REICKE B., *Die Verkündigung des Täufers nach Lukas*, en "Studien zum NT und seiner Umwelt" 1 (1976) 50-61; ROBINSON J.A.T., *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection*, en "NTS" 4 (1957-58) 263-281; SALAS A., *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3,7-12*, en "Estudios Bíblicos" 29 (1970) 55-72; SCHMITT J., *Le milieu baptiste de Jean le Précurseur*, en "RSR" 61 (1973) 391-407; SCHÜTZ R., *Johannes der Täufer*, Zwingli Verlag, Zurich 1967; SCOBIE C.H.H., *John the Baptist*, SCM Press, Londres 1964; VOIGT S., *Topo-geografia e teologia del Battista nel IV vangelo*, en "Instituti Biblici Franciscani Liber Annuus" 27 (1977) 69-101; WINK W.P., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, The University Press, Cambridge 1968.

S. Virgulin

JUDAÍSMO

SUMARIO: Premisa. I. *El período del destierro:* 1. En Palestina; 2. En Babilonia; 3. La idea del destierro; 4. Importancia del destierro; 5. Obras literarias: *a)* Ezequiel, *b)* Escuela sacerdotal, *c)* Escuela deuteronomista, *d)* El Déutero-Isaías. II. *Después del destierro:* 1. Obras literarias: *a)* Qohélet, *b)* Sirácida, *c)* Sabiduría; 2. Diáspora; 3. Escatología: *a)* Profetas anteriores, *b)* Déutero-Isaías, *c)* Zacarías 1-8, *d)* Apocalipsis de Isaías, *e)* Zacarías 9-14 y Malaquías, *f)* En los umbrales del NT; 4. Mesianismo; 5. La ley: *a)* Los doctores de la ley, *b)* "Targum", "Misnah", "Gemara'", "Talmud"; 6. Templo y comunidad: *a)* El culto en el templo, *b)* Veneración del templo, *c)* La comunidad en la restauración, *d)* La nueva era; 7. Sinagoga y fiestas: *a)* La sinagoga, *b)* Fiestas; 8. Los partidos: *a)* Asideos, *b)* Fariseos, *c)* Saduceos, *d)* Esenios, *e)* Zelotes, *f)* Los partidos y Jesús; 9. Judeocristianos.

PREMISA. Ordinariamente los historiadores designan con el término "judaísmo" la forma que asumió la religión del pueblo hebreo después de la destrucción del primer templo por obra de Nabucodonosor (año 586 a.C.) y del destierro en Babilonia, mientras que para el período anterior se suele hablar de "religión hebrea". El uso de estas denominaciones no debe hacernos perder de vista la continuidad, por encima de las rupturas y de las etapas, de una gran evolución; pero tampoco hay que disimular las diferencias, a veces muy profundas, que distinguen estos dos períodos.

Para señalar los rasgos destacados de la historia del hebraísmo que desemboca en el judaísmo sería preciso tener una amplia documentación con material seleccionado y dispuesto de forma cronológica. Pero se trata de un trabajo imposible. La documentación de que disponemos es muy amplia, pero tan sólo en casos rarísimos podemos responder a las exigencias cronológicas. Un examen que quisiera seguir el método exclusivamente cronológico sólo conduciría a dudas y nebulosidades. En la imposibilidad de fijar la sucesión cronológica de los sucesos, la presente exposición juzga oportuno considerar conjuntamente ante todo el período del destierro y luego el posterior al destierro, y tratar dentro del ámbito de cada una de las dos partes la documentación apropiada. Es importante tener presente que los libros de la Biblia, aparentemente unitarios y aparentemente fechados en un determinado período anterior al destierro, se expondrán con un método crítico en conformidad con la mayor parte de los autores de nuestros días.

I. EL PERÍODO DEL DESTIERRO. La importancia de la época que comenzó con el hebraísmo y desembocó en el judaísmo y luego en el cristianismo es amplia y compleja; son muchas las incertidumbres históricas y sociales tanto a propósito de los desterrados como a propósito de los que se quedaron en Palestina: la manera y los motivos que dieron origen a las transformaciones que aportaron cambios tan notables en los unos y en los otros y el modo con que se realizaron son datos a los que sólo es posible llegar a través de un cúmulo de observaciones.

1. EN PALESTINA. Los hechos que precedieron y que siguieron al asedio y a la caída de Jerusalén desde el año 598 hasta los años 582-581 marcan la llamada tercera deportación de los hebreos a Babilonia (Jer 52,30) y abren un resquicio sobre la historia hebrea en el que podemos constatar cuán profundas eran las divisiones que desgarraban al pueblo y cómo las deportaciones tuvieron un carácter selectivo, es decir, se limitaron a las personas "importantes", mientras que la gran masa del pueblo se quedó en el país para formar lo que más tarde, después del destierro, se llamaría "el pueblo de la tierra".

Jerusalén, que había quedado abandonada en un primer tiempo, volvió de alguna manera a ser el centro hacia el cual tendía el ánimo de todos. De una breve noticia de la época de Godolías podemos deducir que desde Samaría unos ochenta hombres se dirigieron al "templo de Yhwh", entonces destruido, "con la barba rapada, los vestidos rasgados y el cuerpo lleno de cortaduras" (es decir, en plan de luto), llevando incienso y ofrendas (Jer 41,4ss). Es probable que viajes por el estilo, a la ciudad y al templo en ruinas, no fueran un caso aislado y que siguieran haciéndose durante todo el período del destierro por parte de los que se habían quedado en el país. Pero la verdad es que la desolación era completa. En este período y entre esta población que se había quedado puede encuadrarse con toda probabilidad la redacción de algunos salmos del género de "lamentaciones individuales" y "colectivas". Así, por ejemplo, el añadido final al Sal 51: "Tú no quieres ofrendas y holocaustos; si te los ofreciera, no los aceptarías. El sacrificio que Dios quiere es un espíritu contrito y humillado; tú, oh Dios, no lo desprecias. Sé propicio a Sión en tu benevolencia, reconstruye las murallas de Jerusalén..." (51,18-20); y también el Sal 40, donde el salmista reconoce que ha sido sacado "de la fosa mortal, del fango cenagoso", que ha comprendido que a Dios no le agradan los sacrificios ni las ofrendas, sino que exige que se haga su voluntad.

Fue probablemente en este período cuando un desconocido literato compuso alguna de las cinco "Lamentaciones" que en nuestra Biblia encontramos unidas al libro del profeta Jeremías: quizá los capítulos 1, 3 y 5; pero se trata solamente de hipótesis, aunque bastante probables.

2. EN BABILONIA. La gente "importante" desde el punto de vista administrativo, político, social, intelectual y religioso había sido deportada a Mesopotamia, como lo atestiguan las fuentes de que disponemos. Se trata, sin embargo, de una visión que podemos llamar "clásica", que refleja las condiciones de los que volvieron del destierro y el planteamiento que

éstos le dieron a la restauración, pero bastante menos las condiciones reales. Entre los deportados y los que se quedaron se habían creado realmente unas diferencias profundas, que se fueron ahondando cada vez más. Mientras que los deportados se encontraban en un centro muy vivo de dinamismo exuberante —en donde podían desarrollar su identidad y profundizar las líneas de su historia antigua y reciente, enriqueciéndola tanto en el aspecto religioso como en el aspecto social —, los otros se quedaron en gran medida aislados en un país sumido en la tristeza y el inmovilismo, con esa especie de sincretismo religioso que caracterizó los últimos años de los dos reinos hebreos (el reino del norte, o Israel, y el reino del sur, o Judá), privados del dinamismo intelectual y religioso de los profetas, que tan vivo estaba, por el contrario, entre los deportados. La idea que los desterrados tenían sobre los que se quedaron se expresa con toda claridad en el siguiente texto: "Esto dice el Señor todopoderoso a los hermanos vuestros que no fueron deportados como vosotros: 'Yo voy a mandar contra ellos la espada, el hambre y la peste; los convertiré en higos malos..., los perseguiré..., los dejaré hechos un horror para todos los reinos de la tierra, maldición, espanto, escarnio y oprobio de todas las naciones'" (Jer 29,16-19). Palabras que denuncian en términos claros la valoración religiosa de este destierro, como se verá a continuación.

3. La idea del destierro. El destierro es un hecho histórico, aun cuando la fecha precisa de cada acontecimiento sea difícil de señalar. Como hecho histórico de la experiencia histórica de Israel, ejerció inevitablemente un enorme influjo en su pensamiento religioso. El estudio del período del destierro y del posexilio no es tanto un problema de reconstrucción histórica como de comprensión de la variedad de actitudes que se tomaron frente a un hecho histórico. En dos textos el profeta Jeremías propone la profesión común de fe e indica una nueva: "Vienen días —dice el Señor— en que no se dirá ya: 'Vive Dios, que sacó a los israelitas de Egipto', sino: '¡Vive Dios, que sacó y trajo a la estirpe de la casa de Israel del país del norte y de todos los lugares donde los había dispersado para que habiten de nuevo en su propia tierra!'" (23,7-8). La primera parte de la "confesión" apunta hacia el acontecimiento decisivo del éxodo; pero en la segunda la referencia al éxodo desaparece por completo, a diferencia de lo que se verá más tarde en el Déutero-Isaías. Como constatamos en otros textos que se refieren sin duda al destierro, la liberación no se presenta como un nuevo acto comparable con el éxodo: "Entonces los entregaste en manos de los pueblos del país. Pero en tu inmensa bondad no los aniquilaste ni abandonaste, porque eres un Dios clemente y misericordioso" (Neh 9, 30-31); y también: "Pero cuando se apartaron del camino que Dios les había trazado, gran número pereció en numerosas batallas y fueron desterrados a tierras extrañas, el templo de Dios fue destruido y sus ciudades tomadas por los enemigos" (Jdt 5,18-19).

El destierro y la restauración se presentaron en términos de una continua gracia y favor de Dios, el cual actúa a despecho de la realidad, que en términos de justicia habría exigido la destrucción del pueblo y del país. Y había una razón perfectamente lógica para ello. La permanencia en Egipto no se había presentado nunca como resultado de los pecados del pueblo; pero el destierro no podía presentarse de la misma manera. La reflexiones no son siempre iguales y su concentración más intensa se describe en el sentido de castigo, en el reconocimiento de la rectitud divina y, por otra parte, en la convicción de la culpabilidad del pueblo. Tampoco la restauración tras el destierro fue considerada como una "liberación" de la opresión de las naciones enemigas (aun cuando esto no falta en algunas ocasiones), sino como un acto de bondad realizado libremente por Dios, que quería ver de nuevo a su pueblo viviendo en su tierra "por amor a su nombre" (Ag 2,7-9; Zac 2,1ss).

Con esta exposición no hay que perder de vista la de las Crónicas: el cronista, profundamente consciente de la providencial solicitud divina, intenta también una comprensión más precisa del destierro escudriñando su sentido profundo. El acto final de la destrucción de Jerusalén va acompañado de los motivos del desastre: "El Señor, Dios de sus padres, les envió continuos mensajeros, porque quería salvar a su pueblo y a su templo. Pero ellos hacían escarnio de los enviados de Dios, despreciaban sus palabras, se burlaban de sus profetas, hasta el punto que la ira del Señor contra su pueblo se hizo irremediable. El Señor mandó contra ellos al rey de los caldeos, que pasó a espada a sus jóvenes en el santuario mismo, sin perdonar a nadie, ni joven ni virgen, ni anciano ni hombre encanecido... Llevó al destierro de Babilonia a todos los que habían escapado de la espada, los cuales pasaron a ser esclavos... Así se cumplía la palabra del Señor pronunciada por Jeremías: 'Hasta que la tierra disfrute de su descanso, descansará durante todos los días de la desolación, hasta que se cumplan setenta años'" (2Crón 36,15-21). Y en otro lugar: "He disipado como una nube tus delitos y como nublado tus pecados; vuélvete a mí, pues yo te he redimido" (Is 44,22); "Con tus pecados me has oprimido, me has agobiado con tus iniquidades...; por eso he entregado a Jacob al exterminio y a Israel a los ultrajes" (Is 43,24-28).

Así pues, el destierro era la consecuencia del pecado: "¡Oh, si hubieras obedecido a mis mandamientos! Tu paz sería como un río y tu justicia como las olas del mar... Yo soy el Señor, tu Dios, el que te indica el camino que debes seguir..." (Is 48,17-18). El destierro fue visto también como castigo. Pero el que castigaba velaba por el castigado, y a su debido tiempo le dirá: Se acabó el tiempo de tu esclavitud, tu iniquidad se ha borrado, de la mano del Señor has recibido "el doble de castigo por todos tus pecados" (Is 40,2). Por tanto, será Dios el que les anuncie la buena noticia del retorno: "¡Salid de Babilonia!" (Is 48,20).

En el texto antes mencionado del cronista, la referencia al profeta Jeremías se limitaba a los "setenta años" (Jer 25,11 y 29,10). El Levítico señala otra motivación para el destierro: "Cuando ellos hayan abandonado la tierra, ésta se rehará de sus sábados durante el tiempo de su desolación; ellos sufrirán su castigo por haber despreciado mis mandamientos..." (Lev 26,43). En relación con este pensamiento, el cronista ve en el destierro la consecuencia de la desobediencia del pueblo, pero también de una falta más concreta: la falta de observancia del sábado. El período del destierro hace que se descuenten los sábados o años sabáticos no observados; por eso en la restauración tendrá que ser escrupulosa la observancia del sábado; y el énfasis se pone en el castigo y en la expiación. El verbo hebreo utilizado para "descontar" y para "rehacerse", respectivamente, en las Crónicas y en el Levítico, es el mismo y puede tomarse en el sentido tanto de "descontar" como de "disfrutar-rehacerse"; en este caso el destierro no se presenta solamente como castigo, sino también como pe-

ríodo de recuperación necesario para una nueva vida después de él. Las palabras de Daniel: "Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa..." (Dan 9,24), superan abundantemente el período del destierro en Babilonia en sentido estricto, y con ellas la consagración del templo en el período de Judas Macabeo (en el año 167), bajo Antíoco Epífanes, señala definitivamente el final del destierro y el comienzo del posdestierro. Si esto es así, aquellas palabras nos dan una interpretación del destierro que subraya su extraordinaria importancia, en cuanto que divide los tiempos antiguos de los presentes y lo propone como un período que era necesario atravesar.

4. IMPORTANCIA DEL DESTIERRO. Sólo quienes lo habían experimentado histórica o espiritualmente pertenecían de verdad al pueblo. La reedificación del templo fue llevada a cabo por los "repatriados" y por "todos aquellos que se habían separado de la impureza de los paganos del país y se habían unido a ellos para buscar al Señor" (Esd 6,21). El destierro se convirtió así en un elemento concreto de encuentro para reunir a la comunidad que había conocido aquella experiencia (elemento que tenía que demostrarse por medio de genealogías verdaderas o ficticias: Esd 2,3ss; 8,2ss; Neh 7,6ss; 10,1ss; 12,1ss). Esta línea de pensamiento que denuncia la necesidad del destierro aparece tanto en el cronista como en el deuteronomista, según hemos visto.

El Déutero-Isaías es el único autor que describe el regreso del destierro como un éxodo ideal y triunfante: "Preparad en el desierto para el Señor un camino... Sobre cumbres peladas haré brotar ríos, y fuentes en medio de los valles. Transformaré el desierto en un estanque... No han padecido sed los que él ha guiado a través del desierto; agua de la roca ha hecho brotar para ellos..." (Is 40,3; 41,18; 43,19; 48,21; etc.). Pero incluso en medio de este entusiasmo el profeta nos presenta un rasgo de vida real entre los deportados: hay algunos que se desaniman, que se han olvidado de Jerusalén; personas que se sienten esclavas y no quieren sacudirse el polvo de encima; no hay nadie que se ponga al frente de los demás, para guiarlos y darles ánimo (46,12; 51,17-20; 52,1-2): "Tus hijos yacen extenuados por todas las esquinas de las calles" (51,20). Frente a esta situación, el profeta contrapone la bajada voluntaria del pueblo a Egipto al destierro en Babilonia, efecto —según el Déutero-Isaías— de una deportación inmotivada: "Lo oprimió Asiria violentamente... Mi pueblo ha sido hecho esclavo sin motivo" (Is 52,4-5).

Basándose en esta valoración se llegó a considerar el período del destierro como el paso para una nueva comprensión del "día de Yhwh". Hasta el destierro, cada vez que se veía en apuros, Israel esperaba la intervención punitiva de Dios contra sus enemigos; pero los profetas le amenazaban a él con el castigo divino por sus pecados y se servían de la expresión "el día de Yhwh" de forma que llegó a constituir una amenaza precisamente contra Israel. A partir del destierro esta expresión no fue ya un sinónimo de la cólera divina contra Israel, sino contra sus enemigos, contra las naciones; por tanto, un día esperado por Israel como el día de la restauración, del renacimiento (cf Jl 3-4); para Israel había sido una vez día de juicio y de castigo, pero desde el destierro se convirtió en día de promesa, de liberación.

Podemos descubrir además una nueva meditación de Israel sobre sí mismo en la elaborada alegoría del libro de / Jonás, viendo a Israel en el

profeta y a Babilonia en el pez. A primera vista parece como si se violentase la simplicidad del mensaje de este relato. Sin embargo, es difícil librarse de la impresión de que el responsable de esta singular presentación es, en parte, la situación del pueblo en el destierro; reflexiona sobre la parte que le ha correspondido en el designio divino respecto a los demás pueblos. La experiencia del destierro lo llevó a reflexionar sobre su verdadera misión. El libro expresa entonces bastante bien las consideraciones, realmente pluriformes, que ocupaban la reflexión de los deportados. Una profunda intuición práctica del monoteísmo, y por tanto del valor universal del hombre, por un lado; pero también una repulsa natural frente a la conversión de Nínive (destruida ya en el 613, y aquí tipo de Babilonia), por otro, y, finalmente, una indebida comprensión de la elección, muy de moda por entonces; por eso el libro termina con el disgusto del protagonista.

Sería interesante poder colocar en este período el gracioso librito de Rut; sería una voz de protesta que, con propias motivaciones, se sumaría al libro de Jonás.

Durante el destierro creció la fe en un renacimiento y se afincó la convicción de la diversidad de Israel respecto a los demás pueblos: dos temas corrientes, en parte ya aludidos, que encontramos, por ejemplo, en los profetas Joel y Zacarías: "Entonces sabréis que yo soy el Señor, vuestro Dios, que habito en Sión, mi monte santo. Jerusalén será un lugar santo; no pasarán más por allí los extranjeros" (Jl 4,17). Y también: "Pero ahora ten ánimo, Zorobabel, dice el Señor; ten ánimo, Josué...; ten ánimo, pueblo todo de la tierra..., porque yo estoy con vosotros" (Ag 2,4). "Siento ardientes celos por Jerusalén y por Sión, y estoy muy indignado contra las gentes que viven despreocupadamente; yo estaba un poco indignado, pero ellos han aumentado su maldad... Me compadezco de nuevo de Jerusalén; mi casa será edificada en ella... De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén" (Zac 1,14-17). La reconstrucción del templo es presentada por el profeta Zacarías con las siguientes expresiones: "Antes de estos días no había salario para el hombre..., no había seguridad para nadie de cara al agresor... Pero ahora no seré como antes para con el resto de este pueblo... Pues yo sembraré la paz; la viña dará su fruto, la tierra dará sus productos" (Zac 8,9-11). En los términos "repatriados" y "resto" se descubre la insistencia en la necesidad de pasar a través del destierro, considerado como un momento divisorio de dos épocas, caracterizadas de diversa manera.

5. OBRAS LITERARIAS. a) *Ezequiel.* Entre los deportados, y particularmente en los ambientes cultos, ejerció una notable influencia el profeta Ezequiel. Después de insistir inicialmente en el carácter irremediable de la ruina, una vez realizada ésta empezó a infundir confianza en los desterrados: la comunidad seguirá en pie y regresará a su tierra. El profeta cooperó de forma decisiva en la tarea de suscitar e ilustrar la conciencia del destierro como un castigo merecido; pero también de robustecer la esperanza de que en el futuro la vida no será ya como antes, no será la reanudación de la vida anterior al destierro, sino que nacerá una nueva comunidad religiosa en una nueva sociedad. Algunos temas presentados por primera vez en su libro hacen de Ezequiel el fundador del judaísmo; la mención de algunos de estos temas es importante por el eco y el desarrollo que obtuvieron en

el futuro. Así, por ejemplo, el carro divino con los cuatro animales (Ez 1; 9-10), el libro dulce como la miel al paladar, pero duro de digerir (2,8-3,3), el signo *tau* (9,6), la visión de la gloria que después de la destrucción del templo y la deportación se traslada entre los deportados porque los considera como el verdadero santuario (c. 11), la responsabilidad individual presentada en sustitución de la colectiva que dominaba hasta entonces (c. 18), las perspectivas para el futuro presentadas de forma escultural en los capítulos 36-37, las imágenes apocalípticas de la victoria definitiva del bien sobre el mal en los países míticos de Gog y de Magog (cc. 38-39) y, finalmente, la reforma radical del culto, del sacerdocio y de las estructuras del templo futuro (cc. 40-48).

b) *Escuela sacerdotal.* La llamada escuela sacerdotal recogió en el destierro las antiguas tradiciones y las proyectó en el futuro con una dosis inevitable de idealismo profético y también con espíritu práctico; es éste el período en que se asientan las bases concretas de la sistematización de tradiciones y documentos en una sola obra, tejida sobre la filigrana del código sacerdotal. Pensemos, por ejemplo, en la "ley de santidad" (Lev 17-26), que en su forma arcaizante es un programa y un proyecto de planificación de una nueva vida para el pueblo, no basada ya en el espíritu profético, sino en la ley y en la organización. La vida fuera de Palestina, ¿no era acaso como la de la generación que vivió en el desierto en la época de Moisés con la perspectiva de una nueva tierra? A partir de esta intuición la ley fue considerada como un don de Dios en el monte Sinaí por medio de Moisés. Es elocuente en este sentido el *Rollo del templo* descubierto entre los manuscritos esenios de Qumrán; en él está contenida la ley bajo la formulación de discursos pronunciados personalmente por Dios.

c) *Escuela deuteronomista.* También la escuela deuteronomista redactó sus tradiciones procurando aclarar a los deportados que la condición en que se encontraban era la consecuencia natural de su conducta anterior y de la voluntad divina, que se había manifestado antes con apremios y amenazas. Para el deuteronomista el único medio de liberación del destierro era el retorno a la alianza, retorno presentado literariamente por tres discursos puestos en labios de Moisés, pero acomodados a la sociedad de fuera del desierto y necesitada de recuerdos del pasado, de estímulos, de amenazas y de confrontaciones con el ambiente que le rodeaba (Dt 1,1-4,40; 9,7-10,11; 29-30). Con expresiones autorizadas, persuasivas y decididas, el deuteronomista supo presentar a los desterrados un camino ejemplar del retorno y de la vida nueva, que marcará durante siglos las aspiraciones y la conducta de Israel; creó además, entre otras cosas, el género literario del "testamento", que tendría tanto éxito a continuación. "Guarda sus leyes y mandamientos, que yo te prescribo hoy, para que seas feliz tú y tus hijos después de ti" (4,40); "Cuando se hayan cumplido en ti todas estas palabras, la bendición y la maldición que he puesto delante de ti, y las hayas meditado en tu corazón..., si de nuevo te vuelves hacia él y le obedeces..., aunque tus desterrados estuvieran en el confín del cielo, de allí iría a buscarte para llevarte de nuevo a la tierra que poseyeron tus padres..." (30,1-4). En ningún otro sitio como en el Dt se subraya tanto la elección de Israel, sus obligaciones morales y religiosas; en ningún otro libro de la Biblia se manifiesta tan bien el replanteamiento del destierro dentro del contexto de la historia desde el éxodo hasta la cautividad.

El replanteamiento experimentado durante los días del destierro, y que se prolongó a continuación, afectó también a la figura del profeta Jeremías. Los poemas llenos de lirismo de los capítulos 50-51, que celebran la caída de Babilonia (en el 539) por obra de Ciro, insertos en la obra de Jeremías, que en su época fue juzgado como "colaboracionista" de los caldeos y de los neobabilonios, demuestran cómo el destierro ayudó a hacer comprender su mensaje bajo una luz más justa. A esta luz hay que entender probablemente las reflexiones del libro de Baruc y la carta de Jeremías a los desterrados de Babilonia, así como las palabras que le harán eco durante siglos en la historia judía, especialmente entre los hebreos de la diáspora: "Edificad casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto, casaos y engendrad hijos e hijas, tomad mujer para vuestros hijos, casad a vuestras hijas para que tengan hijos e hijas, multiplicaos ahí, no disminuya vuestro número" (Jer 29,5-6).

d) *El Déutero-Isaías.* Hacia el último período del destierro nos encontramos con la fuerte personalidad del Déutero-Isaías (Is 40-55). Teórico del monoteísmo, es el primero que niega expresamente la existencia de otros dioses: "Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto... ¡Ay del que litiga con su creador!... Soy yo quien ha hecho la tierra y en ella he creado al hombre; yo mismo con mis manos he extendido los cielos..." (45,7-12); "Yo soy el primero y el último, no hay otro dios fuera de mí" (44,6). Este mensaje no sólo hace callar las voces y las dudas de los que pensaban establecer una comparación entre Yhwh, Dios de los derrotados, y Marduc, dios de los vencedores, sino que reivindica para el Dios de los vencidos el dominio sobre el presente y sobre el futuro, pues es él el que ha creado a la humanidad, el que ha establecido el destino y el que vendrá al final de todo. El Déutero-Isaías es además el partidario de un claro y abierto universalismo, haciendo observar que, si Dios concede favores a Israel, éstos le imponen la obligación de darlo a conocer a los demás pueblos. Más allá de la confianza y de la esperanza que infunde a los deportados, el profeta les indica también un deber que podríamos llamar "misionero"; es ésta una reflexión que se desarrollará ulteriormente en la historia del judaísmo. En varias ocasiones traza la misteriosa figura del siervo de Yhwh; sea cual fuere la interpretación que se le quiera dar, lo cierto es que se trata de una personalidad, individual o colectiva, con una influencia notable, quizá incluso entre los mismos deportados: el triunfo a través del sufrimiento soportado injustamente. ¡Es algo que nunca había dicho hasta entonces un texto del AT! En él los primeros cristianos vieron, después de pascua y de pentecostés, la misión de Jesús (He 8,27-34).

Ya hemos dicho que las tradiciones histórico-legales antiguas fueron recogidas, releídas y coordinadas entre sí durante el destierro en las magistrales recopilaciones de la escuela sacerdotal y de la escuela deuteronomista, a las que se remonta, con una buena aproximación, la forma literaria definitiva que ha llegado hasta nosotros. Pero también otros escritos antiguos fueron releídos, retocados y repensados en la *atmósfera del destierro.* Algunos salmos antiguos, de cuyo remoto origen no es posible dudar razonablemente, fueron reinterpretados de tal forma que las referencias a las calamidades pasadas se

veían a la luz de este último y más profundo desastre. He aquí algunos ejemplos: "Despierta ya. ¿Por qué duermes, Señor? Levántate, no nos rechaces para siempre. ¿Por qué ocultas tu rostro y olvidas nuestra desgracia y opresión?" (Sal 44); "Tus enemigos han rugido en el mismo lugar de la asamblea..., prendieron fuego a tu santuario, asolaron y profanaron la morada de tu nombre" (Sal 74,5-7); "Oh Dios, los paganos han invadido tu heredad, han profanado tu sagrado templo, han hecho de Jerusalén un montón de ruinas... Derrama tu furor sobre las gentes que te ignoran, sobre los reinos que no invocan tu nombre, porque ellos devoraron a Jacob y devastaron su morada" (Sal 79,1-7). Otros salmos, en la forma presente, aluden a la vuelta del destierro: "Hizo que sus conquistadores los trataran con benevolencia... Reúnenos de en medio de las gentes para que alabemos tu santo nombre y cantemos con alegría tus alabanzas" (Sal 106,46-47); "Cuando el Señor repatrió a los prisioneros de Sión, nos pareció que estábamos soñando... Los que siembran con lágrimas, consecharán entre cantares; van, sí, llorando van al llevar la semilla; mas volverán, cantando volverán trayendo sus gavillas..." (Sal 126,1.5-6).

II. DESPUÉS DEL DESTIERRO. Entre el destierro y el posdestierro no hay ruptura: por un lado se intentó llevar a la práctica todo lo que había sido objeto de meditación fuera de la patria, y por otro aplicar a la situación nueva y en evolución ideas que habían madurado. Portadoras de estas ideas ya maduras eran las grandes composiciones y escuelas anteriormente mencionadas y que constituían el alma del judaísmo. Los animadores en el camino de la renovación fueron los profetas Ageo, Zacarías, el Trito-Isaías (autor de la tercera parte del libro de Isaías, cc. 56-66) y Malaquías, junto con los representantes de la literatura sapiencial. La riqueza de las reacciones a los acontecimientos y la forma distinta de comprender la restauración tras el destierro demuestran la profunda conciencia que de ella tenía la comunidad y hasta qué punto había sido fértil la mente de los repatriados en la interpretación del desastre nacional y de las formas que había de asumir la nueva vida en la tierra prometida. Al no tratarse solamente de un juicio, el período del destierro y de la restauración fue visto también como un momento de reflexión para ulteriores profundizaciones a partir de la expresión de Ezequiel: "Entonces sabrán que yo soy el Señor, que yo he hablado..." (Ez 5,13; cf 6,10; 17,21; etcétera).

1. OBRAS LITERARIAS. a) *Qohélet*. Un nuevo ejemplo de la riqueza y variedad del pensamiento hebreo después del destierro puede verse en la literatura sapiencial. Qohélet se distingue inmediatamente de los profetas por el despego que muestra respecto a su comunidad y por aquella vena de pesimismo que lo acerca a Marco Aurelio. No se refiere nunca a la historia de Israel; no usa nunca el nombre divino Yhwh, sino que prefiere *'Elohim*, con el artículo (es decir, sin entenderlo como nombre propio), desnacionalizando así al Dios de Israel y subrayando el universalismo de sus reflexiones; ve en el mundo un enigma indescifrable; la naturaleza y la historia le parecen un círculo vicioso sin sentido. No obstante, a pesar de las apariencias, su "sabiduría" está radicalmente anclada en el AT.

b) *Sirácida*. Una posición bastante distinta es la que encontramos en Ben Sirá (Eclesiástico), con sus frases tradicionales y sus himnos didácticos (1,1-10; 4,11-19; 14,20-15,8; 24,1-34; 51,13-21). La adhesión a la historia de su pueblo es bien patente en su "alabanza de los padres" (44,1-49,16). Sus intereses políticos en el sentido del nacionalismo judío culminan en la esperanza de la salvación totalmente terrena (al parecer) del pueblo. Protesta contra la arrogancia de los aristócratas, pero aconseja silencio y prudencia ante los poderosos: "Ante el jefe baja la cabeza" (4,7). Presenta con vivos colores los rasgos salientes de las transformaciones en marcha en la sociedad judía y las influencias del helenismo, haciendo al mismo tiempo una obra apologética y polémica. Ben Sirá es un autorizado exponente del conservadurismo nacionalista, que él veía personificado en los asmoneos; anterior a las diferenciaciones que habrían de explotar muy pronto, presenta en su escrito las primeras alusiones a los desarrollos ulteriores. Su actitud revela de dónde le llegó al judaísmo la fuerza para superar la aguda crisis del choque con el helenismo: "No desprecies los discursos de los sabios y vuelve con frecuencia a sus máximas, porque de ellos aprenderás la instrucción... No desprecies la tradición de los ancianos, pues la aprendieron de sus padres; porque de ellos aprenderás prudencia..." (8,8-9). Es Ben Sirá el que por primera vez presenta con toda claridad la identificación de la sabiduría con la ley; la sabiduría, que en su origen era universal, "puso su tienda en Jacob" y se hizo propiedad de un pueblo pequeño: "Todo esto es el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob. Inunda de sabiduría..., hace desbordar la inteligencia..., rebosa instrucción... Sus pensamientos son más profundos que el mar, sus designios como el gran abismo" (24,8-27). Los comienzos de la integración entre la ley y la sabiduría se encuentran ya en el Dt: la ley os presenta mandamientos que "os harán sabios y sensatos ante los pueblos..." (4,6), y en los Sal 1 y 119. Más tarde, un dicho atribuido a Simón le da a la ley un significado cósmico: "Simón el Justo... solía decir: 'El mundo subsiste por tres cosas; por la ley, por el culto (del templo) y por la misericordia'" (*'Abôth* 1,2).

c) *Sabiduría*. Descrita con la mirada puesta en los egipcios está la exposición triunfalista de la historia en el libro de la Sabiduría de Salomón, que, hacia el final, revela abiertamente los sentimientos del autor (perteneciente a la diáspora hebrea de Egipto) contra los otros pueblos (idólatras): "Tu pueblo esperaba la salvación de los justos y la perdición de los enemigos" (Sab 18,7). A esta manera de ver la historia se asocian otros escritores judíos de la época que escriben también en lengua griega, como Demetrio, Eupolemo, Artapano, el Seudo-Eupolemo y Aristóbulo (todos ellos de la misma época que nuestro libro, siglos II-I a.C.); todos ellos están de acuerdo en presentar la historia pasada a la luz de la presente, exaltando su antigüedad respecto a los demás pueblos y viendo a sus propios antepasados como otros tantos heraldos de la civilización, no de conquistas territoriales.

2. DIÁSPORA. Como se ve, no es posible obtener solamente de Palestina la imagen del judaísmo. A partir del destierro en Babilonia se desarrolló una fuerte corriente migratoria, a veces espontánea y a veces forzada, que se concretó en la constitución de importantes colonias judías en toda la cuenca mediterránea, hasta las fronteras orientales del imperio, en Mesopotamia y en Persia.

A comienzos de la era cristiana la mayor parte de los judíos residía en la diáspora y tenía sus principales puntos de apoyo en las grandes me-

trópolis: Antioquía, Alejandría, Cartago, Roma. En todas partes gozaban de libertad para practicar su religión, tenían su propia organización religiosa, centrada en las sinagogas, y su propia administración civil. Los judíos de la diáspora se sentían solidarios de los de Palestina; Jerusalén era para ellos la capital del pueblo judío y la ciudad santa. Escribe Filón de Alejandría: "Jerusalén no es sólo la metrópoli de la región de Judea, sino de muchísimas otras debido a las colonias que ella fundó" (*Legat. ad Caium* 36). Pagaban al templo un impuesto cultual, reconocían la autoridad del sanedrín y, más tarde, la del patriarca [*/ infra,* II, 5b); los que, con ocasión de las fiestas litúrgicas, podían hacerlo, acudían en peregrinación a la ciudad santa.

La mentalidad de estos judíos de la diáspora no era precisamente idéntica a la de los residentes en Palestina: el mesianismo y el nacionalismo no estaban tan agudizados y los sentimientos hacia los paganos eran mucho más benévolos. Pero no faltaron violentos conatos revolucionarios de fondo mesiánico en Egipto, en Cirenaica y en Chipre, fomentados por elementos llegados de Palestina. En su conjunto, la diáspora no se asoció ni a la evolución del 66-70 ni a la del 132-135. También en la lengua estaban más cerca de los conciudadanos no judíos: generalmente ignoraban el hebreo y el arameo, y hablaban griego y latín. En este ambiente tuvo su origen la versión griega de la Biblia llamada de los Setenta, en Egipto; según algunos autores, hubo también una versión parcial latina y la versión siríaca.

A comienzos de la era cristiana, el judaísmo realizaba una vasta campaña de propaganda, que tenía como centro la diáspora, y en Palestina era sostenida por los fariseos (cf Mt 23,15). El proselitismo se proponía introducir dentro de las barreras levantadas en torno a Israel por la ley al mayor número posible de paganos, para acelerar así la llegada del reino, en el que habría sitio para todos los justos. Una frase atribuida al gran *rabbi* Hillel recomienda: "Ama a todas las criaturas y condúcelas a la ley". En la tradición rabínica surgieron luego dos tendencias: una favorable al proselitismo, y la otra contraria; fue ésta la que prevaleció.

3. ESCATOLOGÍA. En las primeras décadas del destierro el pensamiento teológico de Ezequiel trazó las que más tarde llegarían a ser las primeras líneas de la escatología (cf Ez 38-39) y encontraron en el Déutero-Isaías su plena formulación, de manera que a partir de él la escatología tuvo un papel decisivo para la profecía y dio un nuevo impulso a la futura fisonomía de la religión judía. Desde sus primeras palabras, el Déutero-Isaías propone un esquema: el final del pasado (tiempo de culpa) y el comienzo del futuro (tiempo de la liberación y de la salvación). Este esquema se manifiesta con mayor claridad cuando el profeta contrapone al pasado (tiempo de la ira, de la "copa del vértigo": Is 51,17-23) el presente (tiempo de gracia, día de salvación: Is 43,18-19; 49,8) y se ve a sí mismo y a su generación al final de una época y en los umbrales de otra: "¡No os acordéis de antaño, de lo pasado no os cuidéis! Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva: ya despunta, ¿no lo notáis? Sí, en el desierto abriré un camino, y *ríos en la tierra seca*" (43,18-19; cf 49,8; 51,17-23).

a) *Profetas anteriores.* Para los profetas anteriores, la salvación dependía del cambio del hombre por obra del retorno a Dios (de la conversión) o también gracias a la liberación realizada por Dios; estos profetas no hablaban de dos tiempos, sino de un *aut-aut:* o salvación

o destrucción. La escatología, por el contrario, presenta unilateralmente el valor salvífico de Dios: el Dios único, que ha creado el mundo y ha establecido su destino, será el que venga al comienzo de una nueva época. Por eso el profeta habla de salvación "para siempre" (45,17; 51,6.8), de "dicha eterna" (51,11), de "eterna bondad" (54,8), de "pacto eterno" (55,3), de "señal eterna e imborrable" (55,13). La elección divina no es considerada ya como una posible amenaza, sino como la realización de un hecho cuyo curso final es únicamente la salvación.

b) *Déutero-Isaías.* Vale la pena mencionar los actos del drama escatológico que propone el Déutero-Isaías, ya que suelen salir igualmente a relucir en los escritos posteriores: 1) victoria de Yhwh sobre el poder de Babilonia por medio de Ciro (43,14-15; 41,24; etc.); 2) liberación de Israel y éxodo o fuga de Israel a través del desierto (49,25-26; 55,12-13; etc.), reunión de los dispersos de todo el mundo en Jerusalén (40,9-11; 41,8, etc.); 3) retorno de Yhwh a Sión, reconstrucción, bendiciones paradisíacas, crecimiento de la comunidad (44,1-5; 44,26; 51,3; etc.); 4) todos los hombres reconocen la vacuidad de los dioses y se convierten a Yhwh (51,4; etc.).

Sobre estas dos épocas, la inicial y la futura, vuelve con claridad el profeta Ageo, que tomando como punto de división y de transición la colocación de los fundamentos del segundo templo (o templo posexílico) y mirando hacia el futuro, escribe: "Antes... A partir de hoy yo os doy la bendición" (Ag 2,15-19). El cambio esperado debería comenzar con una convulsión del cielo, de la tierra, del mar y de todos los pueblos, con la aniquilación de las potencias enemigas, con la afluencia a Jerusalén de todas las riquezas y con la exaltación de Zorobabel como soberano mesiánico: "Te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo..., y haré de ti como un anillo de sellar..." (2,6.23).

c) *Zacarías 1-8.* También la primera parte de la profecía de Zacarías (cc. 1-8) presenta en primer lugar la destrucción de las naciones culpables de las calamidades de Judá (Zac 2,4): "Yo estaba un poco indignado, pero ellas han aumentado su maldad" (Zac 1,15), por lo cual también ellas habrán de ser presa de Israel (2,13). Siguen las condiciones maravillosas en que se encontrarán los judíos: "De nuevo abundarán en bienes mis ciudades; el Señor se compadecerá nuevamente de Sión y elegirá a Jerusalén" (Zac 1,17; 2,5-9; 8,4-5.12); habrá cambios en la vida social y el retorno de los dispersos de las diversas diásporas (5,1-4; 5,5-12; 6,1-8; 8,7-8); finalmente, se realizará el reino mesiánico y muchos pueblos acudirán a Jerusalén: "Vendrán pueblos y habitantes de ciudades populosas... a buscar al Señor todopoderoso... a Jerusalén" (8,20-22).

d) *Apocalipsis de Isaías.* Poco más o menos por el mismo período se asocia también a estas perspectivas el *Apocalipsis de Isaías* (Is 24-27) con la presentación de cuatro cuadros: un juicio universal de la tierra y de sus habitantes y la derrota de todos los enemigos (24,1-20); un banquete de Yhwh en el monte Sión, con el que comenzará la teocracia (25,6.8.12); finalmente, la lucha final en la que Israel se verá defendido y protegido, mientras que de todos los lugares volverán sus hijos dispersos: "Vosotros seréis recogidos uno a uno, hijos de Israel. Aquel día se tocará la gran trompeta y vendrán los perdidos... y los dispersos... a adorar al Señor en el monte santo" (27,13).

e) *Zacarías 9-14 y Malaquías.*

Prescindiendo de algunos pasajes poco claros, en la segunda parte del libro de Zacarías encontramos las mismas expectativas: libertad, riqueza, abundancia, retorno de los dispersos, salvación, triunfo de Israel sobre todos los pueblos; pero también Jerusalén será "castigada" y se salvarán "los restos" de Israel, mientras que "los restos" de las naciones subirán a Jerusalén para celebrar la fiesta de las chozas (14,1-21). En esta misma línea se mueve el profeta Joel. El último apéndice de Zacarías, esto es, el escrito de *Malaquías,* representa la última voz de los profetas y está marcado por el mismo tono escatológico: invitaciones y reproches a los sacerdotes, denuncia de los matrimonios mixtos, de la avaricia en las ofrendas del templo, apelaciones a una mayor justicia, mezclado todo ello con promesas y amenazas, que subrayan cómo la salvación es solamente para los justos y no para todo Israel: "Entonces vosotros volveréis a ver la diferencia que hay entre el justo y el injusto... Todos los soberbios y los que cometen injusticias serán como la paja; el día que viene los consumirá hasta no dejar de ellos ni raíz ni ramaje" (Mal 3,18-19).

f) *En los umbrales del NT.* Esta escatología, que había comenzado con promesas y visiones triunfalistas, prosigue en tonos más modestos: no es que se hayan eliminado las promesas, pero cada vez se le da mayor espacio a la conducta social e individual. En los umbrales del NT la escatología estaba en la epidermis de todo judío piadoso. Ordinariamente la salvación se veía con ojos particularistas; pero no faltan los textos que, en conformidad con la teología de los grandes profetas, plantean una visión universalista (Sof 3,9-10; Is 51,4-6; 52,13-53,12); más a menudo encontramos la visión universalista, así como la particularista, teniendo siempre a Jerusalén como centro nacional-religioso (Zac 8,20; 14,16-17; Is 2,2-4; 25,6ss; 56,7).

Normalmente la escatología de los profetas no implica el fin del mundo, sino que ve su realización en el contexto geográfico-político presente, así como la participación de la naturaleza en esta renovación (y esto precisamente debido a la fe judía sobre la creación). Al final del mundo antiguo corresponde la creación de un mundo nuevo que no tendrá ya ocaso (Zac 14,6; Is 65,17-18; 66,22) y en el que Yhwh será la luz eterna (Is 60,19-20). A veces la salvación se presenta como un retorno a los tiempos pasados o como una renovación de los antiguos: visión singularmente clara en el Trito-Isaías (Is 60,1-2; 62,1-12). Las descripciones eran tan bonitas y tan evidentemente contrarias a la realidad presente, que Zacarías pudo escribir: "Si alguno vuelve a profetizar, su propio padre y su propia madre le dirán: 'Tú no debes vivir, porque has dicho mentira en nombre del Señor'" (Zac 13,3). La escatología surgida del Déutero-Isaías encontró seguidores en el período tras el destierro, hasta que se dieron cuenta del error introducido en la expectativa cercana; sin embargo, se mantuvo viva hasta más tarde en el interior de pequeños grupos, en los que tuvo siempre defensores.

4. MESIANISMO. En el clima escatológico surgió y se desarrolló el / mesianismo. Para algunos escritores, la época de la salvación se caracteriza por la intervención directa de Yhwh (Is 24,23; 33,22; 43,15; 44,6; Zac 9,1-8); para otros Yhwh habría designado un rey terreno como representante o sustituto suyo (generalmente, un descendiente de David). Ageo y Zacarías ven al mesías en el comisario (davídico) Zorobabel (Ag 2,20-22; Zac 6,9-15). Zacarías es el primero en dividir en dos partes la misión del mesías: atribuye una parte a un mesías político y otra a un mesías religioso: al primero lo ve en el comisario Zorobabel, al segundo en el sumo sacerdote Josué; se dirige a ellos como a dos olivos, dos ramas hijas del olivo; define a Zorobabel como un "germen" (término que en las versiones griega y latina se traducirá como "Oriente"): Zac 3,8; 6,12; cf también Jer 23,5 y Lc 1,78; esta división será seguida muy pronto por los esenios y por algunas ramas de la tradición mesiánica judía. El mesianismo se alimentó en un ambiente que pensaba de forma escatológica y que quería ser fiel a la descendencia regia de David. El judaísmo prosiguió la línea veterotestamentaria que miraba hacia un mesías nacional, político, terreno, portador de salvación solamente para los judíos. Sin embargo, había algunos que miraban hacia un mesías supramundano, universal: el Hijo del hombre, en el que pensaba ya el libro de Daniel [/ Daniel VII]. Raras veces se intentó fundir entre sí a los dos (véase, p.ej., los *Apocalipsis* apócrifos de Esdras y de Baruc). Por una extraña convergencia, el escatologismo y el mesianismo —en su atención respectiva— no tomaban en cuenta un cambio sustancial de la vida y de la conducta cotidiana del hombre, sino que soñaban con una época en la que la vida se desarrollaría en un mundo nuevo y distinto del actual: Dios no cambiará al hombre y, por medio de él, al mundo, sino que cambiará al mundo, y, con él, a los hombres. Después de que la escatología fallara la mira al pensar que estaba próximo el final (a pesar de las perspectivas de los profetas, las situaciones seguían siendo las mismas) y de que el mesianismo no lograra encontrar su propia fisonomía, sólo quedó en los ánimos un conjunto de matices de uno y de otro, a menudo bastante más en el fondo que en la superficie, precisamente debido a las desilusiones sufridas y a las que se temían al señalar tiempos y personas. Siempre permaneció viva la escatología como expresión de un anhelo que ayudaba a vivir y daba sentido al presente.

Bajo el impulso de la literatura sapiencial y de las imágenes nuevas relacionadas con el dualismo cósmico y ético de origen iranio, surgió y se desarrolló la / apocalíptica. Quería descubrir los secretos del fin, tendía a revelar el futuro y el pasado de la edad del mundo, para llegar a la determinación del momento final de toda la historia y del presente. De esta manera se juntaron el futuro juicio final y el comienzo del reino de Dios. La concepción dualista de la divinidad y del mundo se unió con las imágenes de la eliminación del mundo presente y de una nueva creación, con el ideal del establecimiento de la teocracia, a la que pertenecerían desde ahora todos los que vivían las esperanzas escatológicas, o bien después de su resurrección. El antiguo profetismo quedó arrinconado por una nueva fe y por un nuevo pensamiento, que intentaba comprender el término último de la historia y juntamente el momento presente en que vivía.

El movimiento apocalíptico quedó al margen de los pensamientos y de las esperanzas de muchos debido a su fisonomía no bien integrada, aun cuando su larga prehistoria se remonte a Ezequiel, al Déutero-Isaías y más plenamente a Daniel y a las partes más antiguas del texto etíope del *Libro de Henoc.*

5. LA LEY. Basándose en su clara visión de Dios, del mundo, de la historia de Israel y del hombre, la tradición sacerdotal constataba la realidad inatacable de su doctrina sobre las cuatro manifestaciones de Dios que caracterizaban a otros tantos deberes del israelita y del hombre en

general: la primera etapa se inicia con la creación del hombre y con su participación en el dominio divino del gobierno del mundo, con los deberes propios de una vida vegetariana y la observancia del sábado; la segunda etapa data del diluvio, con los preceptos dados a Noé y el arco iris como signo de Dios al hombre; la tercera etapa está marcada por Abrahán, con el precepto y el signo de la circuncisión; la cuarta y última es la revelación del Sinaí, con el pacto (o / alianza) y la / ley, siendo el uno y la otra válidos para todos los tiempos. En la línea de todo lo anterior se pueden releer las frases con que termina el AT según el canon cristiano: "Recordad la ley de Moisés, mi siervo, a quien yo di en el Horeb mandamientos y normas para todo Israel. Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y terrible del Señor. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres, para que cuando yo venga no tenga que exterminar la tierra" (Mal 3,22-24).

Como Ezequiel en el período del destierro, así Esdras y Nehemías fueron pilastras del judaísmo en la época de su comienzo concreto, es decir, inmediatamente después del destierro. Su acción es difícil coordinarla desde el punto de vista cronológico, pero tiene muchas convergencias desde el punto de vista social y religioso: nada de matrimonios mixtos entre judíos y no judíos; los que ya existen tienen que disolverse; hay que reedificar Jerusalén cuanto antes y rodearla de una muralla, que tiene un valor doblemente defensivo, a saber, contra los enemigos y como signo de las rígidas limitaciones que han de regular a los residentes judíos en medio de los no judíos.

En cuanto a la religión, se hizo oficial el empleo del Pentateuco, que entonces no era como el nuestro, aunque sustancialmente era igual: fue aceptado como "la ley" perenne. Desde entonces se mirará el Pentateuco como miran el evangelio los cristianos. En el vértice de la comunidad, después de los primeros tanteos, se establece la jerarquía sacerdotal. La reforma religiosa de Esdras encauzó la corriente central de la religión yahvista por un camino que se apartaba de los valores más considerados hasta entonces, sobre todo del pensamiento de los profetas; más que de una nueva formulación religiosa, se trataba del camino hacia una nueva religión. Cuanto más dominaba en ella la prescripción legal, tanto más se debilitaba la fe de los profetas. La ley tenía que abarcar en concreto todas las circunstancias particulares de la vida, hasta las más minuciosas. Así crecieron las prescripciones, se impusieron tradiciones libres hasta entonces o, más frecuentemente, se crearon otras; y así, poco a poco, se impuso la obligación de sacar prescripciones concretas de cada una de las normas de la ley.

a) *Los doctores de la ley.* Así se inició el afianzamiento de la autoridad de los doctores de la ley, de los juristas y rabinos, que adquirieron cada vez mayor crédito; no cabe duda alguna de su escrupuloso conocimiento y estudio de la ley. Creció —adquirió cada vez más importancia— la creencia en una tradición que se habría desarrollado a partir de la enseñanza oral de Moisés, conservada y continuada ahora por varias escuelas. Sobre la base de esta dinámica, según la cual tanto el culto como la vida social y la expresión religiosa tenían que corresponder en cada momento a las prescripciones de la ley, creció su número mediante especificaciones minuciosas: se contaban 365 prohibiciones y 245 mandatos positivos, y la transgresión de una prescripción se valoraba como infracción de toda la ley.

El retrato del doctor de la ley fue transmitido y celebrado por el Sirácida de esta manera: "Distinto es el que se aplica a meditar la ley del Altísimo. Estudia la sabiduría de todos los antiguos y consagra sus ocios al estudio de los profetas. Conserva los discursos de los hombres famosos y penetra en las sutilezas de las palabras. Investiga el sentido oculto de los proverbios e intenta descifrar los enigmas de las parábolas. Ejerce su servicio entre los grandes" (Si 39,1ss).

b) *"Targum", "Mišnah", "Gemara'", "Talmud".* Según una tradición muy difundida, pero quizá legendaria, *rabbi* Yohanan ben Zakkai, al escapar del asedio de Jerusalén (año 70 d.C.), fundó en la ciudad de Yabne (Yamnia) el primer centro importante de estudios rabínicos, que fue un nuevo sanedrín compuesto únicamente de doctores de la ley; su autoridad se extendió por toda la diáspora; el presidente de esta asamblea de doctos cualificados se llamaba "patriarca", y la autoridad romana lo consideró como representante cualificado del pueblo judío. Fue este nuevo sanedrín el que, poco después de su constitución, hizo poner por escrito las enseñanzas de las antiguas tradiciones orales; se produjo así una gran obra colectiva, en la que trabajaron varias generaciones de doctores y se desarrolló en varias grandes colecciones fundamentales para el judaísmo de todos los tiempos.

En primer lugar el *targum* (plural, *targumîm*), traducciones parafrásticas arameas, libro por libro, del texto del Pentateuco. Fruto de la liturgia sinagogal, no sólo demuestran que entonces el pueblo no comprendía ya el hebreo —lengua en la que se leía siempre el texto de la Biblia—, sino que atestiguaban sobre todo las explicaciones que solían darse después de cada lectura y los diversos matices que subyacen a la versión o paráfrasis aramea.

La *Mišnah* (o "repetición") es una obra que consta de 63 breves tratados, que son la recopilación clásica de las tradiciones orales judías, redactadas por el gran *rabbi* Yuda ha-Nasi (135-217). La *Mišnah* está escrita en lengua hebrea, y los rabinos cuya opinión se recoge son llamados "tannaítas"; la obra, fruto del trabajo de muchos maestros a lo largo de muchos años, fue acogida por todo el judaísmo, siendo objeto de explicaciones y comentarios, como la Biblia. Estos comentarios, puestos por escrito, son llamados *Gemara'* ("complemento"), y constituyen la obra de los rabinos llamados "amoraim": la *Mišnah* hebrea y la *Gemara'* aramea forman el *Talmud* (hay un *Talmud* babilonio y otro palestino, mucho más breve). Las partes normativas de todos los escritos rabínicos forman la *halakah*, "camino" sobre los senderos de Dios; las narrativas, homiléticas, edificantes, constituyen la *haggadah* (narración, relato). El *Talmud* representa el triunfo de un legalismo sin compromisos y el repliegue de Israel sobre sí mismo. Protegido por la observancia de la ley, observancia reforzada por estas dos obras, el judaísmo se estabilizó como religión del pueblo judío y, gracias también a ellas, sobrevivió durante siglos a través de una historia muchas veces trágica. Se trata de obras redactadas posteriormente a la época que nos interesa; pero su contenido ya había sido formulado mucho antes, en particular alguno de los *targumîm* y algún que otro tratado de la *Mišnah*.

Fue en este amplio contexto de revisión y codificación de las tradiciones antiguas donde el judaísmo palestino estableció "su" canon bíblico después de un examen muy detenido bajo la influencia de recientes movimientos populares que habían resultado catastróficos (lo cual llevó

a la eliminación, p.ej., de textos claramente mesiánicos y apocalípticos), de un sentimiento muy estrecho de la propia identidad (como atestigua también la eliminación de textos escritos en lengua griega) y de una toma de posesión frente al dinamismo del cristianismo naciente, incluso para remediar fáciles confusiones religiosas que tenían prácticamente consecuencias sociales y políticas [/ Lectura judía de la Biblia].

6. TEMPLO Y COMUNIDAD. Jeremías (c. 7) y Ezequiel habían criticado duramente la visión materialista y casi mágica del templo; luego Ezequiel prometió a los desterrados que la gloria que se había alejado del templo (cc. 9-10; 11,22-24) habría sido su santuario —"Yo mismo he sido un santuario para ellos durante el breve tiempo en que están desterrados en estos países" (11,16)— y vislumbró además que la gloria volvería con los repatriados (43,1-5). Después del destierro, el Déutero-Isaías introdujo un alto grado de espiritualización del templo. Sin embargo, en Ageo, Zacarías y Joel se tiene la impresión de que su insistencia en la reconstrucción del templo está más cerca de la denuncia de Jeremías que de la espiritualización del Déutero-Isaías. Se trata de una impresión. Estos profetas veían en la erección del templo la concreción de la presencia de Dios y la mediación del poder divino; por eso el templo era fuente de gozo y de amor, como atestiguan no sólo los dos libros de las Crónicas, sino también un gran número de salmos (p.ej., los salmos de las "ascensiones" o *ma'alôt*, 120-134, y los llamados "cánticos de Sión", 46; 48; 76; 87).

a) *El culto en el templo.* Por principio, en el culto del templo participa toda la población; pero prácticamente ésta estaba representada por las 24 clases de sacerdotes instituidas por el rey David, según el libro de las Crónicas. Todas las ceremonias dependían de la casta sacerdotal descendiente de Aarón; los sacerdotes estaban asistidos por los levitas, descendientes de Leví y de su tribu. Algunos autores piensan que todo el Salterio es la colección litúrgica oficial del segundo templo.

Aunque el oficio de sumo sacerdote pasó a través de muchas peripecias, en los últimos siglos —antes de la destrucción del templo— gozaba del mayor prestigio. Solamente el sumo sacerdote podía entrar en la parte más sagrada para interceder en favor del pueblo una vez al año en el "día de la expiación"; era además el presidente del sanedrín y representaba a toda la nación ante los extranjeros.

En los últimos años antes de que surgiera el cristianismo la alta aristocracia sacerdotal estaba un tanto en declive; tanto en Palestina como en la diáspora iba ganando prestigio la autoridad de los doctores de la ley; y este bipolarismo se reflejaba en las instituciones: por una parte el templo, por otra la sinagoga.

En el templo el culto era singularmente fastuoso y solemne, tanto por el misterio de ciertos ritos (los del "día de la expiación") como por la música y los cantos en que participaban los sacerdotes, los levitas y el pueblo, este último respondiendo "amén", "aleluya" y con otras expresiones de los salmos antifonales. De estas fastuosas funciones hablan, por ejemplo, 1Crón 15,16ss; 29,20; 2Crón 5,12ss; 20,21ss; 23,15ss; 29,27; etc. El elogio del sumo sacerdote Simón II (220-195 a.C.) es una demostración de la admiración con que se seguían las funciones en el templo (Si 50, 1-21).

b) *Veneración del templo.* La veneración del templo adquirió a veces tonos supersticiosos, como lo atestiguan los evangelios y los Hechos (7,48); pero ésta no era una actitud característica, como lo demuestra indirectamente el hecho de que, después de su destrucción en el 70 d.C., el judaísmo sobrevivió bien al desastre y no perdió nada del ideal del templo.

El pensamiento de la habitación de Dios en el templo llevó a la idea de la ciudad santa y de la / tierra santa, así como al centralismo de / Jerusalén, considerada no sólo como centro del judaísmo, sino de todo el mundo, según se lee ya en los últimos capítulos del profeta Zacarías (14,20-21), que hablan de una muchedumbre de devotos que se dirigen a la ciudad desde todos los rincones del mundo para celebrar la fiesta de las chozas. Otro aspecto de esta relación tan estrecha entre el templo y Jerusalén se encuentra en la visión de la "nueva Jerusalén" y de la "Jerusalén celestial", como demuestran las denominaciones con que fue llamada mirando hacia su soñado futuro: "Yhwh está ahí", "ciudad de la justicia, ciudad fiel" (Is 1,26), "ciudad del Señor, Sión del santo de Israel" (Is 60,14), "mi complacencia" (Is 62,4), "ciudad fiel-montaña del Señor omnipotente, montaña santa" (Zac 8,3). Los abundantes desarrollos rabínicos y cristianos tienen sus raíces en estos pasajes y otros similares (Is 54,10-13; 60-62; Ag 2,1-9; Zac 1,12-13.16; 2,15): se trata de textos que se refieren a la Jerusalén terrena, pero de los que surgió el ideal de la ciudad celestial. La comunidad esenia de Qumrán había asumido y profundizado esta ideología del templo y se le consideraba como el "santuario humano" de Dios, apelando a los pasajes tan atrevidos, ya citados, de Ezequiel a propósito de la gloria divina entre los desterrados. También los cristianos recurrirán a esta misma ideología del templo, viendo su realización bien en Jesús, bien en la comunidad y en sus fieles (Jn 1,14; 4,20-21; Ef 2,20-21; 1Pe 2,4-8; 1Cor 6,19 [/ Iglesia II, 3]).

c) *La comunidad en la restauración.* Los colores rosados con que los profetas del destierro y del posdestierro y la restauración describieron esta época suscitaron esperanzas políticas, sociales y materiales que obtuvieron siempre una amplia acogida entre el pueblo; esperanzas que sirvieron también para alimentar la esperanza del retorno de una especial presencia divina. Todo ello cooperó a la formación de un aspecto del pensamiento judío que tuvo siempre ulteriores desarrollos, atestiguados tanto por los escritos apocalípticos canónicos como en la literatura apócrifa y en las reinterpretaciones de textos antiguos, sacados especialmente de los salmos y de los profetas.

Se trata de un fenómeno importante para comprender más plenamente algunas situaciones del NT, como lo subrayan los manuscritos esenios de Qumrán. La comprensión de que la nueva era tenía un valor cósmico en la realización de las promesas divinas a Israel suponía una renovación total de la vida aquí abajo; y esto se expresa con la inversión de la condición presente de la vida (Is 55,12-13; 65,25; 11,6-9), inversión que quiere verse incluso cuando el contexto de un pasaje bíblico determinado es, al menos a primera vista, contrario a lo que se le quiere hacer decir: en realidad, un texto siempre puede decir más de lo que pretendía el autor. Un ejemplo singularmente claro es el de los primeros capítulos del Génesis, a los que en la actual forma definitiva —por cierto, bastante reciente— se le asignan significados de especial importancia, como la expresión de la bondad del Dios creador, las repetidas afirmaciones de la grandeza del hombre, pero también sus fallos y las promesas divinas, las consecuencias de la caída primor-

dial incluso en la naturaleza (cf Gén 6,1-4.5-7; 11,1-9, y Rom 8,12-22) y, por encima de todo, la centralidad del Dios de Israel, centralidad que es también una promesa universal para toda la humanidad.

La importancia de la línea real davídica en la nueva era fue expresada de varias maneras por Ezequiel, por el Déutero-Isaías, por Ageo y por Zacarías. Estos textos fueron leídos en un horizonte más amplio sobre la base de otros pasajes de posible inspiración real. El énfasis sobre este tema varía: difícil de descubrir en la historia deuteronomista, el código sacerdotal la sustituye por el sacerdocio de la línea de Aarón, mientras que las Crónicas buscan una línea de compromiso: a pesar de sus realizaciones, David no existe ya, y su línea monárquica carece de esperanzas razonables de volver a revivir; la esencia de sus realizaciones para la vida de la comunidad tras el destierro está constituida por el templo y por el culto; y las Crónicas atienden más al significado teológico de estas realizaciones que a las realidades históricas. Otras líneas de pensamiento, por el contrario, culminan en esperanzas davídicas de tipo político y de cuño nacionalista; en parte, este pensamiento tomó cuerpo en la dualidad de los mesías proyectada por los profetas posexílicos Ageo y Zacarías, de los que se habló anteriormente.

d) *La nueva era.* Un tercer elemento interesante es la dilación de la nueva era que fue preconizada por pensadores del destierro y del posdestierro, pero no se realizó. No parece que esta dilación produjera solamente un nuevo alejamiento en el futuro; es más bien probable que, con el paso del tiempo, se incorporaran a la primera concepción otros aspectos, quizá más profundos y hasta realizables; por ejemplo, el reconocimiento de todo lo que se había ido realizando respecto a las condiciones del destierro y, luego, del inmediato posdestierro. Los profetas de la restauración eran idealistas, pero se mostraron también capaces de ver en las realidades de una situación poco estimulante la prenda de todo lo que anhelaban para la nueva era, en la que la gloria divina volvería a estar en el centro de la vida de la comunidad. Como por otra parte, posteriormente, el hecho de que la nueva era cristiana no hubiera llegado a su plenitud tampoco modificó la esperanza y permitió vivir, con la fe, ya en el contexto de la nueva era. Y hablamos de "parusía".

El problema con que se enfrentaron los pensadores del destierro, y sobre todo del posdestierro, fue el de encontrar los medios que llevasen al pueblo a una vida cotidiana adecuada lo más posible a la voluntad divina. Puesto que lo que tiene la prioridad es la acción divina y la ley que la incorpora, se escogieron tres medios para obtener ese género de vida: el énfasis en la importancia del templo, la fiel observancia del culto y la perseverancia en la oración. Estas fuerzas y tendencias coaligadas entre sí crearon una mayor profundización, tanto individual como comunitaria, de la vida interior. La observancia escrupulosa de la ley con todos los preceptos particulares que la acompañaban llegaba a cubrir todos los aspectos de la pureza del pueblo y suponía un desarrollo inevitable de la casuística; y, como toda casuística en el terreno religioso, acabó pronto ignorando la realidad de la única prerrogativa divina con la cual cotejarse.

También la literatura sapiencial posterior al destierro formaba parte del mecanismo que tendía a ordenar rectamente la vida, y los consejos de los sabios se yuxtaponían a la ley y a los profetas, aunque con tonalidades distintas.

7. SINAGOGA Y FIESTAS. Desde el destierro —en donde probablemente comenzó— y durante todo el período posterior, la sinagoga tuvo una parte cada vez más importante en la vida religiosa. No se trataba de sustituir con ella al templo, que siguió siendo un *unicum*, sin igual y sin rivales.

a) *La sinagoga.* Al principio, la *sinagoga* era una reunión al aire libre para la lectura comunitaria de la ley y sus explicaciones: "El pueblo entero se congregó como un solo hombre en la plaza de la puerta del Agua y dijo al escriba Esdras que trajese el libro de la ley de Moisés... Esdras presentó la ley ante la comunidad... La estuvo leyendo..." (Neh 8,1-3). La lectura de la ley se hacía en hebreo e iba acompañada de la versión aramea; todo esto poco a poco fue tomando un tono ritual; al final había un sermón, inicialmente bastante corto (cf Neh 8). Los testimonios más célebres de esta parte didáctica nos han llegado en los *targumîm*.

A los edificios sinagogales se añadió la escuela. El judaísmo se define como "la religión del libro", es decir, de la Biblia, porque este libro constituye su razón de ser, su corazón, y la sinagoga representa su expresión más completa; la sinagoga es al mismo tiempo "el lugar", el santuario y la escuela en donde el libro es leído, meditado y comentado. Aquí no hay sacerdotes, sino que en lugar suyo están los sabios, los rabinos (maestros) versados en el conocimiento del libro; ni hay tampoco sacrificios, sino un culto espiritual en el que alternan las oraciones, las lecturas, los cantos de salmos y los comentarios. En sus líneas generales, la liturgia sinagogal se fue haciendo poco a poco lo que es en la actualidad. La sinagoga no surgió, ciertamente, como contraposición al templo, sino como sustitutiva y complementaria; sin embargo, a medida que iba creciendo la rivalidad entre los fariseos y los saduceos, a éstos se les dejó el predominio del templo y a aquéllos la exclusividad de la sinagoga.

El rezo cotidiano del *Šema'* (compuesto de los textos del Dt 6,4-8; 11,13-21, y Núm 15,37-41) es muy antiguo y está atestiguado por los manuscritos esenios de Qumrán; a este rezo se añadían otras plegarias. El calendario no era uniforme para todos, sino que se distinguía según los grupos; el ejemplo más atestiguado y completo nos lo ofrece el calendario del templo (que era en cierto sentido "oficial"), de tipo lunar, mientras que el calendario de los esenios era solar: aquí el año de trecientos sesenta y cuatro días, con doce meses de treinta días, más un día intercalado cada tres meses.

b) *Fiestas.* Entre las fiestas y solemnidades que se obervaban puntualmente están el sábado, la pascua y los ácimos *(pesaḥ* y *maṣṣôt)*, celebrados con una solemnidad incomparable; la fiesta de las semanas *(šabuôt)*, llamada luego pentecostés por celebrarse cincuenta días después de pascua; la fiesta de las chozas o de los tabernáculos *(sukkôt)* (cf Jn 7,2); después del destierro se les añadió la fiesta del año nuevo *(ro's ha-šanah);* otra gran fiesta en la que se tocaba el cuerno característico era el día de la expiación *(yôm ha-kippurîm).* Otras fiestas son posteriores: la dedicación *(hanukkah),* para recordar la reconsagración del templo después de la profanación de los seléucidas (1Mac 4,36-59); la fiesta de los *purîm* (las suertes), introducida por el libro de Ester (3,7; 9,7-23 y 10,3s; cf también 2Mac 15,36-37); el día de Nicanor, en recuerdo de la victoria de Judas Macabeo sobre el general seléucida Nicanor (1Mac 7,43-49). La observancia del año sabático y del jubileo no está atestiguada con seguridad.

Había también algunas prácticas que poco a poco se fueron haciendo comunes. He aquí las principales: los *tefillîm* o filacterias, que eran, tanto antes como ahora, trozos de pergaminos en los que están escritos breves pasajes de la ley, que formaban parte del atuendo ordinario (que había que quitarse en ciertas circunstancias); los pasajes bíblicos que los justificaban son: Éx 13,1-10.16; Dt 6,4-9; 11,13-21; entre los manuscritos esenios de Qumrán se encontró un pequeño rollo completo y fragmentos de otros. Está también la *tefillah*, u oración que se reza tres veces al día; formada por una serie de bendiciones, en la época cristiana se fijó en una serie de 18 bendiciones *(šemoneh esreh)*, entre las que había al menos una contra los cristianos (o judeocristianos, los *minîm* = apóstatas). La *mezuzah* es un pequeño rollo de piel puesto en un pequeño nicho a la entrada de la puerta de la casa, en la parte derecha, que contiene normalmente los textos de Dt 6,4-9 y 11,12-21; esta práctica se debió al consejo que se da en Dt 6,9 y 11,20: "Escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas". La *ṣiṣit* son las franjas que cuelgan en los cuatro extremos del chal de lana o de lino que se ponen sobre la túnica, franjas colocadas de manera que representen ocho flecos.

8. LOS PARTIDOS. La llegada de los seléucidas (197 a.C.) de Siria abrió muy pronto una profunda herida en el judaísmo con la persecución religiosa y la helenización forzada: se prohibió tener en las casas rollos de la ley, se prohibió la observancia de la circuncisión, del sábado, de las fiestas, etc.; el sumo sacerdote y su clero dejaron de ofrecer sacrificios, el altar fue profanado con carnes de cerdo y el templo se dedicó a Zeus Olímpico.

a) *Asideos.* Esta situación dio origen a la reacción judía, dentro de la cual se formaron varias corrientes de pensamiento, que llevaban bastante tiempo incubándose, pero que estaban aún sin organizar. La reacción se manifestó en tres direcciones distintas. Una minoría se adaptó a las nuevas medidas y renegó de su fe; esta minoría contaba con seguidores entre la gente común, pero sobre todo entre las personas distinguidas, social y económicamente importantes. Otros opusieron una resistencia pasiva y —al menos al principio— de forma secreta, en sus casas, siguieron observando sus prácticas religiosas o se retiraron a lugares desiertos donde pudieran vivir su propia fe; pero preferían morir antes de faltar a la ley: "Entonces muchos amantes de la justicia y del derecho se fueron al desierto, donde se establecieron con sus hijos, mujeres y ganados, pues los males habían llegado al colmo" (1Mac 2,29); y cuando les intimaban para que faltasen al sábado, respondían: "No cumpliremos la orden del rey de profanar el sábado", y decidieron: "Moriremos, pero el cielo y la tierra serán testigos de nuestra muerte injusta" (1Mac 2,34-38). A este tipo de resistencia pasiva se refiere la actitud de los tres jóvenes frente a la orden de "Nabucodonosor", es decir, de Antíoco IV Epífanes: "Si nuestro Dios quiere liberarnos del ardiente horno de fuego y de tus manos, oh rey, nos librará. Pero si no nos librase, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu Dios" (Dan 3,17-18). Los representantes de la resistencia pasiva se llamaban *ḥasîdîm*, es decir, "piadosos". Su conducta se basaba en una ilimitada confianza en Dios y muchos de ellos fueron martirizados, como los siete jóvenes y su madre (2Mac 7; 14,6; 1Mac 2,42; 7,13-14).

La tercera reacción fue la de los que escogieron la lucha armada. Al comienzo no tuvieron más remedio que huir al desierto, hasta que se organizó el movimiento y se buscó un jefe adecuado para la lucha. La chispa saltó ante el espectáculo de los mártires que suscitó la reacción de Matatías y su reflexión: "Si hacemos todos así y no luchamos contra los paganos, defendiendo nuestras vidas y nuestras tradiciones, pronto nos borrarán de la tierra... Lucharemos contra todo el que nos presente batalla..., para no morir como nuestros hermanos en sus escondrijos" (1Mac 2,40-41). De este modo comenzó el movimiento de los hermanos / Macabeos. Aunque distintos por la diversidad de su actitud, todos los que escaparon del desastre inicial se unieron a los Macabeos: "Entonces se unió a ellos el grupo de asideos, israelitas valientes y defensores entusiastas de la ley" (1Mac 2,42).

En torno a la época de los Macabeos empezamos a conocer la fisonomía de corrientes religioso-políticas organizadas, que comúnmente llamamos "sectas". Aplicado a la realidad judía, el término "secta" es aproximativo e impropio. Una secta cristiana es una agrupación disidente de la gran Iglesia; en el judaísmo, a pesar de las diferenciaciones seculares, sólo excepcionalmente puede hablarse de cismas y de sectas. En efecto, el judaísmo tiene un contenido doctrinal bastante pequeño y carece de una autoridad que pueda imponerse a todos y determinar autoritativamente las interpretaciones legítimas en los puntos fundamentales de la fe.

Flavio Josefo en *De Bello Judaico* (escrito entre el 75 y el 79 d.C.) afirma: "Entre los judíos se cultiva la filosofía bajo tres formas: los seguidores de la primera forma se llaman fariseos, los de la segunda saduceos y los de la tercera esenios, que son judíos de nacimiento, ligados por el amor mutuo más estrechamente que los demás" (II,119); y en las *Antiquitates Judaicae* (XVIII, 16) añade que fue introducida una "cuarta escuela filosófica" por Judas el Galileo y por Sadoc, o sea, la de los zelotes. En la época que aquí nos interesa, los saduceos y los fariseos representaban al judaísmo oficial.

b) *Fariseos.* Los predecesores de los fariseos, probablemente, estuvieron algún tiempo en las filas de los asideos en la época de la insurrección macabea. Al principio eran un grupo minoritario, pero poco a poco extendieron su influencia sobre toda la vida religiosa tanto en Palestina como en la diáspora. Después de la catástrofe del año 70 d.C. las otras tendencias quedaron prácticamente eliminadas por los mismos sucesos, mientras que el fariseísmo se fue identificando cada vez más con el judaísmo.

El judaísmo debe su supervivencia sobre todo a los fariseos. Los evangelios los presentan como hipócritas, maníacos del formalismo y de una casuística estéril, incapaces de distinguir entre lo accesorio y lo esencial, atados a la letra y no atentos al espíritu. Esta imagen no es ciertamente falsa, pero es incompleta: al destacar solamente los aspectos más superficiales y llamativos, soslaya los elementos positivos. Los estudios modernos han rehabilitado en gran medida a los fariseos.

La vida religiosa de los fariseos se centraba en la meditación y en la práctica de la ley. Se preocupaban de las situaciones particulares no previstas por la ley para determinar cuándo y cómo había que actuar en conformidad con las normas de la tradición. Por eso la casuística se convirtió en un elemento esencial de su enseñanza, y en el esfuerzo por precisar las normas de la ley llegaron a veces más allá del texto; de aquí la importancia que concedían a la tradición como complemento necesario de la ley. Tradición que se transmite oralmente, se enriquece continuamen-

te con las enseñanzas de los rabinos y es objeto de incesantes discusiones que llevan a una pluralidad de tendencias, más rigurosas las unas y más condescendientes las otras. Estas tradiciones acabaron más tarde por ser codificadas en escritos que siguen teniendo un alto valor en el judaísmo, como la *Mišnah* y el *Talmud* (*/ supra,* II, 5b).

Frente al inmovilismo de la aristocracia, la tradición farisea era en muchos aspectos un factor de desarrollo. En el plano práctico esto se traducía en una multiplicación de observancias y en una severidad extendida a toda la práctica de la ley, consideradas las unas y la otra como destinadas a acentuar la separación del pueblo elegido de los "impuros paganos" y como testimonio altísimo de las bendiciones divinas.

Profesaban además ideas que tenían un apoyo estructural muy tenue, negado a veces por los demás. Creían, en particular, en la resurrección de todos los hombres, o sólo de los justos; seguían una angelología muy precisa y desarrollada: de la insistencia en la unicidad y trascendencia de Dios llegaron a la fe en un mundo intermedio que cubría el vacío entre Dios y el hombre, una corte celestial compuesta de ángeles, a los que añadieron más tarde los espíritus malos. El aislacionismo ritual de los fariseos y su carácter abierto en las posiciones doctrinales no son contradictorios; el primero los protegía del sincretismo, el segundo los obligaba a encontrar un apoyo en los textos bíblicos. Y es quizá de su aislacionismo singular de donde se deriva su nombre: *perusîm* = fariseos = "separados" de los demás. Tuvo ciertamente un gran influjo popular el heroísmo con que varias veces los fariseos se vieron obligados a demostrar con el martirio su fidelidad a la ley. Baste un ejemplo. En tiempos de Alejandro Janneo, sumo sacerdote, hubo choques bastante fuertes entre sus partidarios y los antagonistas capitaneados por los fariseos; en una ocasión, los soldados de Janneo realizaron una matanza; otra vez (en el año 88 a.C.) el sumo sacerdote hizo apresar a 800 fariseos y los crucificó luego ante los ojos de sus mujeres e hijos, mientras él celebraba su muerte con un banquete (Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* XIII, 13-14; *De Bel. Jud.* I, 4).

c) *Saduceos.* Representaban casi exclusivamente a la aristocracia sacerdotal. Su nombre está vinculado al sumo sacerdote Sadoc, de la época de Salomón. Después de la destrucción del segundo templo (70 d.C.) desaparecieron de la escena. No es verdad que los saduceos fueran todos ellos sacerdotes, todos ellos aristócratas y todos residentes en Jerusalén. Aunque los testimonios que han llegado a nosotros no lo digan expresamente, se cree que tenían seguidores y simpatizantes entre otras clases y grupos sociales.

Preocupados de mantener el orden público mientras ocupaban el poder los seléucidas y luego los romanos, no parece que se preocupasen mucho de las corrientes religiosas, a no ser para reprimirlas; así ocurrió, por ejemplo, con los movimientos mesiánicos y fariseos. Eran conservadores no sólo en política, sino también en religión, en donde se atenían a una interpretación literal de la ley, hecho éste que se debía ampliamente a sus orígenes. Era un movimiento que, al parecer, continuaba antiguas tradiciones y se oponía, tanto en materia de fe como en cuestión de ritos, a todas las novedades.

Con la aparición de nuevos movimientos vieron reducirse cada vez más su importancia y aumentar su aislamiento del pueblo, mientras que emprendían cada vez más incursiones en el campo de la política. A la muerte de Alejandro Janneo, el poder cayó en manos de su viuda, Alejandra (76-67 a.C.), que se inclinó por los fariseos. Cuando ella murió estalló una guerra civil entre saduceos y fariseos que preparó prácticamente la llegada de los romanos.

Parece ser que lo que fue más tarde el "canon" bíblico (establecido en el siglo II d.C.) era entre los saduceos más limitado que entre los fariseos. Flavio Josefo no esconde su antipatía por los saduceos, y en los pasajes en que habla de ellos no es muy claro (*Antiq. Jud.* XIII, 173; 297-298; XVIII, 16-17; XX, 199; *De Bel. Jud.* II, 164-166). Dice, de todas formas, que no creían en el destino y que afirmaban la libertad humana; pensaban que al morir desaparecería el alma, y no aceptaban la retribución en otra vida; aceptaban exclusivamente las leyes escritas y rechazaban las tradiciones orales. Josefo afirma además que a menudo se veían obligados a plegarse a la voluntad de los fariseos y que en los tribunales eran muy severos.

En el siglo I de la era cristiana los saduceos tenían gran poder en Jerusalén gracias al templo y a la persona del sumo sacerdote, cabeza de la nación y presidente del sanedrín, en donde gozaban de gran prestigio.

Si Jesús criticó a los fariseos debido a sus tradiciones, no fue ciertamente porque influyeran en su ánimo las ideas saduceas. Cabe pensar que, si se hubiera quedado en Galilea, probablemente no lo habrían eliminado de forma tan brutal. Su conciencia mesiánica lo impulsó a subir a Jerusalén y allí, en su fortaleza, tuvo lugar el choque con los saduceos. Había echado a los mercaderes del templo; había sido acogido por la multitud con aclamaciones mesiánicas; los saduceos vieron en peligro la seguridad de la nación judía bajo el control romano. En toda la historia de la pasión no se habla de los fariseos ni se sabe qué actitud tomaron en el sanedrín. Aparentemente al menos, todo se desarrolló en un ambiente saduceo.

d) *Esenios.* La forma más original del judaísmo en la época que nos interesa es el esenismo. Los esenios, conocidos antes casi exclusivamente por los testimonios de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo, han saltado a primer plano desde 1947, cuando comenzaron los descubrimientos de sus manuscritos en la región desértica de Qumrán en la orilla noroccidental del mar Muerto. Los manuscritos encontrados —a juicio de la mayoría de los autores— son todos ellos anteriores al 68 d.C. y nos ofrecen informes y testimonios de todo tipo. Nuestro interés se centra aquí en la *Regla de la Comunidad* (= 1QS), en la *Regla de la Guerra* (= 1QM) y en los *Himnos* (= 1QH). Lo que impresionaba a los escritores antiguos y a los lectores modernos es el género de vida, singularmente elevado y distinto, por lo que sabemos, de las demás corrientes judías de la época. No se sabe de dónde se deriva su nombre: Filón, que escribía en griego, los llama *essaîoi*, y Flavio Josefo *essēnoí*; es probable que estos términos se deriven de *hesên-hasaya*, "santo-venerable"; ellos se designaban con el nombre de "hijos del nuevo pacto".

Era muy estricta la observancia de las leyes mosaicas. Del último documento publicado *(Rollo del Templo)* se deduce que ellos reescribieron la parte legal del Pentateuco uniendo más estrechamente las diversas leyes, ampliando algunas y poniéndolas todas ellas en labios de Dios, es decir, eliminando la intervención de Moisés. No vivían en medio de la sociedad, sino separados de ella en pequeñas comunidades y en lugares solitarios. En la comunidad de Qumrán había probablemente una

comunidad más numerosa que las demás, con las personas que estaban al frente del movimiento, es decir, la dirección y la administración general. Los miembros se dividían en tres clases: sacerdotes, levitas y laicos. La comunidad más pequeña estaba constituida por 10 miembros presididos por un sacerdote. En las reuniones comunitarias cada uno ocupaba su puesto y tomaba parte en el consejo siguiendo un orden establecido. Las cuestiones generales de la comunidad eran tratadas por un consejo de 12 miembros y tres sacerdotes. Toda la comunidad estaba dirigida por los sacerdotes, a los que correspondía siempre la precedencia. En la comunidad había un inspector *(paqid)*, un superintendente *(mebaqqer)* y un sabio *(maskîl)*.

La admisión en la comunidad era muy compleja. El postulante era examinado por el inspector, que decidía de su admisión o de su exclusión: "Si es capaz de disciplina, lo introducirá en el pacto..." (1QS VI, 14). Pero la admisión no suponía la introducción en la vida de la comunidad: el candidato tenía por delante un primer período de prueba por un año. Al final eran "los muchos" (o sea, la asamblea) los que decidían de su continuación o de su expulsión; si continuaba, era admitido en el primer grado de la vida comunitaria por otro año (ibid, VI, 16-17). Después del segundo año era examinado de nuevo para constatar si había adquirido una debida comprensión de la ley y si su vida se había mostrado conforme con las reglas de la comunidad (ibid, VI, 18-19); si el juicio era positivo, era introducido parcialmente en la comunidad, a la que pasaban desde entonces sus bienes y su trabajo, pero sin que se pusieran todavía en "el tesoro de la comunidad", y no le estaba permitido todavía sentarse en la mesa para comer con los miembros de la comunidad. Sólo al cabo del tercer año se integraba verdaderamente en la comunidad, a la que se destinaban todas sus posesiones, todo su trabajo y todo su saber (ibid, I, 11-12). Se le asignaba un puesto al nuevo miembro, que ingresaba en el "nuevo pacto" con una ceremonia singular, en la que era bendecido por los sacerdotes y prestaba un solemne juramento.

La jornada, que empezaba al amanecer con una oración al sol naciente, se dividía entre el trabajo manual y las actividades espirituales. La tarde era ocupada en oraciones, lecturas y comentarios de la ley y de otros textos que se consideraban sagrados; la tercera parte de la noche se pasaba en una vigilia común de oración y estudio. Tenían la obligación de comer juntos, de orar juntos y de deliberar juntos. Su comunidad estaba regida por una rígida disciplina y organizada de forma piramidal. No se divulgaban sus doctrinas, sino que se mantenían en secreto; ningún extraño podía unirse a ellos en la oración, en la mesa, en los baños rituales ni en el trabajo.

Los esenios de Qumrán no son exactamente iguales a los que nos describen Flavio Josefo y Filón; es evidente que los dos escritores judíos quisieron hacer de ellos una descripción un tanto idealizada.

He aquí algunas características de estos esenios de Qumrán. Llevaban hasta el límite máximo la pureza legal: no sólo era contaminante el contacto con los paganos, sino incluso con los judíos que no pertenecían a la comunidad o con personas de clase inferior. A su juicio, pretendían ser fieles al judaísmo tradicional, renovándolo de la decadencia sufrida para vivirlo en toda su pureza, con un exasperado nacionalismo, con un antipaganismo activo y en franca oposición con la clase judía entonces dominante, a la que juzgaban tan corrompida que el último remedio era

vivir en el retiro del desierto, esperando una intervención extraordinaria de Dios; para ellos era indispensable un retorno riguroso a la ley y a los ideales de pureza. El dualismo y el predestinacionismo dominan todo el curso de la vida de los individuos y de la historia: lucha entre Dios y Belial dentro del hombre y del universo. Al tono de pesimismo y de fatalismo que caracteriza su pensamiento sobre la humanidad se añade una ilimitada confianza en Dios, pero solamente en favor de ellos —los hijos de la luz—, mientras que los demás —los hijos de las tinieblas— están destinados al exterminio.

Tenían un sentido profundo de los misterios divinos y estaban convencidos de que habían sido revelados a su comunidad por medio de luces especiales, gracias al estudio asiduo de las Sagradas Escrituras y de las interpretaciones espirituales y actualizantes de su maestro de justicia, personalidad ésta que dio ciertamente un colorido singular a la comunidad, caracterizando quizá al período de su mayor esplendor, pero de la que ignoramos el nombre. Se trató desde luego de un espíritu profundo y excepcional tanto en la espiritualidad como en el influjo que tuvo en el movimiento esenio. No es probable que con esta expresión los esenios designasen al "fundador".

Su actitud problemática frente al culto oficial del templo fue durante algún tiempo tema de discusión entre los qumranistas; hoy ha dejado de serlo. Según el juicio de los esenios, en las condiciones en que se encontraba, el templo no debía ser ya frecuentado; este juicio acentuó y profundizó los aspectos religiosos de la comunidad, considerada como templo-hombre. La santidad y la verdad eran consideradas como las auténticas purificadoras del pecado. "El tributo de los labios tiene el agradable aroma de la justicia, y la vida perfecta es como una ofrenda espontánea" (1QS X, 3-5). Separados adrede del templo, se sentían más cerca de los ángeles y desarrollaron mucho la angelología: "Sobre el polvo derramaste tu espíritu de santidad para que estemos en comunión con los hijos del cielo" (1QH, fragm. 2,9-10); "Purificaste a un espíritu perverso para que estuviera en servicio... con el ejército de los santos y entrase en comunión con la asamblea de los hijos del cielo" (1QH III, 21-22). Eran realmente febriles las esperanzas escatológicas de los esenios; estaban convencidos de la proximidad del fin y de que estaban viviendo las últimas fases que anteceden a la lucha final, tras la cual esperaban una felicidad paradisíaca en este mundo. Al parecer no tenían la creencia en una inmortalidad feliz para los justos; al menos no se expresa nunca con claridad esta creencia en los manuscritos que tenemos. En este contexto se inserta su mesianismo, acentuado sobre todo en los últimos períodos. Sería singularmente interesante saber más de ese esperado banquete de los miembros de la comunidad, "cuando Dios haya hecho nacer al mesías en medio de ellos" (1QSb I, 11-12), banquete durante el cual el "mesías de Aarón" bendecirá el pan y el vino; como se dijo anteriormente, parece ser que los esenios esperaban dos mesías, uno laico (o de Israel) y el otro sacerdotal. Los esenios poseían también colecciones de textos bíblicos, que interpretaban de acuerdo con sus esperanzas mesiánicas, colecciones que anticipaban a las que, después de ellos, están atestiguadas entre los cristianos y que llamamos "testimonia". También su metodología exegética de los textos bíblicos anticipa en varios aspectos la que vemos en el NT.

De una atenta lectura de la *Regla de la Comunidad* se deduce que el movimiento esenio tuvo su propio

desarrollo interior, reflejado en otros manuscritos, aun cuando las etapas sugeridas por algún autor son más bien subjetivas. Algunos textos dan pie a la opinión de que los esenios eran célibes, mientras que otros hablan de familias; unos subrayan la exigencia de la comunión de bienes, mientras que otros hablan de su libre disponibilidad.

El descubrimiento de los manuscritos esenios de Qumrán ofrece nuevos e inesperados instrumentos para la lectura de los evangelios y para el estudio de los comienzos y de los primeros desarrollos del cristianismo. A pesar de diversos intentos, está aún por explicar el hecho de que los esenios no aparezcan nunca mencionados expresamente en los evangelios. La figura del maestro de justicia ofrece algunos rasgos parecidos a los de Jesús; pero las contraposiciones son muchas, por lo que la superposición de los dos personajes (que algún tiempo intentaron hacer algunos estudiosos) es ciertamente arbitraria. El esenismo es un capítulo nuevo, que completa la fisonomía del judaísmo y la historia de los comienzos del cristianismo. Su encuadramiento histórico se puede resumir como sigue: 1) división del movimiento de los asideos, retiro al desierto de Qumrán, formación de un movimiento autónomo: del 168 a.C. al 134 más o menos; 2) desarrollo intenso en los años del 134 al 31 a.C.; 3) parcialmente interrumpido por un terremoto y por un incendio, el movimiento recobra vida, y en tiempos de Herodes el Grande goza de una grande y libre actividad: del 31 al 4 a.C.; 4) desde la muerte de Herodes hasta la destrucción de los edificios de Qumrán (el año 68 d.C.), adquiere nuevos adeptos y simpatizantes, presenta una fisonomía híbrida, acentúa las esperanzas escatológicas y nacionalistas: parece ser que una parte del mismo tomó una actividad beligerante antirromana y que se adhirió a los movimientos extremistas de los zelotes y sicarios.

Una presentación de los esenios, escrita por un escritor no judío, demuestra la admiración de que eran objeto y ofrece los rasgos esenciales geográficos y morales del movimiento: "Al oeste (del mar Muerto) los esenios ocupan algunos lugares de la costa, a pesar de que son nocivos. Es un pueblo único en su género y digno de admiración en el mundo entero por encima de todos los demás: no tienen mujeres, han renunciado enteramente al amor, no tienen dinero, son amigos de las palmeras. Cada día crecen en igual número, gracias a la multitud de recién llegados. En efecto, acuden en gran número aquellos a los que, cansados de las vicisitudes de la fortuna, orientan la vida adaptándola a sus costumbres. Y así, durante miles de siglos, aunque parezca increíble, hay un pueblo eterno en el que no nace nadie" (Plinio el Viejo, *Natur.hist.* V,15,73).

e) *Zelotes*. A diferencia de las otras provincias de Oriente, Judea no quiso resignarse nunca al dominio romano ni se prestó a verse integrada en el sistema del imperio. Desde el principio de la conquista romana, su historia se desarrolló en una continua tensión, acompañada de revueltas contra los romanos, desde los tiempos de Pompeyo (63 a.C.) hasta los de Bar Kosba' (135 d.C.). Las principales causas del conflicto son de carácter religioso e ideológico: la convicción de los judíos de su elección ("el pueblo elegido" y, por tanto, único) y la amarga realidad de la sumisión a las leyes de un imperio idólatra, que concedía honores divinos a sus emperadores, eran incompatibles. De todo ello se derivó una situación de completa antítesis a las concepciones judías. La tensión encontró como canalización natural el reforzamiento en la fe mesiánico-escatológica, en el centro de la cual estaba la esperanza de un renacimiento de la gloria de Israel y el ocaso del "reino de la arrogancia". La intensidad de este sentimiento fue creciendo con el tiempo y maduró, ocasionando un deterioro cada vez peor de las relaciones con la administración romana.

Según las noticias de Flavio Josefo, que es nuestro testigo más antiguo, el movimiento de los zelotes tuvo su origen en la constitución del censo ordenado por el legado de Siria Quirino (el 6-7 d.C.). El censo constituía el primer acto de la organización de Judea como provincia romana. Bajo la dirección de Judas el Galileo (de Gamala) y de Sadoc el fariseo se reclutaron fuerzas para la sedición armada, ya que a sus ojos la adhesión representaba una esclavitud insoportable; mientras tanto se aseguraba que Dios llegaría en su ayuda y salvaría sus vidas. Esta insurrección armada logró muchos prosélitos; el número de sus seguidores aumentó hasta afectar a toda la política judía y echar las semillas de la catástrofe que comenzó con la rebelión del 66 d.C. para acabar el año 70. Los zelotes (nombre que se deriva en último análisis del hebreo *kennaîm,* "celosos") pronto se convirtieron en gente levantisca y agresiva, se negaban con todos los medios a pagar los impuestos y a censarse, afirmaban el derecho a matar a cualquiera que pasase de los límites del patio del templo reservados a los no judíos.

Resumiendo sus doctrinas, Flavio Josefo escribe: "Es verdad que Judas y Sadoc comenzaron entre nosotros una intrusa cuarta secta filosófica... Esta escuela está de acuerdo con todas las opiniones de los fariseos, a excepción de su pasión invencible por la libertad, ya que están convencidos de que sólo Dios puede ser su guía y su soberano" (*Antiq. Jud.* XVIII, 9 y 23). Estaban dispuestos a soportar las más terribles torturas y hasta la muerte, y hasta a ver torturados a sus parientes y amigos antes que someterse al dominio romano. Más que de una forma de anarquismo, los zelotes eran defensores absolutos de una teocracia, cuya instauración presuponía la eliminación de todo poder en mano de los paganos. Se sentían en la obligación de promover con la fuerza la llegada de esta teocracia; predicaban el odio a los extranjeros y fomentaban la violencia contra ellos. De violencia en violencia, de agitación en agitación, contribuyeron a suscitar la incomprensión brutal de algunos gobernadores romanos, y así se llegó a la insurrección del 66 (Flavio Josefo, *o.c.*, XVIII, 23-25).

Las condiciones económicas y sociales tuvieron ciertamente mucho que ver con el origen de esta agitación fundamental de los zelotes, reclutados especialmente entre las capas más miserables del proletariado palestino. En ellos destacaba ciertamente la fe religiosa y el patriotismo; la fe fomentaba este patriotismo, pero su fanatismo fue realmente funesto. Apenas se sintieron bastante fuertes, sembraron el terror en Palestina, y sobre todo en Jerusalén, para obligar a los ricos a combatir contra Roma y a deponer al sumo sacerdote. Uno de sus jefes, Menahem, hijo de Judas de Damala, parece ser que se arrogó igualmente unos poderes mesiánicos y que se presentó en el templo para ser coronado rey, pero fue matado por uno de sus rivales (Flavio Josefo, *De Bel. Jud.* II, 3-10).

Los zelotes exportaron además a la diáspora, especialmente a Egipto y a Cirenaica, su ideología; pero la parte más radical se refugió finalmente en la fortaleza de Massada, en donde más tarde (el año 73) se suicidaron antes de rendirse a los romanos (Flavio Josefo, *o.c.*, VII, 320-340). Es im-

portante observar que no hay duda alguna sobre las relaciones de un sector bastante importante de los esenios con el movimiento zelote, como lo demuestran las excavaciones arqueológicas de Massada (cf también Flavio Josefo, *o.c.* II, 4; III, 1-2). También los fariseos, en lo más hondo de sus pensamientos, odiaban a los romanos que ocupaban Palestina y anhelaban con confianza la liberación, aunque no creían que fuera posible acelerar su relación más que con la oración y la piedad, acompañada de una esperanza ardiente.

La punta de lanza de los zelotes eran los sicarios (de *sica*, puñal), extremistas de la ideología zelote. Su nombre, impuesto probablemente por los romanos y utilizado corrientemente por Flavio Josefo, se debe al hecho de que bajo su ropa escondían siempre un puñal con el que hacer justicia. Según dice Flavio Josefo, representaban un fenómeno que había aparecido en el período en que era procurador Félix; también los Hechos de los Apóstoles los mencionan en este período (He 21,38). La novedad consistía en la técnica empleada para eliminar a sus enemigos. Escribe Flavio Josefo: "Los sicarios tramaron una conjura contra los que querían aceptar la sumisión a los romanos y lucharon contra ellos de todas formas como enemigos, saqueando sus posesiones y sus ganados y pegando fuego a sus casas" (*o.c.*, VII, 254). Para sus acciones asesinas escogían preferentemente las asambleas festivas, ya que se mezclaban con la gente, mataban a la víctima escogida y huían sin posibilidad de ser identificados. Su primera víctima fue un tal Jonatán ben Anán, que había sido sumo sacerdote (Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* XX, 162-166; *De Bel. Jud.* II, 254-257).

También un discípulo de Jesús había formado parte de este grupo de celosos guardianes de la ley y de la independencia política: Simón, llamado también "cananeo" (Lc 6,15; He 1,13), que en hebreo y en arameo equivale precisamente a zelote (Mt 10,4; Mc 3,18).

f) *Los partidos y Jesús.* En estas condiciones históricas efervescentes no improvisadas, sino resultado de una secular preparación de conjunto, no estaba muy de acuerdo con las enseñanzas cotidianas contraponer la conducta de un sacerdote o de un levita a la de un samaritano y proponer a este último como ejemplo de amor al prójimo (Lc 10,25-27). Y cuando Jesús dijo: "Sabéis que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial..." (Mt 5,43-45), los oyentes comprendían perfectamente que no era ésta una norma abstracta: el "enemigo" lo tenían todos a la vista; eran los romanos.

La aparición de Jesús en la sociedad judía dio lugar a un acontecimiento singular. La conciencia de ser el Hijo del hombre le confería una autoridad sin precedentes; sin embargo, no se comportó como si no tuviera precedentes. Su posición no fue la de una nomolatría o culto a la ley, pero tampoco la de un antinomismo u oposición a la ley: "No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla" (Mt 5,17). Sea cual sea la interpretación que se haga de este pasaje tan discutido, está claro que esta declaración tan solemne indica que para Jesús la ley seguía siendo una norma fundamental de conducta. Sin embargo, él da su interpretación a veces en sentido revolucionario o escandaloso para sus oyentes: unas veces la atenúa y otras la exaspera. A veces la atenúa hasta llegar a abrogar ciertas observancias

rituales (Mc 2,23-28; 3,1-6; 7,1-23); a veces acentúa el rigor de las prescripciones morales (cf Mt 5-7). Establece entre los mandamientos una estricta jerarquía y —en la línea de los profetas— interioriza y espiritualiza la ética judía; más allá de las acciones, escruta las intenciones, y tiene más en cuenta la rectitud de la mente que la corrección exterior de un legalismo formal. Ante su público y también ante sus discípulos, Jesús se ve continuamente expuesto a la fiebre mesiánica y a la tentación zelote, siempre atento a trazarse una línea de demarcación cuidadosa y sutil entre lo religioso y lo político y a subrayar que el poder romano había sido establecido por Dios y que era preciso servirle con lealtad (Mc 12,17). Su enseñanza, muy cerca en bastantes aspectos de la de los rabinos, contiene además visiones claramente desalentadoras, incluso para los que se mostraban sensibles a sus palabras y a su comportamiento. Descubrir que alguna que otra de las frases del evangelio guarda cierto parecido con algún dicho rabínico no significa nada: se trata de expresiones cronológicamente inciertas y atribuidas no a la misma personalidad, sino sacadas del recuerdo de muchas personas; otras veces esas frases se encuentran en un contexto que cambia su significado, por lo que la semejanza es sólo aparente; el tono mismo de las palabras de Jesús es muy distinto. Su comportamiento está perfectamente encuadrado en las condiciones históricas y sociales de entonces, y precisamente por eso podemos medir, al menos en parte, las dificultades que encontraba su auditorio y las incomprensiones que a veces se originaban. Si se tienen presentes las condiciones políticas, sociales y religiosas del judaísmo, no es de extrañar la negativa a aceptar a Jesús y se comprenden muy bien ciertas actitudes suyas y de sus apóstoles.

Dejando aparte toda consideración teológica, de la que de todas formas no podemos prescindir, Jesús nació y tuvo que actuar en un período difícil. Consciente de todo lo que le esperaba, se dirigió a Jerusalén, donde fue acogido triunfalmente como mesías y se declaró oficialmente Hijo del hombre, ofreciendo de este modo a los saduceos un doble motivo para que lo condenaran a muerte, atestiguando su fidelidad a Roma y su devoción al Dios único. Entre sus discípulos y la predicación de los mismos está su resurrección y pentecostés, y con ellas la revelación de la divinidad del maestro. Pero todo esto no suponía en lo más mínimo la necesidad de alejarse de la sinagoga, es decir, del judaísmo. El alejamiento fue lento y penoso para el cristianismo naciente, que se vio obligado a dar un paso que felizmente no dio nunca con los dos pies, dando muy pronto con dolor (pero sin vacilación) el testimonio —que debía valer necesariamente— de sus raíces hebreas al defender valientemente una parte de sí mismo en el AT, a pesar de ser consciente de que esas raíces iban a constituir un problema permanente. La Iglesia sentía que el judaísmo era un vestido que resultaba cada vez más estrecho; pero de vez en cuando a lo largo de la historia tuvo que pagar su demasiada cercanía o su excesiva lejanía del mismo [/ Jesucristo III].

9. JUDEO-CRISTIANOS. No resulta fácil definir lo que es el judeo-cristianismo. No tiene sentido representarlo como una amalgama más o menos afortunada de judaísmo y de cristianismo. Por este camino toda forma de cristianismo es judeo-cristiana, ya que reivindica para sí el patrimonio espiritual de Israel, y en particular el AT. En este sentido toda la gran Iglesia es judeo-cristiana; pero se trata de una conclusión demasiado fácil.

En nuestros días algunos autores han investigado para llegar a una definición más adecuada, pero con resultados que manifiestan la dificultad del camino recorrido hasta ahora; las motivaciones son sustancialmente dos: el término hebreo (judío), ¿debe tomarse en sentido étnico o en sentido religioso? ¿Qué observancias legales distinguen a los judeo-cristianos? Al margen de algún aspecto particular, el judaísmo y el cristianismo marcan el encuentro de dos civilizaciones; baste la comparación entre la forma asumida por el cristianismo en el Oriente semita (muy marcado por sus orígenes palestinos) y la forma asumida en los países de cultura greco-latina; la misma historia de la Iglesia de Jerusalén, tan confusa para nosotros por las escasas noticias que se han podido recoger, es una nueva prueba de ello. El cristianismo del Oriente semita (o siro-palestino) de la gran Iglesia se distingue, por ejemplo, del de la Iglesia greco-latina por una valoración bastante menor de los conceptos fundamentales del paulinismo y por una adhesión a criterios disciplinares y litúrgicos y a esquemas del pensamiento judío y rabínico.

Desde los primeros años, el cristianismo chocó con el problema de la clausura y de la apertura a todos los pueblos, problema que aparece con suficiente claridad en una lectura de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles. Para Jesús, la elección de Israel constituye un hecho indiscutible; él limitó su acción en este mundo a "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15,24), dirigiéndose a los paganos sólo excepcionalmente (cf Mc 7,24-30; Mt 8,5-13). A los doce les dio también la consigna: "No vayáis por tierra de paganos..." (Mt 10,5). Pero hacia los paganos y con los samaritanos él no sólo no demuestra jamás desprecio y odio, sino que de buena gana los propone a veces como personas ejemplares a sus oyentes judíos, previendo incluso su rechazo oficial: "Muchos del oriente y del occidente vendrán y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujir de dientes" (Mt 8,11-12). Toda la confrontación misteriosa judaísmo-cristianismo la expresa, en términos válidos todavía, san Pablo en la carta a los Romanos (cc. 9-11).

BIBL.: AA.VV. (edit., M. Avi-Yonah y Z. Baras), *Society and Religion in the Second Temple Period*, Massada, Jerusalén 1977; AA.VV. (edit., S. Safari y M. Stern en cooperación con D. Flusser y W.C. van Unnik), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols., Assen-Amsterdam 1974-1976; ACKROYD P.R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, Londres 1968; ACKROYD P.R., *Israel under Babylon and Persia*, Oxford UP, Oxford 1970; ALON G., *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Magnes Press, Jerusalén 1980; ALON G., *Jews and Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Magnes Press, Jerusalén 1977; BONSIRVEN J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pont. Ist. Bib., Roma 1954; BRANDON S.G.F., *Jesus and the Zelots. A Study of the political factor in Primitive Christianity*, Univ. Press, Manchester 1967; FOHRER G., *Geschichte der israelitischen Religion*, W. de Gruyter, Berlín 1969; HAYES J.H.-MAXWELL MILLER J., *Israelite and Judean History*, SCM, Londres 1977; HENGEL M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, E.J. Brill, Leiden 1969; ID, *Judaism and Hellenism*, 2 vols., SCM, Londres 1974; JAUBERT A., *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Seuil, París 1963; JIMÉNEZ M.-BONHOMME F., *Los documentos de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1976; LE MOYNE J., *Les Sadducéens*, Gabalda, París 1972; MAIER J., *Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexander des Grosses...*, W. de Gruyter, Berlín 1972; MEYER E., *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, Hildesheim 1965; MORALDI L., *I manoscritti di Qumran*, UTET, Turín 1986²; OPPENHEIMER A., *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, E.J. Nrill, Leiden 1977; SACCHI P., *Storia del mondo giudaico*, SEI, Turín 1976; SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985; SIMON M., *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Labor, Madrid 1972; ID, *Verus Israel*, Boccard, París 1964; SMALLWOOD, *The Jews under Rome Rule. From Pompey to Diocletian*, E.J. Brill, Leiden 1976; STOLL H.A., *Las cuevas del mar Muerto*, Plaza y Janés, Barcelona 1967; TASSIN C., *El judaísmo*, Verbo Divino, Estella 1987.

L. Moraldi

JUDAS (Carta de)

SUMARIO: I. *Origen histórico literario:* 1. Canonicidad; 2. Autor, fecha y lugar de composición; 3. Situación vital; 4. Género literario y fuentes. II. *Estructura y mensaje:* 1. Estructura; 2. Mensaje teológico-espiritual.

La carta de Judas es uno de los escritos más breves del NT, ya que sólo tiene 25 versículos en un solo capítulo. Este hecho explica quizá en parte el escaso interés y el poco conocimiento que ha tenido este texto en la historia de la exégesis hasta nuestros días. Pero la autoridad espiritual del remitente, "Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago", y la fuerza incisiva de su estilo, así como la proposición del mensaje en forma esencial, lo recomiendan a la atención de los lectores cristianos.

I. ORIGEN HISTÓRICO Y LITERARIO. Estos dos aspectos del escrito suscitan problemas que merecen una breve aclaración antes de emprender su lectura.

1. CANONICIDAD. La carta de Judas, que forma parte actualmente del grupo de las siete epístolas católicas, es conocida y acogida como canónica en Roma ya en el siglo II (canon de Muratori, hacia el año 180). Es además conocida como texto canónico por Clemente de Alejandría y por Orígenes, a pesar de que existen algunas dudas sobre su canonicidad. Eusebio de Cesarea la coloca entre los escritos "discutidos", pero señala que muchas iglesias conocen la carta de Judas y la leen (*Hist. Eccl.* II, 23,25; III, 25,3). En la Iglesia africana, Tertuliano la considera canónica y es reconocida como tal por el concilio de Cartago y por san Agustín. En las Iglesias de Siria (Antioquía) se observan algunas dudas e incertidumbres sobre su canonicidad. Las razones de esta perplejidad se deben en parte al recurso que se hace en nuestro escrito a los textos apócrifos judíos. Pero están contrapesadas por la autoridad del remitente, que se presenta como un personaje importante de la primera tradición cristiana.

2. AUTOR, FECHA Y LUGAR DE COMPOSICIÓN. El remitente de la carta se presenta a sí mismo como "Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago" (Jds 1). De las cuatro personas que en el NT llevan el nombre de Judas, procediendo por exclusión, se llega a uno de los cuatro hermanos o parientes de Jesús (cf Mt 13,55; Mc 6,3). Este Judas no pertenece al grupo de los doce, conocidos como apóstoles, pues en ese caso habría señalado este título en la dedicatoria de la carta. Por otra parte, el autor no se presenta como "hermano de Jesús", sino de Santiago, refiriéndose al personaje más conocido en los ambientes judeo-cristianos de la primera generación, bajo cuyo nombre y autoridad figura también una carta [/ Santiago]. Para la identificación de este Judas no hay ningún dato preciso en el escrito. Existen, por el contrario, algunas dificultades reales para hacer coincidir al autor de nuestro escrito con el Judas histórico: el buen nivel de la lengua griega, la explícita colo-

cación en el período posapostólico (Jds 17). También el contexto histórico-cultural al que alude la carta supone un período posterior a la primera generación cristiana. En cambio, se pueden deducir algunos datos orientativos para trazar la figura del autor, del uso del AT y de algunos textos apócrifos judíos. Juntando todos estos elementos podemos decir que el autor de la carta de Judas es un cristiano anónimo, quizá un discípulo de Judas o que de todas formas pertenece al ambiente y a la tradición de Santiago. También el lugar de composición de este escrito guarda relación con estos datos: el ambiente siro-palestino, o bien el egipcio-alejandrino. Por lo que se refiere a la fecha de composición, hay que tener en cuenta el probable uso o el conocimiento de la carta de Judas por el autor de la / 2Pe. Por consiguiente, nuestro escrito existía y estaba en circulación ya a finales del siglo I.

3. SITUACIÓN VITAL. La finalidad del escrito se indica inmediatamente después del saludo: "Queridísimos, tenía un gran deseo de escribiros acerca de nuestra común salvación, y me he visto obligado a hacerlo para exhortaros a luchar por la fe, que de una vez para siempre ha sido transmitida a los creyentes. Porque se han filtrado entre vosotros algunos hombres, destinados desde antiguo a caer en la condenación, gente malvada que han convertido en libertinaje la gracia de nuestro Dios y niegan a nuestro único dueño y Señor, Jesucristo" (Jds 3-4). Los dos objetivos perseguidos por el autor son entonces: la denuncia polémica de algunos "malvados" que se han infiltrado en la comunidad, y el deseo de poner en guardia a los cristianos fieles y consolidarlos en la fe tradicional. El frente adversario es difícil de identificar sobre la base del texto, que recurre a los modelos de la denuncia de estilo profético. Lo que se dice de estos disidentes no obedece a la preocupación de hacer de ellos un retrato objetivo, sino más bien a la de desenmascararlos y denunciarlos ante la comunidad cristiana. Se trata de tendencias sincretistas teórico-prácticas, caracterizadas por un espiritualismo gnostizante, que desemboca en el libertinaje ético. El grupo de disidentes, que vive todavía dentro de la comunidad (Jds 12), parece ser que no reconoce el señorío absoluto de Jesucristo, sino que se apoya más bien en las especulaciones esotéricas sobre los seres espirituales, los ángeles. Partiendo quizá de una falsa concepción de la libertad del Espíritu y de una antropología dualista, los promotores de esta disidencia caen en cierto laxismo permisivo, que desemboca en desórdenes sexuales (Jds 8.11). También la identificación de los destinatarios resulta precaria, dada la generalidad de las fórmulas empleadas. El saludo inicial suena así: "A los elegidos y amados de Dios Padre y conservados para Jesucristo" (Jds 1). Se puede pensar en una comunidad cristiana de la segunda generación, de origen judío o al menos familiarizada con los textos de la tradición bíblica y con algunos escritos de la apocalíptica judía, pero expuesta a las tendencias sincretistas. El conjunto de todos estos elementos hace pensar en una o varias comunidades de judíos convertidos, con una presencia de pagano-cristianos.

4. GÉNERO LITERARIO Y FUENTES. El escrito, puesto bajo el nombre y la autoridad de Judas, se presenta como una carta en su forma externa. El estilo es el de un discurso o predicación de exhortación, pero con fuertes acentos de carácter profético apocalíptico. El escrito de Judas se distingue por el uso —citas, alusiones, expresiones— característico del AT, interpretado en clave actualizante y tipológica (Jds 5.7.11). Aparecen algunas afinidades y semejanzas con los escritos del NT, en particular con la carta de Santiago y las cartas pastorales. A su vez, es un hecho único y excepcional no sólo la referencia implícita a textos apócrifos judíos, sino la cita explícita de uno de estos apócrifos: *1 Henoc* 1,9/Jds 14-15; cf *Asunción de Moisés*/Jds 9; *Testamentos de los 12 patriarcas*/Jds 6-7.

II. ESTRUCTURA Y MENSAJE. La breve composición de Jds no presenta dificultades para la definición de su estructura, favorecida por un estilo incisivo, que recurre fácilmente a los procedimientos retóricos de las palabras gancho.

1. ESTRUCTURA. La forma o modelo exterior es la de una carta con dedicatoria —remitente, destinatarios, saludo (Jds 1-2)— y una doxología de conclusión como saludo final (Jds 24-25). Tras la introducción temática, en la que se indica la ocasión y el motivo (Jds 3-4), el escrito se articula en dos partes bastante lineales:

1.° Denuncia polémica de los falsos maestros (Jds 5-16);

2.° Exhortación a los cristianos fieles (Jds 17-23).

La primera parte se desarrolla a su vez en pequeñas secciones: *a)* anuncio del juicio de condenación sobre la base de los ejemplos de la tradición bíblica (Jds 5-8); *b)* ejemplo del arcángel Miguel, que condena la necia arrogancia de los aberrantes (Jds 9-10); *c)* tres figuras bíblicas de rebeldes —Caín, Balaán y Coré—, prototipos de los impíos (Jds 11-13); *d)* la profecía de Henoc del juicio de Dios sobre los impíos (Jds 14-16). Tras esta parte negativa y polémica viene la positiva en forma de exhortación, en dos momentos: *a)* recuerdo de las palabras proféticas de los apóstoles para los últimos tiempos (Jds 17-19); *b)* invitación a la fe perseverante que ha de tener la comunidad (Jds 20-23).

2. MENSAJE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. La intención polémica de nuestro escrito no excluye por completo la alusión, aunque discreta, a las motivaciones de la fe tradicional. En el fondo puede vislumbrarse una cristología sacada de las fórmulas y títulos tradicionales y un proyecto de vida cristiana. Jesucristo es proclamado como único Señor (Jds 4.17.21). Es notable en la última exhortación la estructura trinitaria de la existencia cristiana: "Vosotros, en cambio, queridos, asentaos en el cimiento de vuestra santa fe, orad en el Espíritu Santo; conservaos en el amor de Dios, aguardando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (Jds 20-21). A esta exhortación con una sólida base teológica corresponde el texto espléndido de la doxología final, donde el estilo eficaz del autor se conjuga con un planteamiento teológico seguro: "Al único Dios, nuestro salvador, que es poderoso para guardaros sin pecado y presentaros intachables ante su gloria con alegría, gloria, majestad, soberanía y poder con Jesucristo, nuestro Señor, desde siempre, ahora y por los siglos de los siglos. Amén" (Jds 24-25).

Partiendo de esta cristología esencial y de la teología tradicional se puede vislumbrar el proyecto de vida cristiana, bien en términos negativos como contraposición a las desviaciones de los disidentes, bien en términos positivos como invitación a conservar la fe en una santidad de vida y coherencia ética, que tiene su centro en la caridad (Jds 23-24). En resumen, el pequeño escrito de Judas, dictado por la urgencia polémica, propone la experiencia cristiana en sus

rasgos tradicionales contra el riesgo de deformaciones típicas de un ambiente de frontera religiosa y cultural.

BIBL.: Además de la bibliografía correspondiente a / 2Pe, cf CANTINAT J., *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Gabalda, París 1973; DELCOR M., *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions*, en "RHR" 190 (1976) 353-364; DU PLESSIS O.J., *The Authorship of the epistle of Jude*, en *Biblical Essays*, Pro-Rege-Pers, Potcherfstroom 1966, 191-199; ELLIS E.E., *Prophecy and Hermeneutic in Jude*, en *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. NT Essays*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 221-236; EYBERS I.H., *Aspects of the Background in the Letter of Jude*, en "Neotestamentica" 9 (1975) 113-123; KUBO S., *Textual Relationships in Jude*, en *Studies in NT Language and Texts*, Fs. G.D. Kilpatrick, Brill, Leiden 1976, 276-282; LAWLOR G.L., *Translation and exposition in the Letter of Jude. An Inter. Library of Phil. and Theol. Biblical and Theological Studies*, Presbyterian and Reformed, Nueva York 1972; MAIER F., *Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5)*, en "BZ" 2 (1904) 377-397; SCHELKE K.H., *Der Judasbrief bei Kirchenvätern*, Fs. O. Michel, Brill, Leiden 1963, 405-416; ID, en *Wert und schrift*, Düsseldorf 1966, 300-308; TATFORD F.A., *Jude's Apostates. An Exposition of the Epistle of Jude*, Upperton Pr., Eastburne 1975; WISSE F., *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, en *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Fs. A. Böhlig (M. Krause), Brill, Leiden 1972, 133-143.

R. Fabris

JUDIT

SUMARIO: I. *Judit, "la judía" por excelencia.* II. *Las coordenadas de la obra:* 1. El fondo histórico; 2. La estructura literaria. III. *Medio literario y mensaje.*

I. JUDIT, "LA JUDÍA" POR EXCELENCIA. El cántico de la protagonista de este escrito (quizá del siglo II a.C.), afín en su atmósfera y en sus personajes al de / Ester, se cierra con una explosión de indignación nacionalista que puede servir de lema a toda la obra: "¡Ay de las naciones que se enfrentan a mi raza! El Señor omnipotente las castigará en el día del juicio, pondrá fuego y gusanos en sus cuerpos y llorarán atormentados para siempre" (Jdt 16,17). Efectivamente, Jdt es el documento de un judaísmo perseguido, pero también "sionísticamente" orgulloso de sus capacidades y de sus ansias de libertad. Por eso precisamente su heroína se llama Judit, en hebreo "la judía" por excelencia, verdadera madre de la patria, como Débora, Jael y Ester. El mismo fondo topográfico es también ejemplar: Betulia equivale prácticamente a Betel, es decir, "la casa de Dios". Y también es ejemplar la tesis dominante del relato, la de la inversión de las situaciones: el débil es exaltado y el poderoso humillado.

El texto de Jdt ha llegado hasta nosotros en griego a través de cuatro recensiones diferentes, que corresponden a los códices A, B, S y a un cuarto grupo homogéneo de códices. Pero el documento más antiguo sigue siendo un *óstrakon* egipcio del Faiyûm (siglo III d.C.), que contiene Jdt 15,2-7. El fuerte colorido semítico de la narración ha hecho sospechar desde siempre un original hebreo o arameo (Dubarle). La Vulgata, como ocurre siempre con los deuterocanónicos, ofrece una versión muy suelta y libre, fruto de una revisión de la Vetus Latina sobre un texto arameo que se ha perdido, y una quinta parte más breve que el texto griego.

II. LAS COORDENADAS DE LA OBRA. El fondo espacio-temporal de la obra es ficticio y está cargado de imprecisiones falsamente arcaizantes.

1. EL FONDO HISTÓRICO. La base histórica es asirio-babilónica; pero en

ella Nabucodonosor se convierte en "asirio" (!) y residente en Nínive, que en realidad había sido ya destruida por su padre, Nabopolasar. Irrumpen además los posteriores (cronológicamente) medos y persas (1,1; 1,16; 2,5.7; 7,2-4; 16,3); surgen personajes casi míticos, como Arioc (1,6; cf Gén 10,22), Put y Lidia (2,23; cf Gén 10,6. 13.22) y todos los enemigos clásicos de Israel: Ismael, Moab, Canaán, Edón. De esta manera se va preparando la alegoría del triunfo de Israel, débil e insignificante, sobre una especie de hostilidad planetaria.

El fondo histórico real del relato es, sin embargo, macabeo-helenístico-judío. Es *macabeo* debido a sus referencias a la purificación del templo (4,3), realizada por Judas Macabeo en el año 164 a.C. (1Mac 4,36-59) y debido a los contactos lingüísticos con el Daniel griego, obra de la época de los Macabeos. El fondo es también *helenista*, debido a las estructuras socio-políticas que ofrece el volumen (los arcontes: 5,2; 6,14; la *gerousía*: 4,6.8; 15,8; las coronas de olivo: 15,13; los instrumentos musicales: 16,1; la persecución de Antíoco IV Epífanes), pero también debido al tema básico del relato. En efecto, el helenismo había intentado deshacer la identidad del judaísmo, provocando formas de sincretismo, pero también durísimas reacciones judías de cuño casi integrista. Por eso mismo el fondo de la obra es igualmente *judío*, ya que se resuelve en una llamada a la fidelidad literal a la ley y a sus prescripciones rituales (8,6; 10, 5; 11,13; 12,2-7.9-19) y en una invitación a la guerra santa (16,17).

2. LA ESTRUCTURA LITERARIA. Sobre este fondo histórico se van desarrollando tres cuadros hábilmente trenzados entre sí con múltiples escenas y pausas (cc. 1; 3; 4; 6; 9; 12), y de un compás lento, majestuoso y amplio, interrumpido solamente por el "presto" final, la muerte de Holofernes (véase el paralelo Jue 5).

En el *acto de apertura* (cc. 1-7) se introducen en la escena los personajes principales, la ciudad y el coro de los judíos.

En el *acto central* (cc. 8-13) el drama está dominado por la figura egregia de Judit. El centro lo ocupa el festín de Holofernes y la audacia sanguinaria de la viuda que le corta la cabeza al general. Una escena predilecta del arte cristiano.

En el *acto final* (cc. 14-16) tenemos la celebración de la heroína. Todo se cierra con un himno nacional articulado en tres dimensiones: histórica (16,1-12), cósmica (16,13-16), escatológica (16,17).

La tradición cristiana ha simplificado los humores y las pasiones de la obra haciendo que se convirtiera en una alegoría mariológica. Pero Jdt es un texto literario vivaz e interesante, donde los cuadros corales y el gusto por la enumeración triunfal van acompañados armónicamente por la atención a cada uno de los actores y por algunas escenas-miniatura (véase, p.ej., 10, 10). El énfasis nacionalista se templa mediante la tensión dramática. Los personajes, como Nabucodonosor engreído de sí mismo (2,2.7), Holofernes vulgar y sensual o el coro de políticos tímidos y cobardes de Betulia, están esbozados con gran finura psicológica. Pero sobre todos está ella, Judit, espléndida (10,4.7.14.19.23; 11,21.23; 12,13; 16,6.9), inteligente y libre (9,10; 10,13-14; 11,5-6.16-17; 12, 4.14-15). "Tú eres la gloria de Jerusalén, la gloria de Israel, el orgullo de nuestra raza", se dice en la antífona de 15,9.

III. MEDIO LITERARIO Y MENSAJE. Nunca como en este caso la definición de medio literario (el género de la obra) favorece la comprensión del mensaje que sirve de sostén a la obra. Jdt es ante todo

un escrito *antológico*; parece un resumen auténtico de alusiones, de temas y de modelos bíblicos. Si el lenguaje historiográfico es el de Jos, de Jue y de 1-2Sam, la tesis dominante es la tesis clásica de inversión de las situaciones (Prov 16,18; Sab 11,16; Job 1-2; 42; Ester): el débil es defendido por Dios (9,11); por eso la mujer, símbolo de debilidad, prevalece sobre el guerrero violento. Tenemos la tipología del Israel perseguido y desesperado, pero salvado finalmente (Sal 44,18; Dan; 1-2Mac). El tema igualmente clásico del *ḥerem* está sintetizado simbólicamente por la cimitarra de Judit. Otros testimonios de esta referencia a la Biblia pueden ser la concepción pedagógica del dolor (8,11-27; Job 32-37; Tob), la consideración de la astucia femenina (Rebeca, Tamar, Dalila); la soberbia de Senaquerib descrita en 2Re 18-19, que puede compararse con la del rey "asirio" Nabucodonosor; igualmente, la inesperada alusión al universalismo en la conversión de Ajior el amonita nos hace recordar a Balaán, Rajab, Is 56, Jonás, Tob 14,6, etc. No falta tampoco una referencia concreta al tema del éxodo tanto en el esquema narrativo (la escena nocturna, el descubrimiento del cadáver del enemigo y la liberación al amanecer, la danza y el cántico de victoria de la protagonista), como a nivel del léxico (Israel "herencia": 4,12; 8,22; "hijo de Dios": 9,4; "pueblo de la alianza": 9,13; liberación "por la mano de..."; etcétera).

Podemos sostener entonces que la obra se coloca en la línea tradicional judía del *midraš*, una línea atestiguada además por el proceso de tipificación que han sufrido los personajes: Judit, la judía-Israel fiel; Betulia-casa de Dios-Jerusalén; la viuda-Israel doliente (Is 54,4-5); Nabucodonosor-anti-Dios (3,8; 6,2); Holofernes-opresor, signo del orgullo y de la concupiscencia; la vida de Judit, expresión de la vida judía de fe, de oración y de penitencia. Así pues, estamos en presencia de una meditación teológica, que utiliza una parábola con elementos históricos y literarios veterotestamentarios, para lanzar un mensaje antiguo y siempre nuevo que había que encarnar en la historia de Israel. La confianza en Dios, la observancia de la ley, la fidelidad a la alianza son el escudo de Israel: Dios interviene junto a su pueblo dirigiendo personalmente la lucha y llevando a los justos a la victoria triunfal contra las superpotencias y sus ídolos inertes.

Pero esta dimensión midrášica, que sustancialmente enlaza a Jdt con Tob y Est, no agota todos los matices literarios e ideológicos de la obra. En efecto, hay además un aspecto *nacionalista-parenético*, que se manifiesta como una calurosa invitación a la resistencia y a la rebelión contra Antíoco IV Epífanes y su "normalización" helenizante, impuesta a Israel. Jdt se convierte entonces en una llamada camuflada bajo el pasado remoto de una narración histórica y bajo las referencias bíblicas. En esta perspectiva es inevitable el recurso al tono *oratorio* que brilla en la colección de discursos teológicos distribuidos en el interior de la obra. Revisten una función hermenéutica: tienen la finalidad de interpretar la historia, incluso cuando ésta parece opaca y contradictoria. Es significativa la intervención del convertido Ajior (c. 5); se trata de una auténtica síntesis de la historia sagrada, estructurada sobre el eje deuteronomista de la retribución. También es estupenda la reflexión de Judit (c. 8), que celebra a Dios como creador sabio y poderoso, insondable en sus designios: "Pero vosotros no forcéis la voluntad del Señor, nuestro Dios, pues Dios no es como un hombre, al que se puede amenazar y presionar" (8,16).

El clima de crisis que supone la epopeya de los Macabeos hace que el libro de Jdt esté además impregnado de un tono *apocalíptico* (cf Dan). La historia está distribuida claramente en dos sectores dialécticos: el bien y el mal, Israel y los enemigos, Dios y las potencias terrenales, el siglo presente y el siglo futuro, con un triunfo inevitable del bien. Los dos ejércitos absolutamente desiguales, presentes en el relato, y el éxito absolutamente inesperado de la confrontación (1,16; 2,5.7; 7,2.4; 16,3) son el compendio simbólico de toda esta interpretación apocalíptica de la historia. Una historia dominada por Dios, cuyas intervenciones son decisivas. Se trata, por tanto, de una visión trascendente, que hace surgir espontáneamente la *oración* como remedio a todas las situaciones dramáticas y como petición de la aparición triunfal y liberadora de Dios. Afloran entonces en el texto himnos de alabanza (8,25ss; 15,13ss; 16), súplicas (19,12-14; 12,8; 13,7), plegarias (6,19; 7,19; 13,4-5.7), liturgias (11,12ss; 12,2), ritos penitenciales (4,9-12). En el centro de la escena, sobre la aportación de las astucias y del esfuerzo humano (16,5-6), domina el *Kýrios Pantokrátōr* (4, 13; 8,13; 15,10; 16,5.17), celebrado en una intensa letanía de atributos, como Dios altísimo (13,18), Dios del cielo (5,8; 6,19; 11,17), creador del cielo y de la tierra (13,18), rey de la creación (9,12), vencedor de las guerras (16,2), Dios de los padres (9,12; 10,8).

BIBL.: Alonso Schökel L., *Rut, Tobit, Judit, Ester*, col. Los libros sagrados, Cristiandad, Madrid 1973; Barucq A., *Judith-Esther*, Cerf, París 1959²; Dubarle A.M., *Judith. Formes et sens des divers traditions*, 2 vols., Biblical Institute Press, Roma 1966; Id, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, en "Bib" 50 (1969) 187-211; Id, *Les textes hébreux de Judith: un nouveau signe d'originalité*, en "Bib" 56 (1975) 503-511; Enslin M.S.-Zeitlin S., *The Book of Judith*, Brill, Leiden 1972; Haag E., *Judith als Typus der Gottesmutter Maria*, en "Bibel und Kirche" 19 (1964) 46-50; Id, *Studien zum Buche Judith*, Paulinus-Verlag, Tréveris 1963; Prieto G., *Giuditta*, Marietti, Turín 1959; Skehan P.W., *The Hand of Judith*, en "CBQ" 25 (1963) 94-109; Id, *Why Leave out Judith*, en "CBQ" 24 (1962) 147-154; Virgulin S., *Giuditta*, Ed. Paoline, Roma 1979²; Zenger E., *Der Judithroman als Traditionsmodell des Jahveglaubens*, en "TTZ" 83 (1974) 65-80.

G. Ravasi

JUECES

SUMARIO: I. *¿Quiénes son los jueces?* II. *El libro:* 1. Argumento general; 2. Análisis: *a)* Las introducciones (1,1-3,6), *b)* Historia episódica de los jueces (3,7-16,31), *c)* Los apéndices (cc. 17-21). III. *La clave teológica de la obra:* 1. El pecado; 2. El castigo; 3. El arrepentimiento; 4. La liberación. IV. *El libro de los Jueces y la historia:* 1. Época de los jueces; 2. La tesis del libro.

I. ¿QUIÉNES SON LOS JUECES?

El título del segundo libro histórico del AT después de Jos —o, según el canon hebreo, del segundo de los llamados "profetas anteriores"— se deriva del apelativo *šopetîm* ("jueces"), apelativo que engloba a los diversos personajes cuyas gestas se mencionan.

El término "juez" tiene un significado particular; en nuestro libro (= Jue) designa a una persona escogida por Dios, dotada de un particular carisma y temperamento, llena de espíritu divino para una acción salvífica concreta, es decir, la liberación de los enemigos. Después de la victoria, cada uno de los jueces gozaba de cierta veneración en el terreno religioso, suscitando en el pueblo una mayor fidelidad a la alianza. La autoridad del juez no tenía ningún carácter regio: no daba leyes ni imponía tributos, su cargo era temporal, no se transmitía a sus sucesores ni se con-

fería mediante una elección popular. Los jueces administraron ciertamente justicia en el sentido habitual de esta expresión, pero éste era un aspecto secundario de su oficio; la misma raíz hebrea *šafat*, de donde se deriva el término "juez", tiene un significado más bien práctico que teórico: "establecer" el derecho más bien que "decir" el derecho; de forma que sería más exacto hablar en este caso de "salvadores" (Jue 2,16; 3,9.15; etc.). Regularmente la "judicatura" no se extendía más allá de los confines de una sola tribu; solamente Elí y Samuel gozaron de una autoridad más amplia; pero, a diferencia de los demás jueces, éstos no fueron guerreros ni jefes de ejército, y de ellos se habla en 1Sam. Las hazañas de los jueces, normalmente victoriosas, eran de breve duración; no se registran hechos bélicos de largo alcance ni conquistas de carácter notable; sus acciones eran de tipo defensivo y se diferenciaban —aunque sin eliminarlos— del sentimiento de inquietud y del individualismo propios de aquella época.

II. EL LIBRO. Jue es la historia, sobre todo religiosa, que va desde la muerte de / Josué hasta el establecimiento de la monarquía en Israel; efectivamente, con Jue enlazan unidos en ciertos aspectos los capítulos 1-12 de 1Sam, que tratan de Elí y de Samuel.

1. ARGUMENTO GENERAL. La obra ofrece un florilegio esquemático, no ya una narración ligada y continua. Es una historia pragmática, con la que el autor-redactor quiere ilustrar el concepto fundamental de la justicia divina para con el pueblo de la alianza; por medio de los vecinos hostiles, Dios castiga a Israel cada vez que se muestra infiel. Con esta finalidad el autor escoge seis cuadros, en los que se detiene unos momentos con desigual selección de episodios (son los casos de los llamados "jueces mayores"), y otros seis cuadros más breves, de los que sólo se trazan las líneas generales sin ningún detalle particular (son las historias de los "jueces menores"). Tenemos de este modo una serie de doce jueces, número correspondiente a las doce tribus. Como se verá mejor a continuación, el libro es ante todo una lección, el resultado de un replanteamiento profético deuteronomista sobre un período histórico que suele situarse entre el año 1225 y el año 1040, poco más o menos.

2. ANÁLISIS. Resulta espontánea la división del libro en tres partes, más otra introductoria y dos apéndices.

a) *Las introducciones (1,1-3,6).* Son claramente dos, cada una con su propia peculiaridad. La primera (1,1-2,5) tiene un carácter histórico-geográfico. Resume la distribución de la ocupación de la tierra de Canaán: en el sur, las tribus obtuvieron éxitos en la montaña y fracasos en el llano; la tribu de Benjamín no consiguió conquistar Jerusalén; en el centro, las tribus de Efraín y de Manasés fracasaron en sus ataques contra cinco metrópolis cananeas (Betsán, Tanac, Dor, Yibleán y Meguido) y contra Guézer; al norte se registraron éxitos parciales y algunos fracasos, y la pequeña tribu de Dan, cuando llegó a la llanura marítima, no consiguió instalarse en ella. En conjunto, la situación que se presenta es muy realista, sobre todo si se la compara con algunas páginas de Jos.

La segunda introducción es de tipo doctrinal (2,11-3,6). Sirve de nexo entre las dos un párrafo de notable interés (2,1-5), donde el autor anuncia una explicación religiosa de los fracasos y compara el comportamiento religioso del pueblo bajo Josué con el de la época que aquí le interesa. Es éste precisamente el tema que desarrolla la segunda introducción: el motivo fundamental de los fracasos se ha de buscar en el comportamiento de Israel frente a los pueblos vecinos: ha hecho alianza con ellos y ha dado acogida a sus cultos.

b) *Historia episódica de los jueces (3,7-16,31).* Los jueces menores son Sangar (3,31), Tolá (10,1-2), Yaír (10,3-5), Ibsán, Elón, Abdón (12,8-15). Los jueces mayores son Otoniel (3,7-11), Ehud (3,12-30), Débora y Barac, Gedeón, Jefté y Sansón.

No está muy desarrollada la narración sobre la judicatura de *Débora y Barac* (4,1-24), a pesar del notable interés literario y religioso que tiene el cántico de Débora (5,1-31).

Por el contrario, se concede amplio espacio a la narración de la historia de *Gedeón* (6,1-8,28). Comienza con una introducción histórico-religiosa (6,1-10) y con una aparición divina, que le revela al interesado su elección (6,11-24). Inmediatamente después, el elegido destruye un altar pagano que había erigido su padre (6,25-32); luego dirige una primera guerra de liberación de los vandalismos y de las incursiones de las tribus vecinas (6,33-7,25). En este contexto se narran los dos prodigios del vellón de lana (6,36-40), la singular elección de los 300 guerreros (7,1-8) y el sueño del madianita (7,9-14). Se describen a continuación las diversas venganzas de Gedeón contra los enemigos (8,4-21) y el primer intento de instauración de la monarquía, rechazado por Gedeón (8,22-28).

Abimelec no fue un juez; pero es objeto de un largo relato (9,1-57), precisamente porque, siendo hijo de Gedeón, fue el primero en la historia de Israel (según nuestro autor) que intentó convertirse personalmente en rey.

Es singular y digna de recuerdo la judicatura de *Jefté* (11,1-12,7). Hijo de una prostituta, es expulsado de casa y vive con bandoleros, dedicándose a hacer incursiones en territorio enemigo; una tribu se dirige a él para que los libre de los saqueadores; él acepta con la condición de que vuelvan a integrarlo en su tribu; antes de la batalla hace voto de sacrificar "al primero que salga de la puerta de mi casa para venir a mi encuentro cuando vuelva vencedor..." (11,31); así es como sacrificará a su hija (11,34-40).

A la judicatura de *Gedeón* va unida también la guerra fratricida entre Efraín y Galaad y el episodio de la pronunciación de la palabra hebrea *šibbolet* (espiga de trigo), que los efraimitas pronunciaban *sibbolet* (12,1-6).

Con especial complacencia el autor-redactor narra la historia del curioso juez *Sansón* (cc. 13-16). Es de la tribu de Dan. No recluta hombres, sino que combate personal e individualmente contra los filisteos. Su nacimiento va precedido de una doble teofanía a sus padres: será nazireo desde el seno materno y Dios le infundirá su espíritu (c. 13). Se casa con una filistea, y propone sus primeras adivinanzas (14,1-20). Con 300 zorras prende fuego a las mieses de los filisteos (15,1-8). Atado con cuerdas, se desata y organiza una matanza de filisteos con una quijada de asno (15,9-20). En Gaza cogió las puertas de la ciudad, con los postes y el cerrojo, se las echó al hombro y se las llevó a la cima de un monte (16,1-3). Una mujer le corta la cabellera mientras duerme y lo entrega a los filisteos (16,15-20). Encerrado en la cárcel de Gaza, le crecieron los cabellos; invitado a una fiesta de los filisteos en el templo de su dios Dagón, se agarra a las columnas que sostenían el edificio, que al derrumbarse los mata a todos, incluido él mismo (16,21-30).

c) *Los apéndices (cc. 17-21).* El primer apéndice narra el origen del santuario de Dan (cc. 17-18). Se abre con la historia de Micá, de su ídolo, del *'efod* y de los *terafîm* y de su santuario privado (17,1-6); un joven levita acepta cumplir las funciones de sacerdote en el santuario de Micá (17,7-13); la tribu de Dan se traslada del sur hasta la ciudad de Laís, en las faldas del monte Hermón (18,1-26); Dan erige precisamente aquí su propio santuario (18,27-31; cf 1Re 12,28ss).

La segunda narra el crimen cometido por los ciudadanos de Guibeá (cc. 19-21). Historia del levita que vivía en el territorio de la tribu de Efraín (19,1-14); su detención en la ciudad de Guibeá durante la noche y el delito cometido con su concubina (19,15-28); invitación a todo Israel para que se venguen de aquel delito (19,29-20,14); guerra contra la tribu culpable (20,15-48); reparación, para que no se extinga una tribu por falta de mujeres; estratagema para dar mujeres a la tribu culpable, la de Benjamín (21,1-24).

III. LA CLAVE TEOLÓGICA DE LA OBRA. Un examen atento de Jue pone de manifiesto hasta qué punto las diversas narraciones están impregnadas de una intencionalidad pragmático-religiosa por parte del autor-recopilador, que encerró sus relatos en la red de cuatro tiempos característicos.

1. EL PECADO. La primera de las cuatro fases nos presenta al pueblo que se ha alejado con abierta infidelidad del Dios de la alianza; nos encontramos con tres fórmulas: "Los israelitas hicieron lo que desagradaba al Señor..." (2,11; 3,7.12; etc.); "adoraron a los baales y abandonaron al Señor" (2,11b-12; 3,7; 10,6; etc.); el pecado de Israel es visto como prostitución y adulterio (2,17; 8,27.33).

2. EL CASTIGO. Es la reacción divina contra el mal comportamiento del pueblo. El castigo se presenta bajo un triple aspecto: "Se encendió contra Israel la ira del Señor" (2,14.20; 3,8; 10,7); "el Señor los entregó en manos de... durante equis años..." (2,14; 3,8.14; etc.); la prosperidad de los pueblos vecinos y sus incursiones contra Israel se describen como permitidas por Dios para provocar la fidelidad de su pueblo: "por eso el Señor dejó en paz aquellas naciones, no expulsándolas de momento, ni poniéndolas en manos de..." (2,23); "ellos sirvieron para probar a Israel, para ver si guardaba los preceptos que el Señor había dado..." (3,4).

3. EL ARREPENTIMIENTO. Bajo el castigo divino, los israelistas se arrepienten y vuelven a su Dios; es la tercera fase: "Los israelitas clamaron al Señor..." (3,9; 4,3; 6,6; etc.); "el Señor se compadecía de ellos al oírles gemir bajo sus opresores" (2,18; 10,16).

4. LA LIBERACIÓN. Es la fase final. Dios demuestra su bondad compasiva enviando un "salvador", un "liberador", un juez. Pero el retorno del pueblo a su Dios es efímero; de aquí el uso corriente de expresiones como el Señor suscitó un libertador mientras...; el enemigo fue humillado por los israelitas durante...; fue juez durante...; la tierra etuvo en paz por... años.

IV. EL LIBRO DE LOS JUECES Y LA HISTORIA. Es un dato comúnmente admitido por los estudiosos que el libro no fue compuesto de una sola vez; lo más probable es que haya tenido por lo menos dos redacciones. Las razones aducidas para establecer su fecha de composición en el período del rey Saúl o en el de David no llegan siquiera a los límites de una simple probabilidad; es probable que hubiera una primera redacción en la época de Ezequías o de Josías (es decir, en torno al 716-600 a.C.); la redacción definitiva se considera que es obra de la gran escuela deuteronomista (en los años inmediatamente anteriores al destierro y en los comienzos de éste). (Para la historiografía deuteronomista, / Josué II.)

1. ÉPOCA DE LOS JUECES. Para determinar el período que se nos describe en el libro no son suficientes los datos que en él se contienen, sino que es preciso recurrir a otros medios. Desgraciadamente, sin embargo, no disponemos de elementos suficientes ni en la arqueología ni en las fechas convencionales a propósito del período que va desde el éxodo de Egipto hasta la época monárquica. Basándonos precisamente en fechas convencionales es como podemos considerar como razonablemente probable que el período que interesa a Jue se extiende más o menos entre el 1225 y el 1040, incluyendo también en él las judicaturas de Elí y de Samuel.

Una primera lectura da la impresión de que el autor-redactor anota meticulosamente el período de cada judicatura, pero un examen más atento revela fácilmente el carácter artificioso de las fechas; cuando un autor se apoya en ellas, no consigue llegar ni siquiera a resultados verosímiles. Se sitúan convencionalmente la ascensión de Samuel en el año 1040, y la elección de Saúl como rey de Israel alrededor del año 1030.

La obtención de estas fechas —desde luego, aproximativas— concuerda con el cuadro general que se deduce de las excavaciones arqueológicas de toda la región.

2. LA TESIS DEL LIBRO. Todo hace pensar que, en la trama de las ideas deuteronomistas que sostiene a Jue, los redactores-autores fueron colocando una larga serie de documentos escritos y sobre todo de tradiciones orales que se habían formado tanto en la Palestina septentrional como en la meridional, adaptándolas luego a las ideas resumidas con frecuencia en el libro y expuestas ampliamente en un texto célebre (10,6-16), que algunos autores señalan como rasgo correspondiente al pensamiento del profeta Oseas. La tesis fundamental era especialmente aceptada en el período posterior al destierro: la apostasía es siempre castigada; por ningún motivo hay que unirse con los vecinos paganos; Dios está siempre dispuesto a perdonar al que se arrepiente y vuelve a él, pero siempre hace sentir su ausencia o lejanía con castigos y correcciones; no son los vecinos los que actúan como enemigos por su propia cuenta, sino que es Dios el que castiga por medio de ellos.

El autor de la carta a los Hebreos debió meditar largamente en las enseñanzas derivadas de Jue para poder escribir: "¿Y qué más diré? Me faltaría tiempo para hablar de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté..., los cuales por la fe subyugaron reinos, ejercieron la justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca de los leones..." (Heb 11,32-33).

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L., *Josué y Jueces*, Col. Los libros sagrados, Cristiandad, Madrid 1973; AUZOU G., *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Fax, Madrid 1968; BOLING R.G., *Judges*, Anchor Bible, Nueva York 1975; BURNEY C.F., *The Book of Judges*, Londres 1919-Nueva York 1970; MCKENZIE J., *El mundo de los jueces*, Mensajero, Bilbao 1972; MOORE G.F., *Judges*, International Critical Commentary, Edimburgo 1895; PENNA A., *Giudici*, Marietti, Turín 1963; SACCHI P., *I Giudici*, Ed. Paoline, Roma 1985³; SOGGIN J.A., *Judges*, SCM, Londres 1981; VAUX R. de, *Historia Antigua de Israel*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.

L. Moraldi

JUICIO

/ Apocalíptica IV, 3

JUSTICIA

SUMARIO: I. *La justicia en la cultura de hoy.* II. *Antiguo Testamento:* 1. Terminología; 2. La "justicia" de Abrahán (Gén 15); 3. Los justos de Sodoma y Gomorra; 4. Tamar es justa; 5. La justicia en la obra deuteronomista: *a)* La misión del rey, *b)* La "tôrah"; 6. La predicación de los profetas preexílicos; 7. Profetas del período babilónico; 8. El "justo" en los Salmos; 9. Los libros sapienciales. III. *Nuevo Testamento:* 1. La predicación de Jesús; 2. San Pablo; 3. Otros escritos del NT; 4. Conclusión.

I. LA JUSTICIA EN LA CULTURA DE HOY. "Justitia" es una palabra de abundante consumo en la cultura contemporánea, pero también una noción cambiante, que se especifica de diversas formas según el cuadro ideológico y cultural en que se coloca. Está presente sobre todo en el lenguaje jurídico, político y ético con significados diferentes.

En el plano jurídico, la noción de justicia que nos parece más corriente es la que elaboró el antiguo derecho romano y que formuló así Ulpiano: "Justitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi" (*Dig.* I, 1,10). Este "suum" que corresponde a cada uno es un conjunto de derechos humanos. Hacer valer la "justicia" significa entonces reconocer y defender los derechos de cada persona. La determinación de tales derechos depende de opciones ideológicas, políticas y sociales previas.

En el plano ético-religioso, la noción corriente de justicia recoge sustancialmente la definición de Ulpiano, como en el caso de santo Tomás de Aquino, para quien la justicia es "habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit" (*S.Th.*, II-II, q. 58, a. 1). La justicia entendida de este modo, en sentido cristiano, es la primera exigencia de la caridad como reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. Observemos la dificultad de compaginar esta definición con la falta en los evangelios de reglas sobre los derechos de justicia; más aún, da la impresión de ser una definición más jurídica que cristológica, ya que falta la referencia a Jesucristo.

La justicia y la injusticia pueden referirse también a estructuras o situaciones socio-políticas opresivas, que niegan los derechos de la persona, o bien a las que son promotoras de la dignidad y de los derechos del hombre.

Esta simple alusión a la acepción tan difundida de justicia tiene solamente la finalidad de preparar el terreno para nuestra encuesta bíblica. Efectivamente, nos preguntamos si el término/concepto hebreo de *ṣedaqah* o el griego de *dikaiosýne* corresponden exactamente a aquellas definiciones de justicia antes recordadas y comúnmente aceptadas. De este modo aparecerá más claramente el carácter específico y la originalidad de la concepción bíblica de la justicia.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. TERMINOLOGÍA. El término hebreo que solemos traducir por "justicia" está cargado de dos significados fundamentales, de los que se derivan luego connotaciones diferentes según los contextos en que se le emplea. Por un lado designa una relación no primariamente con la norma ética o jurídica, sino con la comunidad: indica una actitud fiel, leal y constructiva respecto a la comunidad, y no tanto obediencia a unas normas. Por otro lado, la justicia bíblica indica también una condición óptima de la comunidad, un estado de salud comunitario, por el que el individuo se encuentra viviendo dentro de una red de relaciones públicas armoniosas y saludables. Por consiguiente, creemos que el término *ṣedaqah* puede traducirse —como ya han propuesto varios exegetas— por "fidelidad/lealtad a la comunidad" o por "solidaridad con la comunidad". Se trata, pues, de un término/concepto vinculado siempre a la idea de relaciones sociales armoniosas que dan origen a un bienestar, a un "orden" comunitario. En relación con la definición de Ulpiano y de Tomás podríamos decir que no interesa tanto el lado subjetivo de la "voluntas" cuanto más bien el lado objetivo del "unicuique", puesto que indica la comunidad. El ser-justo no se mide por una norma abstracta y absoluta, sino por las exigencias concretas de relaciones de comunión con Dios y con los hombres. Algunos autores preferirían distinguir, en hebreo, entre *ṣedaqah* para indicar un "acto" justo, y *ṣedeq*, que designaría más bien una cualidad, un orden justo. Pero esta distinción no parece estar justificada.

2. LA "JUSTICIA" DE ABRAHÁN (GÉN 15). Abrahán no tiene hijos. ¿Cuál será su descendencia? ¿Quizá su criado? Dios le promete: "Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas. Así será tu descendencia" (Gén 15,5). Resulta ya paradójico prometer un hijo a un anciano de noventa y nueve años (Gén 17,1); pero más increíble todavía es la promesa de una descendencia numerosa como las estrellas del cielo. Evidentemente, se quiere resaltar precisamente el carácter paradójico de la promesa divina y la exigencia de una fe a toda prueba.

Pues bien, Abrahán creyó en su Dios. El verbo "creer" significa literalmente en hebreo "apoyarse fijamente en alguna cosa". Abrahán renuncia a buscar en sí mismo un apoyo, una seguridad, y se fía completamente de Yhwh, por muy paradójica e increíble que le parezca su promesa. Así pues, Abrahán creyó en Dios, "que le consideró como un hombre justo" (Gén 15,6).

El verbo traducido por "considerar" —o "acreditar", según otras versiones— se deriva del lenguaje cultual (cf Lev 7,18; 13,17.23.28.37.44; 17,4; Núm 18,27), para indicar la aceptación de un sacrificio que agrada a Dios; o bien sirve para designar la declaración de la pureza o la impureza de una cosa. Aquí, en Gén 15, el contexto no es cultual, sino que se refiere a la relación entre Abrahán y Dios en un contexto de vida ordinaria familiar.

Dios declara que la fe de Abrahán es "justicia", esto es, una actitud de disponibilidad para la comunión con él. En efecto, creer quiere decir estar pronto y dispuesto lealmente para la comunión con Yhwh; y esto es ser justo. Solamente el justo es realmente creyente. La "justicia", en este trozo, designa, por consiguiente, una conducta que se desarrolla en el interior de una relación de comunión entre dos partes, Dios y Abrahán. La justicia establece, garantiza y mantiene la comunión; Abrahán es justo porque se abre a la comunión con Dios; pero su justicia es reconocida y acogida por el Dios justo. Entre Dios y Abrahán reina la justicia porque han desaparecido todos los obstáculos para la comunión entre los dos.

3. LOS JUSTOS DE SODOMA Y GOMORRA. Con Yhwh tuvo Abrahán una disputa sobre la suerte de la ciudad de Sodoma (Gén 18,22-23). La imagen dominante es la de un proceso: Dios es acusador y juez, Sodoma es la acusada, Abrahán es el abogado defensor. El problema consistía en

encontrar 50, 45, 40, 30, 20 ó 10 justos entre los sodomitas, o sea, 10 personas que en el proceso intentado contra ellos por Dios resultasen inocentes.

Para comprender este párrafo del Génesis es necesario preguntarse: ¿Quién es "justo" en un proceso? ¿Cómo establecer el criterio de la justicia? ¿Qué es la justicia? Para responder, me permito recoger una larga cita de G. von Rad: "También la convivencia de los hombres se juzgaba por completo desde el punto de vista de la fidelidad comunitaria. Cuando Saúl decía que David era *más justo que él, intentaba decir* que había tomado en serio la relación comunitaria que existía entre los dos y la había tenido más en cuenta (1Sam 24,18). El hecho de que David no hubiera tocado a Saúl mientras éste se encontraba indefenso en su poder es designado como justicia suya (1Sam 26,23). Naturalmente, era también a menudo función de los tribunales locales examinar el comportamiento de un hombre sobre la base de su fidelidad comunitaria y declarar su inocencia o su punibilidad. Sin embargo, no se puede decir ni mucho menos que este concepto veterotestamentario de justicia sea un concepto específicamente forense; abarcaba toda la vida de los israelitas, siempre que se encontrasen en una relación comunitaria. Y sobre todo un comportamiento de fidelidad comunitaria incluye mucho más que una simple corrección o legalidad, más que una justicia en nuestro sentido del término. Aquella relación de interdependencia exigía pruebas de bondad, de fidelidad y —según las circunstancias— de compasión caritativa con el pobre y con el que sufre (Prov 12,10; 21,26; 29,27)".

Así pues, una vez establecido el sentido de "justicia" como fidelidad comunitaria, ¿quiénes son los "justos" del párrafo del Génesis? Desde Sodoma y Gomorra se levanta hasta Dios el "gran grito" de los oprimidos, de los débiles, de los explotados por la violencia ajena; el pecado o el mal por el que llega hasta Dios el grito de lamento y de invocación es un obrar violento y destructor de las relaciones comunitarias. La violencia es el pecado de Sodoma (cf Gén 19,1-29), es decir, una actitud anticomunitaria.

Los justos que Dios busca incluso en Sodoma y Gomorra son hombres solidarios de los demás, capaces de edificar la comunidad renunciando a la violencia; y no sólo a la violencia sexual (Gén 19), sino a toda violencia.

4. TAMAR ES JUSTA. La saga de Tamar (Gén 38) es otro ejemplo para ilustrar el sentido bíblico de justicia. Tamar se casa con Er, pero éste muere sin dejar descendencia. Entonces Judá le da como marido a su otro hijo, Onán, que actúa de forma que evita tener hijos, y el Señor le hace morir. Entonces Tamar se viste de prostituta y seduce a Judá, que no reconoce a su nuera y tiene un hijo de ella.

Acusada de prostitución y llevada ante Judá como juez, Tamar es condenada a muerte. Pero ella demuestra que no es una prostituta, sino que ha querido tener un hijo de la familia de su marido. Y Judá exclama entonces: "Ella es más justa que yo" (Gén 38,26).

Judá no había querido dar a su hijo más joven como esposo a Tamar (Gén 38,26), ya que temía que Selá muriese como los otros (Gén 38,11). No se preocupa de la familia ni, por tanto, de la descendencia. Tamar, por el contrario, aunque recurriendo a medios extremos, ha demostrado fidelidad a la familia de su marido, procurando a toda costa darle una descendencia. Según ciertos criterios morales, se diría que Tamar actuó mal, injustamente. Pero juzgando

desde el punto de vista de la fidelidad comunitaria, es preciso reconocer que fue más justa que Judá. La relación comunitaria es el criterio para valorar si una persona es o no justa.

5. LA JUSTICIA EN LA OBRA DEUTERONOMISTA. La obra histórica deuteronomista (Dtr), que comprende los libros desde Dt a 2Re y fue redactada probablemente en dos fases, entre la época del rey Josías (640-609 a.C.) y el destierro [/ Deuteronomio I, 3; / Pentateuco I-VII], nos ofrece la posibilidad de verificar ulteriormente el sentido de "justicia".

a) *La misión del rey.* En 2Sam 8,15 se lee: "David reinó sobre todo Israel, y administró rectamente *(mišpat)* la justicia *(ṣedaqah)* a todo su pueblo". Está aquí compendiada la misión propia del rey: hacer valer el derecho *(mišpat)*, es decir, un próspero orden social, y la justicia *(ṣedaqah)*, es decir, una ordenada vida comunitaria.

La reina de Sabá, ante el rey Salomón, exclama: "¡Bendito sea el Señor, tu Dios, que se ha complacido en ti, poniéndote sobre el trono de Israel! En su amor eterno a Israel te ha constituido rey para administrar el derecho *(mišpat)* y la justicia *(sedaqah)*" (1Re 10,9).

A menudo se habla de la justicia como misión del rey (cf 1Sam 24,18; 26,33; 1Re 3,6). La justicia representa la síntesis de las funciones del rey, y no es solamente una cualidad entre las demás. La justicia del rey, que es también la suprema corte de apelación en los procesos, no es tampoco solamente la equidad de los juicios, sino la conducta con que el rey se hace fiador y promotor de la prosperidad, de la paz, del bienestar de la comunidad nacional. Pero también como juez *(sôfet)*, el rey interviene para dirimir un conflicto que amenaza a la vida de la comunidad (cf 2Sam 14; 1Re 3).

Lo mismo que en el uso jurídico, tampoco para el rey la justicia se refiere únicamente a la conducta del rey, sino también a la restauración de las relaciones comunitarias que habían quedado alteradas por un delito o por algún comportamiento injusto. Por eso el salmista reza: "Oh Dios, haz que el rey ejerza tu justicia *(ṣedaqah)*, que el descendiente real ejerza tu derecho *(mispat)*" (Sal 72,1). La justicia y el derecho pertenecen a Dios ("tu derecho" - "tu justicia"), que los concede al rey. Tenemos aquí un replanteamiento radical de la figura del rey, puesto que se reconoce que si el rey hace valer el derecho y la justicia, como era su cometido, es solamente porque los ha recibido como don de Dios. Últimamente, por tanto, no es ya el rey, sino el Señor, la fuente de la construcción armónica de la sociedad. "La justicia y el derecho son la base de su trono (del de Dios)" (Sal 89,15; 97,2); "La justicia marchará delante de él (Dios), irá preparándole el camino" (Sal 85,14).

La justicia significa también "paz" *(šalôm)*, es decir, integridad y plenitud saludable de la existencia. Tanto la justicia como la paz son don de Dios, inseparables la una de la otra: "La justicia y la paz se abrazarán" (Sal 85,11). Dios es capaz de hacer brotar la paz y la justicia, es decir, de instituir una sociedad nueva: "La tierra producirá lealtad y la justicia mirará desde los cielos" (Sal 85,13).

Así pues, le corresponde al rey la misión de hacer valer y mantener, dentro del pueblo de Israel, una conducta fiel a la comunidad, la lealtad y la solidaridad, la paz y la justicia que ha recibido como don de Dios.

b) *La "tôrah".* El concepto de justicia aparece varias veces en el contexto de los códigos legales. Es justo el que es fiel a la *tôrah* y la

observa; culpable el que no la sigue (cf Éx 23,7: "No hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al malvado"). Se ha querido ver una derivación cultual del concepto de justicia, en el sentido de que se referiría siempre a la declaración de los sacerdotes, que reconocían en los que participaban en el culto la observancia de los preceptos de la ley (cf Sal 24). Creo que no siempre es posible derivar exclusivamente del culto el concepto de justicia, el cual está relacionado más bien, a mi juicio, con la vida concreta de la sociedad del pueblo de Dios. Esto significa que justo no es simplemente aquel que actúa en conformidad con la norma o con la ley, e injusto el que vive sin ley (cf los LXX, que traducen *rš*, malvado, con el término *ánomos*, "sin ley").

Dios ha dado a su pueblo "leyes y mandamientos justos" (Dt 4,8). Toda la obra histórica del Dtr exhorta con calor e insistencia a la obediencia a la "ley" dada por Dios. ¿Pero qué es la *tôrah*? Se suele traducir este término hebreo por "ley" o "instrucción"; pero, mirándolo bien, no se trata simplemente de una "orden" o mandamiento, ni de una pura instrucción, en el sentido de una enseñanza doctrinal abstracta. La *tôrah* es una instrucción teórico-práctica, dada con vistas a la edificación de la comunidad de Yhwh. Por tanto, podríamos traducirla por "ordenamiento comunitario". Efectivamente, atañe a todos los comportamientos justos, es decir, constructivos, de la comunidad. Por tanto, es justo aquel que observa la *tôrah*, no tanto y no sólo porque obedece a una ley, sino porque realiza su fidelidad a la comunidad, obedeciendo y practicando la *tôrah*. Por otra parte, hay que recordar que Israel no es capaz de observar la *tôrah* si Dios no le circuncida el corazón: "El Señor, tu Dios, circuncidará tu corazón y el de tus descendientes para que le ames con todo tu corazón y toda tu alma, y así vivas" (Dt 30,6).

Por eso la justicia es gracia de Dios y no un mérito de Israel, es un don y no una conquista: "No digas en tu corazón: 'Por mi justicia me ha dado el Señor la posesión de esta tierra', siendo así que es por su injusticia por lo que el Señor echa a esas naciones lejos de ti. No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a entrar en posesión de la tierra, sino por la injusticia de esas naciones las echa el Señor lejos de ti, y también para cumplir el juramento hecho a vuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob. Reconoce que el Señor, tu Dios, no te da la posesión de esa buena tierra debido a tu justicia, pues no eres más que un pueblo de cabeza dura" (Dt 9,4-6). Tanto Israel, que tiene la "cabeza dura", como los cananeos son "pecadores"; nadie puede reivindicar la posesión de la tierra por su justicia. La posesión de la tierra es concedida gratuitamente por Dios a Israel sólo porque Dios es fiel a las promesas hechas a los padres. Dios se dirige a Israel pecador, que no tiene una "justicia" propia, y lo "hace justo", le da una justicia al darle la tierra. Israel es "justificado" por pura gracia. Si observa la *tôrah*, Israel mostrará que ha sido "justificado" por Dios: "Ésta será nuestra justicia (ante Dios): guardar y poner en práctica íntegramente estos mandamientos en presencia del Señor, nuestro Dios, como él nos lo ha ordenado" (Dt 6,25).

La "justicia" se manifiesta de la manera más clara en la conducta social del individuo: "Si haces algún préstamo al prójimo, no entres en su casa para elegir la prenda, cualquiera que sea, sino que esperarás fuera a que el deudor te saque la prenda. Si éste fuera pobre, no retendrás contigo la prenda ni siquiera una noche, sino que se la devolverás a la puesta del sol, para que él, al acostarse, pueda arroparse con su manto y te bendiga. Ésta será una buena acción (lit.: una justicia) a los ojos del Señor, tu Dios" (Dt 24,10-13). La comunión con Dios se mantiene a través de la fidelidad a su *tôrah*, que exige fidelidad social a la comunidad.

6. La predicación de los profetas preexílicos. El profeta / Amós fue definido justamente como "el profeta de la justicia". Efectivamente, denuncia a aquellos que convierten el derecho *(mišpat)* en ajenjo y echan por tierra la justicia *(ṣedaqah)* (5,7; cf 6,12). El *mišpat* y la *ṣedaqah* son las columnas fundamentales de la convivencia comunitaria, el río de agua viva que parte de Dios y que es capaz, si es acogido, de sanear de nuevo a la sociedad, como sueña Amós: "Quiero que el derecho *(mišpat)* fluya como el agua, y la justicia *(ṣedaqah)* como torrente perenne" (5,24). El inocente, que es víctima de la opresión de los poderosos, es llamado "justo" (2,6; 5,12), ya que su pobreza y su miseria son una denuncia silenciosa, pero poderosamente concreta, de la injusticia. El pobre, injustamente pisoteado, es definido justo, ya que solamente de los pobres no culpables de violencia y opresión es de donde puede partir una renovación de la sociedad y la instauración de la justicia. Observemos que para Amós, como para los demás profetas, la "justicia" es un comportamiento que va más allá del puro principio de "darle a cada uno lo suyo" o del puro "dar y recibir", puesto que implica la compasión, la misericordia, la solidaridad, o sea, la fidelidad comunitaria.

Para / Oseas la justicia es el precio nupcial que paga Yhwh para unir consigo como esposa a Israel: "Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en la justicia y el derecho, en la ternura y el amor; me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Os 2,21-22). El Dios justo paga, como precio nupcial, una ordenación social saludable y vivificante para Israel, la justicia. La justicia es don de Dios y es la condición para la comunión con Dios y para la prosperidad social y económica pacífica de Israel.

/ Isaías denuncia la corrupción de Jerusalén, en otros tiempos ciudad fiel, pero que se ha convertido ahora en una meretriz (Is 1,21-27): "¡Cómo se ha prostituido la ciudad fiel, Sión, tan llena de justicia! Moraba en ella el derecho: ¡ahora, en cambio, asesinos!" (v. 21). La ciudad está ahora llena de asesinos, de ladrones, de príncipes corrompidos, que "no hacen justicia al huérfano ni atienden la causa de la viuda" (v. 23). Dios intervendrá para hacer de nuevo justa a la ciudad, símbolo de todo el pueblo de Israel: "Haré a tus jueces como eran y a tus consejeros como antes. En adelante se te llamará ciudad de la justicia, ciudad fiel. Sión será redimida con el derecho, y sus convertidos con la justicia" (v. 27). La justicia, o sea, la condición nueva en que Jerusalén podrá vivir próspera y feliz, no puede venir más que de Dios para aquellos que se conviertan, es decir, que se abran a acoger el don de la justicia.

7. Profetas del período babilónico. / Jeremías denuncia la desaparición de la fidelidad comunitaria en el reino de Judá, que se ha hecho todavía más pérfido que el reino tan corrompido del norte; en comparación, éste ahora resulta más justo (3,11). En Jer 9,22-23 leemos: "Esto dice el Señor: No presuma el sabio de su sabiduría, no presuma el fuerte de su fuerza, no presuma el rico de su riqueza; quien quiera presumir, que presuma de esto: de tener inteligencia y conocerme, porque yo soy el Señor, que hago misericordia, derecho y justicia en la tierra. Sí, esto es lo que me agrada —dice el Señor—".

Son tres los posibles ídolos del hombre: la sabiduría, la fuerza y la riqueza; pero el verdadero valor es el conocimiento de Dios como aquel que crea relaciones humanas justas, estableciendo en la tierra la justicia.

La corrupción social y la ausencia de justicia resuenan también en labios de / Ezequiel (16,51-52). Pero Jeremías afirma claramente que Dios es siempre justo (Jer 12,1). Y el profeta Sofonías proclama que Dios es el único sol de justicia para Israel: "El Señor es justo en medio de ella (Jerusalén), no hace nada injusto; cada mañana dicta su sentencia, nunca falta al alba" (Sof 3,5).

El establecimiento de una comunidad próspera y armoniosa es esperado para el futuro mesiánico, ligado a la llegada de un rey justo: "Vienen días —dice el Señor— en que yo suscitaré a David un vástago legítimo, que reinará como verdadero rey, con sabiduría, y ejercerá el derecho y la justicia en la tierra" (Jer 23,5). La convivencia comunitaria debidamente ordenada, la lealtad y la solidaridad aparecen como un don salvífico del Dios justo. El mesías futuro será incluso llamado "Señor-nuestra-justicia" (Jer 23,5).

Así pues, se fue haciendo cada vez más clara en los profetas la convicción de que una sociedad nueva, es decir, la justicia, no puede ser más que fruto de una intervención salvífica de Dios. Esto puede explicar la tendencia a identificar la justicia de Dios con su acción salvífica, como en Is 45,19: "Yo, el Señor, predico la justicia y anuncio el derecho" (cf Is 46,12: "Próxima está mi justicia, no está lejos, mi salvación no tardará"). Cuando en el AT se le atribuye la justicia a Dios, se pone de relieve sobre todo el aspecto positivo de salvación, más bien que el aspecto negativo-penal de castigo. En 2Crón 12,6 la derrota de Roboán bajo el faraón Sesac es atribuida al Señor, que ha abandonado a Israel en manos del enemigo; pero el pueblo reconoce: "Justo es el Señor"; es decir, reconoce que él todavía puede salvar y quiere salvar. La justicia de Dios está hecha de gracia y de fidelidad a las promesas (cf Dt 32,4: "Todos sus caminos son la justicia misma; el Dios fiel, en él no hay maldad; es justo y recto"). Por eso las justicias *(ṣedaqôt)* de Dios para Israel son sus acciones salvíficas (cf Jue 5,11; 1Sam 12,7). En los profetas solamente hay tres pasajes que parecen considerar la justicia de Dios como castigo por los pecados (Is 5,16: "El Dios santo su santidad mostrará al hacer justicia"; 10,22: "La destrucción está decretada como plenitud de la justicia"; "El Señor es justo en medio de ella, no hace nada injusto; cada mañana dicta su sentencia"). Mirándolo bien, incluso en estos textos el castigo no es la última palabra de Dios, sino que está en función de una voluntad de salvación; el castigo es una corrección disciplinar con vistas a la conversión y a la liberación del pueblo.

En todos los profetas, "justicia" equivale a plan salvífico de Dios o a acción salvífica. Dios no quiere más que la salvación. Él es justo porque salva (Is 45,21); si castiga, lo hace pensando siempre en la salvación.

Israel no es justo: más aún, está lejos de la justicia (Is 46,12); todo lo más, lo es alguna vez; pero pronto desaparece su justicia "como las olas del mar" (Is 48,18).

El tema de la justicia es dominante en el Segundo y en el Tercer Isaías. Nos detendremos tan sólo en un pasaje significativo: "El Señor quiere, por amor a su justicia, engrandecer y magnificar la ley *(tôrah)"* (Is 42,21), es decir, instituir un nuevo orden social *(tôrah).* Éste es el sueño de Dios, su voluntad: que su acción salvífica, dirigida a crear una sociedad nueva (justicia), se concrete en la historia visiblemente; por eso ha dado a Israel

la *tôrah*, una ordenación comunitaria nueva.

8. EL "JUSTO" EN LOS SALMOS. En el libro de los Salmos es donde aparece más frecuentemente, y con diversos significados, la raíz hebrea *ṣdq*. En la oración sálmica se entrecruzan a menudo la justicia divina y la humana.

Para el orante, Dios mismo es la justicia: "Cuando te invoco, tú me atiendes, oh Dios de mi justicia" (Sal 4,2). Yhwh es el único rey perfectamente justo: "El Señor hace justicia y libera a todos los oprimidos" (Sal 103,6). Incluso "los cielos proclaman su justicia" (Sal 97,6). Y el salmista se hace eco de la voz de los cielos: "Mi lengua anunciará entonces tu justicia y proclamará tu alabanza todo el día" (Sal 35,28). En el canto de acción de gracias exclama el salmista: "Pregoné tu justicia a la gran asamblea, no he cerrado mis labios; tú lo sabes, Señor. No he dejado de hablar de tu justicia, he proclamado tu lealtad y tu salvación, no he ocultado tu amor y tu fidelidad ante la gran asamblea" (Sal 40,10-11). Justicia es sinónimo de lealtad, de fidelidad, de salvación, de misericordia de Dios; es decir, es la salvación comunitaria que viene de Dios.

La justicia divina es la fuente de una vida individual y comunitaria próspera, buena y feliz. Cuando es enviada por Dios a la tierra, produce vida y fecundidad (Sal 66,6-14), da la victoria sobre los enemigos (Sal 48,11), concede al pueblo de Israel la capacidad de hacer reinar el derecho y la justicia (Sal 99,4).

El ámbito de la justicia creada por Dios no es solamente el individuo y su vida interior, sino su existencia en la comunidad y sus relaciones con los demás hombres. Dios actúa con su justicia, que es la voluntad eficaz de crear la comunidad de su pueblo, y le da a Israel la capacidad de ser fiel a la comunidad. El ámbito de la justicia es más amplio que el que circunscriben las leyes. Así pues, el salmista presupone que el hombre no es capaz por sí solo de construir la comunidad y de tener una vida justa sin la intervención de la justicia divina. La justicia divina equivale, por tanto, a la salvación que Dios realiza para el hombre tanto en el ámbito individual como comunitario. Cuando Dios es llamado "justo juez" (Sal 9,9; 96,13; 98,9), se desea expresar no tanto una justicia distributiva cuanto más bien la función regia que Dios ejerce liberando a los débiles, a los oprimidos, a los pobres. Dios es justo porque ayuda, porque es benévolo y misericordioso, porque libera y da la victoria, porque salva y hace a los hombres capaces de ser justos.

Es frecuente en los salmos la protesta del salmista que se declara justo delante de Dios. "La desenvoltura con que los orantes afirman continuamente que han observado todos los mandamientos y con que utilizan el atributo de *ṣaddîq* refiriéndolo a ellos mismos es realmente asombrosa" (G. von Rad). "Los salmistas no pretenden hacer un examen de conciencia y demostrar que son justos frente a Dios, es decir, moralmente irreprochables. Más bien se sitúan a sí mismos en la imagen del *ṣaddîq* paradigmático" (G. von Rad); afirman su firme voluntad de ser justos ante Dios o, mejor dicho, de que Dios los haga y los encuentre justos. Por eso "justo" tiende a ser equivalente de "creyente" (Sal 1,5-6; 32,11; 33,1; etc.). Al proclamar que es justo, el salmista expresa la voluntad de acoger la justicia divina.

9. LOS LIBROS SAPIENCIALES. En la literatura sapiencial se tiende a identificar "justicia" con "sabiduría". La sabiduría es la cualidad característica del rey, del juez y del gobernante; por eso mismo el juez tiene

que ser justo (Prov 8,15-16; 16,13; 31,9), como el rey; pero "la justicia y el derecho" son "democratizados", es decir, se convierten en una función de cada individuo frente a su prójimo (Prov 1,3; 2,9; 8,20; 21,3). La "justicia" tiende a equivaler a la "religiosidad" (Prov 10,2; 11,4-6.19), a la benevolencia (Si 3,34; 7,10; 12,3), a la piedad para con los padres (Prov 2,20; 3,33; 4,18).

El libro de los / Proverbios identifica al justo con el sabio. El justo es generoso (21,26), no miente (13,5), se preocupa de los pobres (29,7), en el tribunal intenta defender al oprimido (18,5; 24,23-24). También aquí "justo" es el que se muestra fiel a la comunidad con una actitud constructiva. Solamente la sabiduría puede dar la capacidad de ser justos y de practicar la justicia. "Por mí —dice la sabiduría— reinan los reyes y los príncipes decretan la justicia... Yo voy por las sendas de la justicia, por los senderos de la equidad" (Prov 8, 15.20).

El libro de / Job pone en discusión la justicia de Dios, entendida como la conducta con que Dios premia a los buenos y castiga a los malos, según la tesis de los amigos de Job. Elifaz, por ejemplo, dice: "¿Te castiga acaso por tu piedad y entra en juicio contigo?" (22,4). Dios castiga solamente al culpable. Frente a Dios la justicia del hombre es nula, sostiene Elihú: "Si eres justo, ¿qué le das con ello? ¿Qué recibe él de tu mano? A un hombre igual que tú afecta tu maldad, a un hijo de hombre tu justicia" (35,7-8). La justicia de Dios es desinteresada. Dios es "maestro de justicia, a nadie oprime" (37,23).

Job critica la justicia de Dios: "¡Por el Dios vivo, que me ha quitado mi derecho; por el Todopoderoso, que me amarga el alma!" (27,2). Y proclama en voz alta su propia justicia: "De justicia me había vestido y ella me cubría, la justicia era mi manto y mi turbante" (29,14). Job era la encarnación de la justicia: ayudaba a los pobres, a las viudas, a los huérfanos, y defendía la causa de los débiles (29,11-17). Sin embargo, Job se interroga: "¿Cómo frente a Dios puede tener razón el hombre?" (9,2). Y a su vez Dios le interroga: "¿Es que quieres anular mi derecho *(mišpat)*? Para justificarte, ¿me vas a condenar?" (40,8). Dios rechaza el razonamiento de Job, según el cual hay que acusar a Dios para justificar al hombre o acusar al hombre para justificar a Dios. En realidad, Dios es justo porque quiere salvar al hombre en su sabiduría; pero la justicia del hombre no es una autosalvación independiente de Dios. Al final, Job, que "se tenía por justo" (32,1), se reconoce pecador y se arrepiente (42,6), reconociendo el misterio de la justicia insondable de Dios.

Todos los sabios, que reflexionan a partir de la observación de la vida diaria, advierten la falta de justicia en el mundo. El más desencantado observador de la vida es / Qohélet, que indica: "Y he visto más debajo del sol: en el lugar del derecho está el delito; y en el lugar de la justicia, la injusticia" (3,16). El orden social está alterado y el sabio asiste impotente al imperio de la injusticia. Uno oprime al otro con su injusticia: "Si ves en la región al pobre oprimido, el derecho y la justicia violados, no te sorprendas por eso; es que sobre una autoridad hay vigilando otra autoridad, y sobre ésta hay aún otras autoridades" (5,7). La sociedad es una cadena de injusticias.

Qohélet se pregunta cómo puede la justicia jactarse de un valor salvífico o de una superioridad sobre la injusticia, siendo así que "estas dos cosas he visto en mis días de vanidad: justo que perece a pesar de su justicia, e injusto que prolonga sus días a pesar de su injusticia" (7,15). Y somete a verificación la teoría de la justicia-

felicidad, es decir, que el justo es feliz y que el impío acaba mal, confrontándola con la experiencia cotidiana. Pues bien, es evidente que tanto los justos como los malvados-necios mueren, y que incluso estos últimos viven más tiempo: "Justo que perece a pesar de su justicia, e injusto que prolonga sus días a pesar de su injusticia" (7,15). Todos mueren de la misma manera (3,20), tanto los sabios justos como los necios-injustos. ¿Cómo salir de este callejón sin salida? Qohélet ve sólo una solución: lo que importa es temer a Dios y evitar los dos peligros (cf 7,18), es decir, pensar que la felicidad está mecánicamente vinculada a la justicia, y negarse a aceptar que hay un sentido en el mundo. El mundo tiene un sentido, hay una justicia; pero ese sentido y esa justicia se le escapan al hombre, porque sólo los conoce Dios. El hombre tiene que aprender a fiarse de Dios y a recibir de él lo que le concede en el momento presente.

Todo el libro de la / Sabiduría está preocupado por el tema de la justicia *(dikaiosýnē)*, que es el tema central del libro. El título de la obra podría tomarse de Sab 1,1: "Amad la justicia los que gobernáis la tierra". Ya en Prov 16,12 se decía: "El rey debe odiar la injusticia, porque el trono está establecido en la justicia".

La justicia va unida al recto pensamiento sobre Dios y a la búsqueda de su voluntad: "Pensad del Señor con rectitud, buscadle con sencillez de corazón" (Sab 1,1). En efecto, "el Señor es justo y ama la justicia" (Sal 11,7). El que tiene de Dios una idea equivocada acaba amando la injusticia, y el que ama la injusticia acaba teniendo una idea equivocada de Dios (cf también Rom 1,18 respecto a los que "detienen la verdad (la revelación de Dios) con la injusticia"). En efecto, "conocerte a ti (Señor) lleva a la justicia perfecta" (15,3), que conduce a la inmortalidad: "Reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad" (15,3). Aquí se encierra el jugo de todo el libro de la Sabiduría: la sabiduría hace conocer a Dios; el poder de Dios es fuente de justicia ("Porque tu fuerza es el principio de tu justicia": 12,16); "la justicia es inmortal" (1,15). He aquí la tríada fundamental y la secuencia sintética que se desarrolla en la Sabiduría: sabiduría-justicia-vida inmortal bienaventurada.

El justo es aquel que posee la sabiduría, es decir, el conocimiento de Dios (2,13). Por el contrario, el culto a los ídolos sin nombre es principio, causa y fin de todo mal (14,27). Una comunidad o sociedad que no reconoce a Dios no puede tener otra ley que "la fuerza" (2,11), es decir, la violencia injusta. El justo está iluminado por la luz de la justicia (5,6); se reviste de la coraza de la justicia (5,18).

La injusticia se va acumulando de generación en generación, dando lugar a una estructura injusta en el mundo (12,10-11), a una especie de fuerza insuperable. Pero Dios interviene dando lugar a la conversión, otorgando la sabiduría, que es fuente de justicia. Por eso el Pseudo-Salomón de la oración de Sab 9 reconoce que es "incapaz de conocer el derecho y las leyes" (9,5) y pide el don de la sabiduría divina para gobernar con justicia (9,12).

La injusticia es la fuerza al servicio del egoísmo; la justicia es el amor al servicio de la vida: "Tienes misericordia de todos porque todo lo puedes, y pasas por alto los pecados de los hombres para llevarlos al arrepentimiento. Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo aborrecieras no lo habrías creado. ¿Y cómo podría conservarse si no hubiese sido llamado por ti? Pero tú perdonas a todos, porque todo es tuyo, Señor, que amas cuanto existe" (Sab 11,23-26). Si en Dios la justicia es su amor po-

deroso que hace vivir y que perdona, la justicia humana no será más que amor y perdón recíproco.

III. NUEVO TESTAMENTO. Tampoco en el NT es unívoco el concepto de justicia. Sigue estando presente la idea de ser fiel a la comunidad, pero también el sentido de justicia como observancia de la ley (idea desarrollada sobre todo por los fariseos, aunque ya presente en el AT). Sin embargo, es predominante la idea de justicia de Dios como salvación.

1. La predicación de Jesús. "La exhortación a la justicia en el sentido jurídico de la palabra no está en el centro del mensaje de Jesús. No encontramos en el evangelio ni normas sobre los deberes de justicia, ni una evocación insistente de una clase de oprimidos, ni una presentación del mesías como juez íntegro" (A. Descamps). Si embargo, el tema de la justicia es, al menos según Mateo, una palabra-clave de la predicación de Jesús. Ser justo se identifica con hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21.24.26), revelada en las palabras de Jesús. Pero remitiéndonos a la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-31a), nos preguntamos: "¿Quién hace la voluntad del Padre?" Jesús responde así: "Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que vosotros. Porque Juan vino por el camino de la justicia y no creisteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas han creído en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido ni creído en él" (Mt 21,31b-32). Hacer la voluntad del Padre es creer en el anuncio del camino de la justicia, del que habla Jesús en el sermón de la montaña, y ponerlo en práctica (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). El mismo Jesús cumple toda justicia (Mt 3,15), ya que realiza perfectamente el plan salvífico de su Padre.

Pues bien, para Mt la justicia es querer vivir como Jesús en una sociedad nueva, en la que la regla es Jesús mismo. El "camino de la justicia" es por tanto una nueva ordenación social, que se contrapone a todos los proyectos humanos de sociedad. La nueva sociedad de hermanos y hermanas de Jesús, los que hacen la voluntad del Padre (cf Mc 3,35), realiza la justicia, que Jesús sintetizó en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40).

Así pues, en la perspectiva de Mt la justicia no es una virtud ni una exigencia ético-legal, sino que indica el camino comunitario nuevo de aquellos que siguen a Jesús. Efectivamente, en Mt "la justicia es un concepto resumido de todo lo que constituye precisamente la 'religión' de la comunidad que se ha separado ya del judaísmo" (K. Berger). El dualismo justos-injustos equivale a la contraposición Iglesia-mundo. Pero la parábola de la cizaña muestra que el grano (Iglesia) y la cizaña (mundo) crecen juntos, y solamente al final podrá ser clara y definitiva la separación. La Iglesia "convive" con el mundo, "concrece" con el mundo; pero no se identifica con él.

Mientras que en Marcos falta por completo el concepto de justicia, en la obra de Lucas es característico el uso del adjetivo "justo" referido a Jesús, que es por excelencia "el justo" (Lc 23,47; He 3,14; 7,52; 22,14). Jesús es el mártir inocente, que da su vida por amor a Dios y a los hermanos: "justo" aquí significa ser fiel hasta la muerte a la comunión con Dios y con los propios hermanos. Pero también Zacarías e Isabel son justos "ante Dios, pues guardaban irreprochablemente todos los mandamientos y preceptos del Señor" (1,6). También Simeón (2,25) y José de Arimatea (23,50) son justos. Hasta un pagano como el centurión Cornelio es un "varón justo y temeroso de Dios" (He 10,22). En todos estos casos la justicia implica una relación con Dios.

2. San Pablo. En el *corpus* de las cartas paulinas es central el tema de las relaciones entre justicia del hombre y justicia de Dios. La justicia de Dios, para / Pablo, no es el atributo por el que Dios le da a cada uno lo suyo, sino que es —en el sentido anticipado ya por el AT— la actividad salvífica, misericordiosa y fiel de Dios por el hombre [/ Romanos III; / Gálatas III].

La justicia de Dios se revela plenamente en Jesucristo: "Ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo, para todos los creyentes, sin distinción alguna" (Rom 3,21-22). En Jesucristo, Dios ofrece al hombre la justicia, o sea, la salvación.

Por consiguiente, la justicia de Dios es la salvación divina ya presente en la existencia del cristianismo, aunque en esperanza todavía, y que se cumplirá solamente al final. Dios da y manifiesta su justicia entre los hombres que creen (Rom 1,17; 3,21-22). El que no cree no se somete a la justicia divina: "Pues no reconociendo la justicia de Dios y buscando establecer la justicia propia, no se sometieron a la justicia de Dios" (Rom 10,3). La búsqueda de la justicia mediante la ley es un callejón sin salida. Cristo ha puesto fin a ese camino humano de justicia, y al mismo tiempo Cristo es el fin al que lleva ese camino, porque él da lo que la ley no podía dar, o sea, la justicia de Dios: "Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo el que cree" (Rom 10,4). Cambia también así la visión de Dios: en el AT un Dios que exige, que premia y que castiga; en el NT un Dios que da y que perdona. Y cambia la manera de entender la religión: en vez de las obras del fiel, la fe del creyente. Esta contraposición paulina tiene que entenderse en el contexto polémico de la diatriba de Pablo con los judíos, y no como una representación precisa del AT; él quiere mostrar la novedad dada en Jesucristo.

La justicia pertenece propiamente a Dios, el cual se la da a la humanidad mediante Jesucristo y en él. Al obrar así, Dios demuestra su fidelidad a sus promesas a los padres (Rom 4,9ss) y no hace más que revelar lo que ya estaba "atestiguado por la ley y los profetas" (Rom 3,21), es decir, por el AT. Puesto que justicia es la acción salvífica divina y don de Dios, se contrapone a la justicia que los hombres buscan de forma autónoma.

Así pues, el hombre no puede hacer valer una justicia propia suya, conquistada con sus obras, sino que tiene que recibirla como don de Dios. Según la mentalidad del / judaísmo de los tiempos de Jesús y de Pablo, la justicia del hombre se obtiene mediante la observancia de los mandamientos y de la ley. Esta manera de pensar puede engendrar la convicción de que el hombre es el autor de su propia justicia (cf Rom 10,3). Pablo, por el contrario, liga la justicia a la fe en Jesucristo: "Decimos, pues, con razón, que el hombre es justificado por la fe sin la observancia de la ley" (Rom 3,28; 4,23; Gál 3,6). Creer en Jesucristo significa no jactarse de la "posesión de mi justicia, la que viene de la ley", sino aceptar "la que se obtiene por la fe en Cristo, la justicia de Dios, que se funda en la fe" (Flp 3,9).

Ser justos quiere decir creer en Jesucristo; recibir de él el Espíritu que obra de manera que los cristianos "seamos en él (Cristo) justicia de Dios" (2Cor 5,21), hombres nuevos, "creados según Dios, en justicia y santidad verdadera" (Ef 4,24). Por consiguiente, Dios no sólo declara justos, sino que hace justos, mediante

Jesucristo y el don del Espíritu, a los que se adhieren a su Hijo por la fe.

La fe que hace justos es la confianza total puesta solamente en Dios, como hizo Abrahán (Rom 4); y, por tanto, también esperanza, que se apoya únicamente en él. "La esperanza en el amor supremo de Dios en Jesucristo es, por tanto, el verdadero 'éxodo' de sí mismo, para vivir de Dios y en Dios: comunión de vida y de amor, en el cual el hombre recibe el don de Dios, que es el mismo Dios como amor, y se abandona a Dios en el mismo acto de recibirlo; se somete en lo más profundo de sí mismo a la gracia de Dios y, en el abandono completo de su existencia al misterio de Dios que nos reconcilia en Cristo, recibe el don de la justificación" (J. Alfaro).

La justicia de Dios se identifica, para Pablo, con la misericordia, como se ve por Rom 3,25: "(Dios) puso de manifiesto su justicia al pasar pacientemente por alto los pecados del pasado, pero al presente la pone más aún demostrando que él es justo y es quien justifica al que tiene fe en Jesús". Dios es justo en cuanto que quiere y puede hacer justos. Y ser justo es fruto de la muerte-resurrección de Jesús, que libera del pecado (Rom 4,24-25): "Con mucha más razón, justificados ahora por su sangre, seremos librados por él del castigo" (Rom 5,9).

La justicia de Dios es la voluntad eficaz divina de una liberación integral del hombre con vistas a una comunión con Dios y con los hermanos. Justificados, los cristianos forman una sociedad nueva y visible, el cuerpo de Cristo: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro de ese cuerpo" (1Cor 12,27); forman la esposa de Cristo (Ef 5,21-33).

Como cuerpo de Cristo y como esposa suya, la comunidad cristiana debe vivir nuevas estructuras de relaciones entre los cristianos y de éstos con el resto de la humanidad. En Rom 12,9-21, Pablo delinea concretamente la fisonomía de la comunidad cristiana, en la que reina la justicia dada por Dios: "Que vuestro amor sea sincero. Odiad el mal y abrazad el bien. Amaos de corazón unos a otros, como buenos hermanos; que cada uno ame a los demás más que a sí mismo. No os echéis atrás en el trabajo, tened buen ánimo, servid al Señor; alegres en la esperanza, pacientes en los sufrimientos, constantes en la oración; socorred las necesidades de los creyentes, practicad la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen; bendecid, y no maldigáis. Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. Vivid en armonía unos con otros. No seáis orgullosos, poneos al nivel de los humildes. No devolváis a nadie mal por bien. Procurad hacer el bien ante todos los hombres. En cuanto de vosotros depende, haced todo lo posible por vivir en paz con todo el mundo. Queridos míos, no os toméis la justicia por vuestra mano; dejad que sea Dios el que castigue, como dice la Escritura: 'Yo haré justicia, yo daré a cada cual su merecido'. También dice: 'Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que si haces esto, harás que se sonroje'. No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence el mal con el bien". Esta larga cita nos dispensa de referir otros muchos pasajes paulinos, en los que el apóstol expresa claramente su convicción de que la justicia recibida de Dios tiene que manifestarse en una praxis renovada de la comunidad cristiana, pero también en una relación singular del cristiano con los no creyentes. El compromiso fundamental del cristiano consiste en "no acomodarse a este mundo" (Rom 12,2), es decir, a sus estructuras e ideologías, sino discernir la voluntad de Dios, es decir, qué

es lo bueno. Al obrar así, los cristianos viven realmente no ya "en la carne", o sea, de forma egoísta e injusta, sino "en el Espíritu" (Gál 5,13-25). La justicia es fruto del Espíritu presente en el hombre y se expresa en amor, paz, gozo, longanimidad, bondad, benevolencia, confianza, mansedumbre, dominio de sí mismo. Tanto a nivel individual como en cuanto comunidad cristiana en el mundo. Ante todo formando una comunidad que vive la justicia es como los cristianos hacen que reine la justicia de Dios en el mundo.

Sigue todavía en la concepción paulina el sentido hebreo de justicia como fidelidad a la comunidad, solidaridad, lealtad, pero con una fuerte acentuación ontológica y una insoslayable referencia a la acción salvífica de Dios en Jesucristo. La justicia de Dios es su amor liberador, que se nos ha dado mediante Cristo, en el Espíritu, para hacer de nosotros una comunidad nueva de amor a Dios y a los hermanos. "Él (Cristo) es nuestra paz" (Ef 2,14); él reconcilia a la humanidad con su muerte y resurrección, introduciendo en este mundo la justicia de Dios, haciéndonos entrar en su cuerpo para formar la familia de los hijos de Dios y estableciendo la posibilidad de unas nuevas relaciones entre nosotros y con el "mundo". Consiguientemente, cada uno de nosotros está involucrado en la justicia de Dios por el mundo.

3. OTROS ESCRITOS DEL NT. Para 2Pe 3,13 nosotros, los cristianos, "según su promesa, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva, en los que reinará la justicia". El mundo plenamente salvado será un mundo en donde reinará la justicia, o sea, la comunión de los hombres entre ellos y con Dios. La instauración plena del reino de la justicia implica la salvación integral del hombre en su misma dimensión corporal de relación con la comunidad humana y con el mundo.

Según la carta a los Hebreos, los cristianos poseen "la doctrina de la justicia" (5,13), puesto que creen en Jesús, que "amó la justicia y odió la iniquidad" (1,9). La justicia es una realidad escatológica, pero que ha entrado ya en el mundo por medio del justo, que es Jesús.

En las cartas pastorales, la justicia tiende a convertirse en una virtud entre las demás, vinculada al amor fraterno y a la misericordia. Es una concepción que se refiere al sentido de *dikaiosýnē* como "limosna" del judaísmo helenístico tardío.

4. CONCLUSIÓN. En un intento de recoger sintéticamente el mensaje bíblico, ¿podemos encontrar una fórmula breve para describir el contenido y el sentido de justicia? Como ya se ha visto, para la Biblia la justicia es la garantía de un espacio de relaciones que edifican y conservan la comunión-comunidad de los hombres con Dios y entre sí. Por tanto, la justicia de Dios coincide con su acción salvífica, mediante la cual Dios crea su familia y la sociedad nueva de los que creen en él, haciéndolos justos, es decir, capaces de comunión, y liberándolos del pecado, que es egoísmo y violencia, impedimento para la comunión con Dios y con los hermanos. Por tanto, la justicia entre los hombres no es sólo cuestión del *homo oeconomicus* o *politicus*, sino un "milagro" de la gracia misericordiosa y liberadora de Dios. Los cristianos se comprometen en la actuación de la justicia, dispuestos a ser para el mundo signo de justicia en la medida en que edifican de verdad la Iglesia como lugar y signo para el mundo de la presencia en la historia del Dios justo, que quiere la liberación integral de los hombres. Todo el hombre, tanto en su interioridad como en su corporeidad (relación

con los demás y con el mundo), es decir, el hombre como "espíritu en el mundo", es el destinatario de la justicia divina. La liberación del mundo de las injusticias y la esperanza en un mundo más justo, la solidaridad cristiana con los oprimidos y las víctimas de la injusticia, tienen su raíz en la fe en Cristo como actuación de la justicia de Dios para el hombre y el mundo. Solamente a partir de Cristo le viene al hombre la capacidad y la esperanza de hacer al mundo más justo.

BIBL.: BERGER K., *Justicia*, en *Sacramentum Mundi* 4, Herder, Barcelona 1977, 162-169; CRÜSEMANN F., *Jahwes Gerechtigkeit (sedaqad-sedeq) im AT*, en "Evangelische Theologie" 36 (1976) 427-450; DACQUINO P., *La formula "Giustizia di Dio" nei libri dell'AT*, en "RBit" 17 (1969) 103-119, 365-382; DESCAMPS A., *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Lovaina 1950; ID, *Justicia*, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, a cargo de X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona 1980, 460-466; GELABERT M., *En el nombre del Justo*, Paulinas, Madrid 1987; KOCH K., *ṣdq - Ser fiel a la comunidad/ser saludable*, en *DTMAT* II, 639-668; LUCK U., *Gerechtigkeit in der Welt - Gerechtigkeit Gottes*, en "Wort und Dienst" 12 (1973) 71-89; SCHMID H.H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968; SPINETOLI O. da, *La "giustizia" nella Bibbia*, en "BibOr" 13 (1971) 241-254; STRECKER G., *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1971³; STUHLMACHER G., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1965; VELLA J., *La giustizia forense di Dio*, Paideia, Brescia 1964.

A. Bonora

JUSTIFICACIÓN

/ Abrahán II, 1b; / Fe VI, 2; / Justicia II, 2; III, 2; / Pablo III, 4.

L

LAMENTACIONES

SUMARIO: I. *El llanto de Jerusalén en ruinas y en luto.* II. *Cinco grandes lamentaciones.* III. *Delito, castigo, perdón.*

I. EL LLANTO DE JERUSALÉN EN RUINAS Y EN LUTO. El interrogante inicial "¿cómo?" (en hebreo, *'ekah*), que dio título al volumen hebreo, nos introduce en un poema coral, que se eleva como un grito de dolor de toda la nación judía desterrada. Se trata de las Lamentaciones (en hebreo la elegía se llama *qînah* y tiene un ritmo roto característico de 3 + 2 acentos). La tradición se las atribuyó a / Jeremías (2Crón 35,25), espectador de la ruina de Jerusalén, aunque probablemente son de autores desconocidos. Todavía se usan hoy en la liturgia sinagogal, y parcialmente en la cristiana de semana santa. Aquel "¿cómo?" inicial contiene todo el asombro atónito de Israel ante el templo en ruinas y es como la síntesis del lamento que a lo largo de los siglos han elevado y siguen elevando los judíos al cielo ante el "muro de las lamentaciones", esos célebres bloques de piedra que sirvieron de base al templo herodiano, última reliquia histórica de la realidad más querida y más santa de Israel. "Hombres con la barba rapada, los vestidos rasgados y el cuerpo lleno de cortaduras, trayendo ofrendas e incienso para ofrecerlos en el templo del Señor": la escena descrita por Jer 41,5 (cf Zac 7,3-5; 8,19) podría servir de fondo ideal a las Lam y anticipar aquella solemnidad del judaísmo tardío llamada *9 Av.*, conmemoración de la fecha trágica de la destrucción del templo de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor (586 a.C.). Quizá sea en un marco litúrgico donde hay que colocar las Lam, porque es sabido, además, que en la colección de los / Salmos existen otras lamentaciones colectivas de todo Israel, que llora el dramático destino de la nación (cf Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 123; 129; el 137 es un claro ejemplo de lamentación: "Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos y llorábamos al acordarnos de Sión. En los sauces de al lado teníamos colgadas nuestras cítaras. Allí nuestros carceleros nos pedían cánticos y nuestros verdugos alegría: 'Cantadnos algún cántico de Sión'. ¿Cómo íbamos a cantar un cántico del Señor en país extranjero?").

Las súplicas contenidas en esta obrita son cinco, y su intensidad no pierde calor por la erudición de que hacen alarde en más de un punto ni por el esquema un tanto rígido que adoptaron las cuatro primeras. Se trata de lo que técnicamente se llama el "acróstico alfabético": cada estrofa de cada una de las lamentaciones comienza con palabras cuyas iniciales son las letras del alfabeto hebreo en sucesión progresiva. La quinta lamentación, aunque no sigue este modelo estilístico, que tenía probablemente